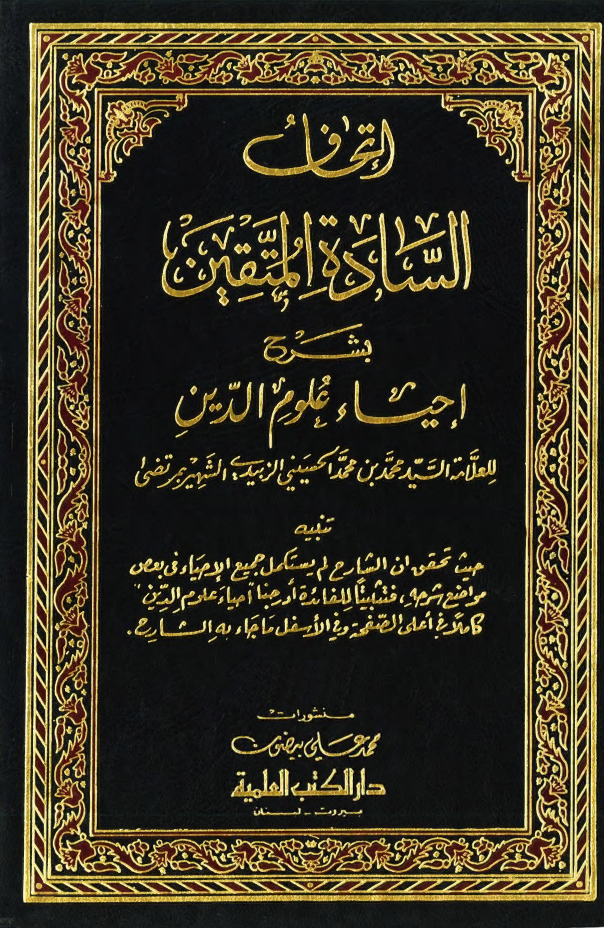


إتحاف
السادة المتقين
بشرح
إحياء علوم الدين
للعلامة السيد محمد بن محمد الحسيني الزبيدي الشهير بمرتضى
تنبيه
حيث تحقق أن الشارح لم يستكمل جميع الإحياء في بعض
مواضع شرحه، فتثبيتاً للفائدة أدرجنا "إحياء علوم الدين"
كاملاً في أعلى الصفحة وفي الأسفل ما جاء به الشارح.
منشورات
محمد علي بيضون
دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان



إتحاف السادة المتقين
بشرح
إحياء علوم الدين

تصنيف

العلامة السيد محمد بن محمد الحسيني الزبيدي
الشهير بمرتضى
المتوفى سنة ١٢٠٥ هـ

تنبيه

حيث تحقق أن الشارح لم يستكمل جميع الإحياء في بعض مواضع شرحه فتنبيتاً للفائدة أدرجنا إحياء علوم الدين كاملاً في أعلى الصفحة وفي الأسفل ما جاء به الشارح

الجزء الثاني

كتاب قواعد العقائد ، كتاب أسرار الطهارة

دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

يطلب من : دار الكتب العلمية بيروت - لبنان
ص.ب : ١١/٩٤٢٤ تلكس : Nasher 41245 Le
هاتف : ٣٦٦١٣٥ - ٨١٥٥٧٣

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً الله ناصر كل صابر. الواجب الوجود ذاتي الحمد. سبحان من تعالى في أزل الأزل، فلا يزال ليس له قبل وليس له بعد، فهو الأوّل بلا أولية، والآخر بلا آخرية وصلواته وتسليماته على عبده الذي بين معالم التوحيد، وشاد دعائم الدين، وساد عند مولاه كافة الصفوة من العبيد. سيدنا ومولانا محمد الحبيب الحميد، وعلى آله وصحبه وأتباعه على التأبيد. آمين.

(وبعد): فهذا شرح كتاب قواعد العقائد وهو الثاني من كتاب إحياء علوم الدين، للإمام حجة الإسلام أبي حامد الغزالي الطوسي رحمه الله تعالى المتكفل لبيان القواعد الدينية، المشتمل على محاسن معتقدات الطائفة السنية العلية، التي هي غاية مطامح أنظار العلماء العاملين، وفي تحصيلها فتوح باب الرشد واليقين. استمددت في تفصيل مجملها وإيضاح مبهمها وتبيين مشكلها بالكتب المؤلفة في طريقتي إمامي السنة والهدى وبدري المعالي في سماء الاهتداء والاقتداء الإمام أبي الحسن الأشعري، والإمام أبي منصور الماتريدي مستعيناً بحول الله وقوّته، متوكلاً عليه راجياً حسن معونته، إنه بالفضل جدير، وعلى ما يشاء قدير.

وهذا تفصيل أسامي الكتب المشار إليها. ليعتمد الواقف على نقوله المعتمد عليها، وهي سوى ما ذكر بيانه في مقدمة شرح كتاب العلم، فمن كتب الأشاعرة كتاب الأسماء والصفات للإمام أبي منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد التميمي البغدادي وهو أجمع كتاب رأيته في الفن، وكتاب السنّة للإمام أبي القاسم هبة الله بن الحسن الطبري اللالكائي، والتذكرة القشيرية للإمام أبي نصر عبد الرحيم بن عبد الكريم القشيري، والمدخل الأوسط إلى علم الكلام للإمام أبي بكر محمد بن الحسن بن فورك والكافي في العقد الصافي للإمام الفقيه أبي القاسم عبد الرحمن بن عبد الصمد الإسكاف النيسابوري، وعمدة العقائد والفوائد باثبات الشواهد للإمام يوسف بن ذوناس الفندلائي المالكي، ومعتقد أهل السنة والجماعة للإمام ركن الإسلام أبي محمد عبدالله بن يوسف الجويني، واعتقاد أهل السنة للإمام زين الإسلام أبي القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري، وتحرير المطالب في شرح عقيدة ابن الحاجب لمحمد بن عبد الرحمن البكي قاضي الجماعة بتونس، ولمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنّة لإمام الحرمين وشرحه للإمام شرف الدين بن التلمساني، وشرح الكبرى للشريف أبي عبد الله محمد بن يوسف السنوسي، وحاشية العلامة أبي الوفاء الحسن ابن مسعود اليوسي عليه، ومختصر شرح السنوسي على الجزائرية لابن تركي، وهداية المريد شرح جوهرة التوحيد للبرهان اللقاني، والحاشية على أم البراهين للشهاب أحمد بن محمد الغنيمي، والعقيدة للإمام أبي إسحاق الشيرازي صاحب التنبيه، والعقيدة للإمام عز الدين عبد العزيز بن

عبد السلام، وشرح عقيدة المصنف لبعض العلماء الفضلاء وهي عقيدة صغيرة الحجم في نحو ورقة وشارحها ألفه بمكة في رابع رجب ستة خمس وعشرين وثمانمائة سماه منار سبل الهدى في مجلد، ومشكاة الأنوار وكيمياء السعادة والمقصد الأسنى في معاني أسماء الله الحسنى، والمعارف العقلية، ولباب الحكمة الإلهية، والمنقذ من الضلال، والمفصح عن الأحوال، والجام العوام في علم الكلام، والأربعين في أصول الدين سبعتهم للمصنف، وكتاب أسرار التنزيل للفخر الرازي، ومحجة الحق ومنجاة الخلق لأبي الخير أحمد بن إسماعيل الطالقاني القزويني، وتبيين كـذب المفتري على الإمام أبي الحسن الأشعري للحافظ بن عساكر، وتأويل المتشابهات لشمس الدين ابن اللبان.

ومن كتب الماتريديه شرح عقيدة الإمام أبي جعفر الطحاوي لأبي المحاسن محمود بن أحمد بن مسعود القونوي الحنفي، وشرح العقائد النسفية لمؤلفه الإمام نجم الدين عمر بن محمد النسفي، وللإمام حافظ الدين عبدالله بن أحمد النسفي، والإمام شهاب الدين أحمد بن أبي المحاسن الطيبي الأسدي الحنفي، وللإمام الكستلي، والإمام سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، وحاشية أحمد ابن موسى الخيالي عليه، وكتاب المسايرة للكمال بن الهمام مع شرح تلميذه ابن أبي شريف عليه، وشرح الفقه الأكبر للعلامة ملاّعلي القاري، ونظم الفرائد وجمع الفوائد للفاضل عبد الرحيم بن علي الرومي، وإشارات المرام من عبارات الإمام للعلامـة بياض زاده جمع فيه الكتب الخمسة المنسوبة للإمام وشرحها، والعمدة للإمام ناصر الحق نور الدين أبي المحامد أحمد بن محمود الصابوني البخاري وهو غير عمدة النسفي، وشرح بحر الكلام للبخاري، وتلخيص الأدلةُ للصفـار ،وغير هؤلاء مما سيأتي التصريح بالنقل عنها في مواضع من هذا الكتاب.

مقدمة وفيها فصول

الفصل الأول

في ترجمة إمامي السنة أبي الحسن الأشعري وأبي منصور الماتريدي:

فأما أبو الحسن الأشعري، فهو الإمام الناصر للسنة إمام المتكلمين علي بن إسماعِيل بن أبي بشر إسحاق بن سالم بـن إسماعيل بن عبدالله بن موسى بن بلال بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري، واسم أبي موسى عبدالله بن قيس صاحب رسول الله ﷺ ورضي عنه. ترجمه الحافظان أبو القاسم ابن عساكر في كتاب تبيين المفتري على أبي الحسن الأشعري، وأبو عبد الله الذهبي في تاريخ الإسلام، وقبلهما الحافظ أبو بكر الخطيب في التاريخ، ثم التاج السبكي في الطبقات، والعماد بن كثير الحافظ في الطبقات أيضاً ما بين مطوّل ومختصر ما حاصلـه :ولد سنة ستين ومائتين. وقيل: سنة سبعين، والأول أشهر. أخـذ علم الكلام أوّلاً عن شيخه أبي علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي شيخ المعتزلة، ثم فارقه لمنام رآه ورجع عن الاعتزال، وأظهر ذلك اظهاراً، فصعد منبر البصرة يوم الجمعة ونادى بأعلى صوته من عرفني فقد عرفني ومن لم يعرفني أنا فلان بن فلان،

كنت أقول بخلق القرآن، وأن الله لا يرى في الدار الآخرة بالأبصار، وأن العباد يخلقون أفعالهم، وها أنا تائب من الاعتزال معتقد الرد على المعتزلة، ثم شرع في الرد عليهم والتصنيف على خلافهم، ودخل بغداد وأخذ الحديث عن زكريا بن يحيى الساجي أحد أئمة الحديث والفقه، وعن أبي خليفة الجمحي، وسهل بن سرح، ومحمد بن يعقوب المقري، وعبد الرحمن بن خلف الضبي البصريين وروى عنهم كثيراً في تفسيره، وصنف بعد رجوعه من اعتزاله الموجز وهو في ثلاث مجلدات كتاب مفيد في الرد على الجهمية والمعتزلة، ومقالات الاسلاميين، وكتاب الإبانة.

وقال الخطيب: هو بصري سكن بغداد إلى أن توفي، وكان يجلس في أيام الجمعات في حلقة أبي إسحاق المروزي الفقيه في جامع المنصور، وممن أخذ عنه أبو عبدالله محمد بن أحمد بن محمد ابـن يعقوب بن مجاهد الطائي،وأبو الحسن الباهلي، وبندار بن الحسن الصوفي، وأبو الحسن علي ابـن محمد بن مهدي الطبري وهؤلاء الأربعة أخص أصحابه، فابن مجاهد هو شيخ أبي بكر الباقلاني وهو مالكي كما صرح به عياض في المدارك، والباهلي شيخ الاستاذين أبي إسحاق الاسفرايني وأبي بكر بن فورك وشيخ الباقلاني أيضاً إلاً أنه أخص بابن مجاهد، والأستاذان أخص بالباهلي، ومن الآخذين عن الأشعري الاستاذ أبو سهل الصعلوكي، وأبو بكر القفال، وأبو زيد المروزي، وأبو عبدالله بن خفيف الشيرازي، وزاهر بن أحمد السرخسي، والحافظ أبو بكر الجرجاني الإسماعيلي، والشيخ أبو بكر الأودني، والشيخ أبو محمد الطبري العراقي، وأبو جعفر السلمي النقاش وغيرهم، هؤلاء أصحابه. وأما الذين جالسوا أصحابه وأصحاب أصحابه وهلم جراً؛ فهم كثيرون على طبقاتهم، وأما اجتهاد الشيخ في العبادة والتأله، فأمر غريب ذكر بندار خادمه أنه مكث عشرين سنة يصلي الصبح بوضوء العشاء، وكان يأكل من غلة قرية وقفها جده بلال بن أبي بردة على نسله. قال؛ وكانت نفقته في كل سنة سبعة عشر درهماً كل شهر درهم وشيء يسير. قال ابن كثير، قال الأستاذ أبو إسحاق الاسفرايني: كنت في جنب أبي الحسن الباهلي كقطرة في البحر، وسمعته يقول: كنت أنا في جنب أبي الحسن الأشعري كقطرة في البحر. وقال القاضي الباقلاني: أحسن أحوالي أن أفهم كلام أبي الحسن الأشعري. وقال ابن السبكي: ومن أراد معرفة قدر الأشعري وأن يمتلىء قلبه من حبه فعليه بكتاب تبيين المفتري للحافظ أبي القاسم بن عساكر، وهو من أجلّ الكتب وأعظمها فائدة وأحسنها، ويقال: لا يكون الفقيه شافعياً على الحقيقة حتى يحصل هذا الكتاب، وكان مشيختنا يأمرون الطلبة بالنظر فيه. قال: وقد زعم بعض الناس أن الشيخ كان مالكي المذهب وليس ذلك بصحيح إنما كان شافعياً تفقه على أبي إسحاق المروزي. نص على ذلك الأستاذ أبو بكر بن فورك في طبقات المتكلمين، والأستاذ أبو إسحاق الاسفرايني فيما نقله الشيخ أبو محمد الجويني في شرح الرسالة، والمالكي هو القاضي أبو بكر الباقلاني شيخ الأشاعرة اهـ.

قلـت: والذي قال أنه مالكي المذهب جماعة. منهم: القاضي عياض فذكره في طبقاتهم في كتابه المدارك واعتمد عليه وتبعه على ذلك غير واحد، ومنهم أبو عبدالله محـمد بـن موسى بن عماد الكلاعي اليورقي، وهو من أئمة المالكية فإنه صرح في ترجمة الشيخ بأنه كان مالكي المذهب

في الفروع، وحكى أنه سمع الإمام رافع الحمال يقول ذلك. هكذا نقله الذهبي. قال ابن السبكي: وقد وقع لي أن سبب الوهم فيه أن القاضي أبا بكر كان يقال له الأشعري لشدة قيامه في نصرة مذهب الشيخ، وكان مالكياً على الصحيح الذي صرح ابن السمعاني في القواطع وغيره من النقلة الاثبات، ورافع الحمال قرأ على من قرأ على القاضي، فأظن اليورقي سمع رافعاً يقول: الأشعري مالكي فتوهمه يعني الشيخ، وإنما يعني رافع القاضي أبا بكر هذا ما وقع لي ولا أشك فيه واليورقي رجل معتزلي بعيد الدار عن بلاد العراق، متأخر عن زمان أصحاب الشيخ وأصحاب أصحابه، فيبعد عليه تحقيق حاله. وقد تقدم كلام الشيخ أبي محمد الجويني عن الاستاذ أبي إسحاق وكفى به، فإنه أعرف من رافع، ولا أحد في عصر الاستاذ أخبر منه بحال الشيخ إلا أن يكون الباقلاني اهـ.

وهذا الذي ذكره آخره مسلم، ولكن توجيهه لكلام رافع مستبعد كما لا يخفى، ولم لا يكون الشيخ عارفاً بالمذهبين يفتي بهما كما كان ابن دقيق العيد وغيره من جهابذة العلماء، ويكون دعوى كل من الفريقين صحيحاً فتأمل.

وقال ابن كثير: ذكروا للشيخ أبي الحسن الأشعري ثلاثة أحوال. أوّلها: حال الاعتزال التي رجع عنها لا محالة. الحال الثاني: اثبات الصفات العقلية السبعة وهي: الحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام، وتأويل الجزئية كالوجه واليدين والقدم والساق ونحو ذلك. والحال الثالث: اثبات ذلك كله من غير تكييف ولا تشبيه جرياً على منوال السلف، وهي طريقته في الإبانة التي صنفها آخراً وشرحها الباقلاني ونقلها ابن عساكر وهي التي مال إليها الباقلاني وإمام الحرمين وغيرهما من أئمة الأصحاب المتقدمين في أواخر أقوالهم والله أعلم.

واختلف في وفاته على أقوال فقال الاستاذ ابن فورك، والحافظ أبو يعقوب إسحاق بن إبراهيم القراب، وأبو محمد بن حزم: أنه مات سنة أربع وعشرين وثلاثمائة. وقال غيرهم: سنة ثلاثين، وقيل: سنة نيف وثلاثين، وقيل: سنة عشرين، والأوّل أشهر. **قلت:** وصححه ابن عساكر.

وأما الإمام أبو منصور الماتريدي؟ فهو محمد بن محمد بن محمود الحنفي المتكلم وماتريد ويقال: ماتريت بالمثناة الفوقية بدل الدال في آخره محلة بسمرقند أو قرية بها، ويلقب بإمام الهدى، وترجمه الإمام المحدث محيي الدين أبو محمد عبد القادر بن محمد بن محمد بن نصر الله بن سالم بن أبي الوفا القرشي الحنفي في الطبقات المسمى بالجواهر المضيئة، والإمام مجد الدين أبو الندى إسماعيل بن إبراهيم بن محمد بن علي بن موسى الكناني البلبيسي القاهري الحنفي في كتاب الأنساب. كل منهما على الاختصار. وكذا يوجد بعض أحواله في انتساب كتب المذهب، وحاصل ما ذكروه أنه كان إماماً جليلاً مناضلاً عن الدين موطداً لعقائد أهل السنّة قطع المعتزلة وذوي البدع في مناظراتهم وخصمهم في محاوراتهم حتى أسكتهم، تخرج بالإمام أبي نصر العياضي، وكان يقال له إمام الهدى، وله مصنفات منها: كتاب التوحيد، وكتاب المقالات، وكتاب رّد

أوائل الأدلة للكعبي، وكتاب بيان وهمُ المعتزلة، وكتاب تأويلات القرآن وهو كتاب لا يوازيه فيه كتاب، بل لا يدانيه شيء من تصنيف من سبقه في ذلك الفن، وله غير ذلك. وكانت وفاته سنة ثلاث وثلاثين وثلاثمائة بعد وفاة أبي الحسن الأشعري بقليل، وقبره بسمرقند. كذا وجد بخط الحافظ قطب الدين عبد الكريم بن المنير الحلبي الحنفي. ووجدت في بعض المجاميع بزيادة محمد بعد محمود وبالأنصاري في نسبه، فإن صح ذلك فلا ريب فيه، فإنه ناصر السّنة وقامع البدعة ومحيي الشريعة، كما أن كنيته تدل على ذلك أيضاً. ووجدت في كلام بعض الأجّلاء من شيوخ الطريقة أنه كان مهدي هذه الأمة في وقته.

ومن شيوخه: الإمام أبو بكر أحمد بن إسحاق بن صالح الجوزجاني صاحب الفرق والتمييز، وأما شيخه المذكور أبو نصر العياضي الذي تخرج به هو أحمد بن العباس بن الحسين بن جبلة بن غالب بن جابر بن نوفل بن عياض بن يحيى بن قيس بن سعد بن عبادة الأنصاري الفقيه السمرقندي ذكره الادريسي في تاريخ سمرقند، وقال: كان من أهل العلم والجهاد ولم يكن أحد يضاهيه لعلمه وورعه وجلادته وشهامته إلى أن استشهد. خلّف أربعين رجلاً من أصحابه كانوا من أقران أبي منصور الماتريدي، وله ولدان فقيهان فاضلان: أبو بكر محمد وأبو أحمد، ومن مشايخ الماتريدي نصير بن يحيى البلخي ويقال: نصر بكرامات سنة ثمان وستين ومائتين. ومن مشايخ الماتريدي محمد بن مقاتل الرازي قاضي الري ترجمه الذهبي في الميزان، وقال: حدث عن وكيع وطبقته، وقد تقدم ذكره في الباب السادس من كتاب العلم في قصة دخول حاتم الأصم عليه، فأما أبو بكر الجوزجاني، وأبو نصر العياضي، ونصير بن يحيى فكلهم تفقهوا على الإمام أبي سليمان موسى بن سليمان الجوزجاني، وهو على الإمامين أبي يوسف، ومحمد بن الحسن، وتفقه محمد بن مقاتل ونصير بن يحيى أيضاً على الإمامين أبي مطيع الحكم بن عبدالله البلخي، وأبي مقاتل حفص بن مسلم السمرقندي، وأخذ محمد بن مقاتل أيضاً عن محمد بن الحسن أربعتهم عن الإمام أبي حنيفة.

قال ابن البياضي من علمائنا: وليس الماتريدي من أتباع الأشعري لكونه أوّل من أظهر مذهب أهل السنة كما ظن، لأن الماتريدي مفصل لمذهب الإمام أبي حنيفة وأصحابه المظهرين قبل الأشعري مذهب أهل السنّة، فلا يخلو زمان من القائمين بنصرة الدين وإظهاره كما في التبصرة النسفية، وكيف لا وقد سبقه أيضاً في ذلك الإمام أبو محمد عبدالله بن سعيد القطان، وله قواعد وكتب وأصحاب ومخالفات للحنفية لا تبلغ عشر مسائل كما في سير الظهيرية، والإمام أبو العباس أحمد بن إبراهيم القلانسي الرازي، وله أيضاً قواعد وكتب وأصحاب، وألف الإمام ابن فورك كتاب اختلاف الشيخين القلانسي والأشعري كما في التبصرة النسفية اهـ.

قلت: أما عبد الله بن سعيد القطان، فهو أبو محمد المعروف بابن كلاب بالضم والتشديد، ويقال فيه عبد الله بن محمد أيضاً أحد الأئمة المتكلمين، ووفاته بعد الأربعين ومائتين فيما يظهر ذكره أبو عاصم العبادي الشافعي في طبقة أبي بكر الصيرفي، وابن النجار في تاريخ بغداد، وذكر

بينه وبين عباد بن سليان مناظرة. وعباد بن سليان هذا من رؤوس المعتزلة، وابن كلاب من أئمة السنّة كان يقول: إن صفات الذات ليست هي الذات ولا غيرها، ثم زاد على سائر أهل السنّة، فذهب كعباد بن سليان ان كلامه تعالى لا يتصف بالأمر والنهي والخبر في الآزال لحدوث هذه الأمور وقدم الكلام النفسي، وإنما يتصف بذلك فيما لا يزال فالزمهما أئمتنا أن يكون القدر المشترك موجوداً بغير واحد من خصوصياته، فهذه هي مقالة ابن كـلاَّب التي ألزما أصحابنا وجود الجنس دون النوع وهو غير معقول. وكان عباد ينسبه للكفر لعله لتلك المقالة، أو لأن المعتزلة بأسرهم يقولون للصفاتية أعني مثبتي الصفات: لقد كفرت النصارى بثلاث وكفرتم بسبع، وهو تشنيع من سفهاء المعتزلة على الصفاتية. ما كفرت الصفاتية ولا أشركت وإنما وحدت وأثبتت صفات قديم واحد بخلاف النصارى، فإنهم أثبتوا قدماء فأنَّى يستويان أو يتقاربان. وقد ذكره والد الفخر الرازي في آخر كتاب **(غاية المرام في علم الكلام)** فقال: ومن متكلمي أهل السنة في أيام المأمون عبدالله بن سعيد التميمي الذي ذم المعتزلة في مجلس المأمون وفضحهم ببيانه، وهو أخو يحيى بن سعيد القطان صاحب الجرح والتعديل اهـ.

قال التاج السبكي: وكشفت عن يحيى بن سعيد القطان هل له أخ أسمه عبد الله فلم أتحقق إلى الآن شيئا، وإن تحققت شيئاً ألحقته إن شاء الله.

قلـت: الرجل معروف بابن كلاب، واسمه عبد الله، واختلف في اسم أبيه على قولين: محمد أو سعيد. وظاهر سياق أئمة النسب أن كلاباً إسم جدّ له أو لقب جدّ له، وإن كان سبق في أوّل الترجمة خلاف ذلك، فإنه مبني على غير مشهور. ويحيى بن سعيد القطان جدّه فروخ وهو من موالي تميم، ولم أر من ذكر له أخاً إسمه عبد الله. ولم يأت بهذه الغريبة إلا والد الفخر فيحتاج إلى متابعة قوية والله أعلم.

وأما أبو العباس القلانسي؛ فإنه من طبقة ابن فورك، بل من طبقة أصحابه، فكيف يصح قوله وقد سبقه أي الاشعري كما في التبصرة النسفية، والذي يظهر أن صاحب المقالات إنما هو والده أبو إسحاق ابراهيم بن عبد الله القلانسي وهو أيضاً في الطبقة الثانية من أصحاب أبي الحسن الأشعري معاصر لابن فورك، ولا بد من التأمل والنظر في هذا المقام، والله أعلم.

الفصل الثاني

إذا أطلق أهل السنة والجماعة فالمراد بهم الأشاعرة والماتريدية:

قال الخيالي في حاشيته على شرح العقائد: الأشاعرة هم أهل السنة والجماعة. هذا هو المشهور في ديار خراسان والعراق والشام وأكثر الأقطار وفي ديار ما وراء النهر. يطلق ذلك على الماتريديـة أصحاب الإمام أبي منصور، وبين الطائفتين إختلاف في بعض المسائل كمسألة التكوين وغيرها اهـ.

وقال الكستلي في حاشيته عليه: المشهور من أهل السنّة في ديار خراسان والعراق والشـام وأكثر

الاقطار هم الاشاعرة أصحاب أبي الحسن الأشعري، أوّل من خالف أبا علي الجبائي، ورجع عن مذهبه إلى السنة أي طريق النبي ﷺ والجماعة أي طريقة الصحابة رضي الله عنهم، وفي ديار ما وراء النهر الماتريدية أصحاب أبي منصور الماتريدي تلميذ أبي نصر العياضي تلميذ أبي بكر الجوزجاني صاحب أبي سليمان الجوزجاني، صاحب محمد بن الحسن، صاحب الإمام أبي حنيفة. وبين الطائفتين اختلاف في بعض الأصول كمسألة التكوين، ومسألة الاستثناء في الإيمان، ومسألة إيمان المقلد والمحققون من الفريقين لا ينسب أحدهما الآخر إلى البدعة والضلالة اهـ.

وقال ابن السبكي في شرح عقيدة ابن الحاجب: اعلم أن أهل السنّة والجماعة كلهم قد اتفقوا على معتقد واحد فيما يجب ويجوز ويستحيل، وإن اختلفوا في الطرق والمبادىء الموصلة لذلك، أو في لمية ما هنالك. وبالجملة؛ فهم بالاستقراء ثلاث طوائف.

الأولى: أهل الحديث ومعتمد مبادئهم الأدلة السمعية أعني الكتاب والسنة والإجماع.

الثانية: أهل النظر العقلي والصناعة الفكرية وهم الأشعرية، والحنفية، وشيخ الأشعرية أبو الحسن الأشعري. وشيخ الحنفية أبو منصور الماتريدي، وهم متفقون في المبادىء العقلية في كل مطلب يتوقف السمع عليه، وفي المبادىء السمعية فيما يدرك العقل جوازه فقط والعقلية والسمعية في غيرها. واتفقوا في جميع المطالب الاعتقادية إلا في مسألة التكوين ومسألة التقليد.

الثالثة: أهل الوجدان والكشف، وهم الصوفية ومبادئهم مبادىء أهل النظر والحديث في البداية والكشف والإلهام في النهاية اهـ.

وليعلم أن كلاً من الإمامين أبي الحسن وأبي منصور رضي الله عنهما وجزاهما عن الإسلام خيراً لم يبدعا من عندهما رأياً ولم يشتقا مذهباً إنما هما مقرران لمذاهب السلف مناضلان عما كانت عليه أصحاب رسول الله ﷺ، فأحدهما قام بنصرة نصوص مذهب الشافعي وما دلت عليه، والثاني قام بنصرة نصوص مذهب أبي حنيفة وما دلت عليه، وناظر كل منهما ذوي البدع والضلالات حتى انقطعوا وولوا منهزمين. وهذا في الحقيقة هو أصل الجهاد الحقيقي الذي تقدمت الإشارة إليه، فالإنتساب اليهما إنما هو باعتبار أن كلاً منهما عقد على طريق السلف نطاقاً وتمسك وأقام الحجج والبراهين عليه، فصار المقتدى به في تلك المسائل والدلائل يسمى أشعرياً وماتريدياً. وذكر العز بن عبد السلام أن عقيدة الأشعري أجمع عليها الشافعية والمالكية والحنفية وفضلاء الحنابلة، ووافقه على ذلك من أهل عصره شيخ المالكية في زمانه أبو عمرو بن الحاجب، وشيخ الحنفية جمال الدين الحصيري، وأقره على ذلك التقي السبكي فيما نقله عنه ولده التاج. وفي كلام عبد الله الميورقي المتقدم بذكره ما نصه: أهل السنة من المالكية والشافعية وأكثر الحنفية بلسان أبي الحسن الاشعري يناضلون وبحجته يحتجون، ثم قال: ولم يكن أبو الحسن أوّل متكلم بلسان أهل السنّة إنما جرى على سنن غيره أو على نصرة مذهب معروف، فزاد المذهب حجة وبياناً ولم يبتدع مقالة اخترعها ولا مذهباً انفرد به. ألا ترى أن مذهب أهل المدينة نسب إلى مالك ومن كان على مذهب أهل المدينة يقال له مالكي، ومالك إنما جرى على سنن من كان

قبله، وكان كثير الاتباع لهم إلا أنه لما زاد المذهب بياناً وبسطاً عزي إليه، كذلك أبو الحسن الأشعري لا فرق ليس له في مذهب السلف أكثر من بسطه وشرحه وتواليفه في نصرته، ثم عدد خلقاً من أئمة المالكية كانوا يناضلون عن مذهب الأشعري ويبدعون من خالفه اهـ.

قال التاج: المالكية أخص الناس بالأشعري إذ لا نحفظ مالكياً غير أشعري ويحفظ من غيرهم طوائف جنحوا إما إلى اعتزال أو إلى تشبيه، وإن كان من جنح إلى هذين من رعاع الفرق. وذكر ابن عساكر في التبيين أبا العباس الحنفي يعرف بقاضي العسكر، ووصفه بأنه من أئمة أصحاب الحنفية، ومن المتقدمين في علم الكلام، وحكى عنه جملة من كلامه، فمن قوله: وجدت لأبي الحسن الأشعري كتباً كثيرة في هذا الفن يعني أصول الدين وهو قريب من مائتي كتاب، والموجز الكبير يأتي على عامة ما في كتبه. وقد صنف الأشعري كتاباً كبيراً لتصحيح مذهب المعتزلة فإنه كان يعتقد مذهبهم، ثم بيَّن الله ضلالتهم فبان عما اعتقده من مذهبهم، وصنف كتاباً ناقضاً لما صنف للمعتزلة، وقد أخذ عامة أصحاب الشافعي بما استقر عليه مذهب أبي الحسن. وصنف أصحاب الشافعي كتباً كثيرة على وفق ما ذهب إليه الأشعري إلاَّ أن بعض أصحابنا من أهل السنّة والجماعة خطأ أبا الحسن في بعض المسائل مثل قوله: التكوين والمكون واحد ونحوها. فمن وقف على المسائل التي أخطأ فيها أبو الحسن وعرف خطأه فلا بأس له بالنظر في كتبه، فقد أمسك كتبه كثير من أصحابنا من أهل السنّة والجماعة ونظروا فيها.

ذكر البحث عن تحقيق ذلك:

قال التاج السبكي: سمعت الشيخ الإمام الوالد يقول: ما تضمنته عقيدة الطحاوي هو ما يعتقده الأشعري لا يخالف إلا في ثلاث مسائل اهـ.

قلت: وكانت وفاة الطحاوي بمصر في سنة إحدى وثلاثين وثلاثمائة، فهو معاصر لأبي الحسن الأشعري وأبي منصور الماتريدي.

ثم قال التاج السبكي: وأنا أعلم أن المالكية كلهم أشاعرة لا استثني أحداً والشافعية غالبهم أشاعرة لا استثني إلا من لحق منهم بتجسيم أو اعتزال ممن لا يعبأ الله به، والحنفية أكثرهم أشاعرة أعني يعتقدون عقيدة الأشعري لا يخرج منهم إلا من لحق منهم بالمعتزلة،
والحنابلة أكثر فضلاء متقدميهم أشاعرة لا يخرج منهم إلا من لحق بأهل التجسيم وهم في هذه الفرقة من الحنابلة أكثر من غيرهم، وقد تأملت عقيدة أبي جعفر الطحاوي فوجدت الأمر على ما قال الشيخ الإمام الوالد، وعقيدة الطحاوي زعم أنها الذي عليه أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد، ثم تصفحت كتب الحنفية فوجدت جميع المسائل التي بيننا وبينهم خلاف فيها ثلاث عشرة مسألة منها معنوي ست مسائل والباقي لفظي، وتلك الست المعنوية لا تقتضي مخالفتهم لنا ولا مخالفتنا لهم منها تكفيراً ولا تبديعاً. صرح بذلك الاستاذ أبو منصور البغدادي وغيره من أئمتنا وأئمتهم وهو غني عن التصريح لوضوحه، ومن كلام الحافظ الذهبي الأصحاب كلهم مع اختلافهم في بعض المسائل كلهم أجمعوا على ترك تكفير بعضهم بعضاً مجمعون بخلاف من عداهم من سائر

الطوائف وجميع الفرق، فإنهم حين اختلف بهم مستشنعات الأهواء والطرق كفر بعضهم بعضاً، ورأى تبرئة ممن خالفه فرضاً.

قال التاج السبكي: ثم هذه المسائل الثلاثة عشر لم يثبت جميعها عن الشيخ ولا عن أبي حنيفة رضي الله عنهما، ولكن الكلام بتقدير الصحة. ولي قصيدة نونية جمعت فيها هذه المسائل، وضممت إليها مسائل اختلفت الأشاعرة فيها مع تصويب بعضهم بعضاً في أصول العقيدة ودعواهم أنهم أجمعوا على السنّة، وقد ولع كثير من الناس بحفظ هذه القصيدة لاسيما الحنفية وشرحها من أصحابي الشيخ العلامة نور الدين محمد بن أبي الطيب الشيرازي الشافعي، وهو رجل مقيم في بلاد كيلان ورد علينا دمشق في سنة سبع وخمسين وسبعمائة، وأقام يلازم حلقتي نحو عام ونصف، ولم أر فيمن جاء من العجم في هذا الزمان أفضل منه ولا أدين، وأنا أذكر لك قصيدتي في هذا المكان لتستفيد منها مسائل الخلاف وما اشتملت عليه:

الورد خدك صيغ من إنسان ... أم في الخدود شقائق النعمانِ
والسيف لحظك سُلّ من أجفان ... فسطا كمثل مهند وسنانِ
بالله ما خلقت لحاظك باطلاً ... وسدى تعالى الله عن بطلانِ
وكذاك عقلك لم يركب يا أخي ... عبثاً ويودع داخل الجثمانِ
لكن ليسعد أو ليشقى مؤمن ... أو كافر فبنو الورى صنفانِ

ومنها:

كذب ابن فاعلة يقول بجهله ... الله جسم ليس كالجثمانِ
واعلم بأن الحقّ ما كانت عليه ... صحابة المبعوث من عدنانِ
قد نزّهو الرحمن عن شبه وقد ... دانوا بما قد جاء في القرآنِ
ومضوْا على خيرٍ وما عقدوا ... مجالس في صفات الخالق الدَّيانِ
وأتت على أعقابهم علماؤنا ... غرسوا ثماراً يجتنيها الجاني
كالشافعي ومالك وكأحمد ... وأبي حنيفة والرضى سفيانِ
وكمثل اسحق وداود ومن ... يقفو طرائقهم من الأعيانِ
وأتى أبو الحسن الإمام الأشعري ... مبيناً للحقّ أي بيانِ
ومناضلاً عما عليه أولئك الأ ... سلاف بالتحرير والاتقانِ
ما ان يخالف مالكاً والشافـ ... ـعي وأحمد بن محمد الشيباني
لكن يوافق قولهم ويزيده ... حسناً وتحقيقاً وفضل بيانِ

ومنها:

والكل معتقدون أن الهنا ... متوحد فرد قديم داني
حي عليمٌ قادر متكلم ... عال ولا يعني علو مكانِ
باق له سمع وأبصار يـ ... ـد جميع ما يجري من الإنسانِ

إلى أن قال:

يــــا صـــــاح إن عقيــــدة النعما ... ن والأشعــري حقيقــة الإيمــان
كــلاهمــا والله صــاحب سنــة ... بهــدي نبي الله مقتـــديـــان
لاذا يبــــدع ذا ولا هــــذا وإن ... تحسب سواه وهمت في الحسبان
مـن قـال أن أبـا حنيفـة مبـدعٌ ... رأيـا فـذلـك قـائـل الهذيـان
أو ظــن أن الاشعــري مبــدع ... فلقـد أسـاء وبـاء بـالخسران
كــل إمــام مقتــدي ذو سنّــة ... كـالسيـف مسلـولاً على الشيطـان
والخلـــف بينهما قليـــل أمـــره ... سهــل بلا بــدع ولا كفــران
فيما يقـل مــن المسـائــل عــده ... ويهون عند تطـاعـن الاقـران
ولقــد يــؤول خلافهــا إمــا إلى ... لفـظ كـالاستثنـاء في الإيمـان
وكمنعــه أن السعيــد يضــل أو ... يشقى ونعمة كـافـرٍ خـوّان

الأشعري يقول: أنا مؤمن إن شاء الله، وأبو حنيفة يقول أنا مؤمن حقاً، والأشعري يقول: السعيد من كتب في بطن أمه سعيداً والشقي من كتب في بطن أمه شقياً لا يتبدلان، وأبو حنيفة يقول: قد يكون سعيداً ثم ينقلب والعياذ بالله شقياً وبالعكس، والأشعري يقول: ليس على الكافر نعمة وكل ما يتقلب فيه استدراج، وأبو حنيفة يقول: عليه نعمة ووافقه من الأشاعرة أبو بكر الباقلاني فهو مع الحنفية في هذه، كما الماتريدي معنا في مسألة الاستثناء، ثم ساق في قصيدته هذه المسائل التي عزيت إلى الأشعري، فمنها إنكار الرسالة بعد الموت وهي من الكذب عليه وفي كتبه وكتب أصحابه خلاف ذلك، ثم ذكر مسألة الرضا والإرادة وقال: فاعلم أن المنقول عن أبي حنيفة اتحادهما، وعن الأشعري افتراقهما، وقيل: إن أبا حنيفة لم يقل بالاتحاد فيهما، بل ذلك مكذوب عليه، فعلى هذا انقطع النزاع، وإنما الكلام بتقدير صحة الاتحاد عنده وعند أكثر الأشاعرة على ما يعزى إلى أبي حنيفة من الافتراق. منهم: إمام الحرمين وغيره آخرهم الشيخ محيي الدين النووي رحمه الله تعالى قال: هما شيء واحد، ولكن أنا لا أختار ذلك، والحق عندي أنهما مفترقان كما هو منصوص الشيخ أبي الحسن، ثم ذكر ما نسب إلى الأشعري من عدم صحة إيمان المقلد، وقد أنكر القشيري ذلك في رسالته شكاية أهل السنة وقال: إنه مكذوب عليه ثم قال:

وكـذاك كسـب الأشعـري وأنـه ... صعـب ولكـن قـام بـالبرهـان
من لم يقل بالكسب مال إلى اعتـزا ... لِ أو مقـال الْجَبر ذي الطغيـان

كسب الاشعري كما هو مقرر في مكانه أنه يضطر إليه من ينكر خلق الأفعال وكون العبد مجبراً، والأوّل اعتزال، والثاني جبر، فكل أحد يثبت واسطة لكن يعسر التعبير عنها، وتمثلوا بها بالفرق بين حركة المرتعش والمختار، وقد اضطرب المحققون في تحرير هذه الواسطة والحنفية يسمونها الاختيار، والذي تحرر لنا أن الاختيار والكسب عبارتان عن معبر واحد، ولكن

الأشعري آثر لفظ الكسب على لفظ الاختيار لكونه منطوق القرآن، والقوم آثروا لفظ الاختيار لما فيه من إشعار قدرة العبد، وللقاضي أبي بكر مذهب يزيد على مذهب الأشعري، فلعله رأي القوم. ولإمام الحرمين والغزالي مذهب يزيد على المذهبين جميعاً ويدنو كل الدنوّ من الاعتزال وليس هو هو. ثم قال: وقد عرفناك أن الشيخ الوالد كان يقول: إن عقيدة الطحاوي لم تشتمل إلا على ثلاث، ولكنا نحن جمعنا الثلاث الأخر من كلام القوم. أوّلها: أن الرب تعالى له عندنا أن يعذب الطائعين ويثيب العاصين. كل نعمة منه فضل، وكل نقمة منه عدل، ولا حجر عليه في ملكه ولا داعي له إلى فعله، وعندهم يجب تعذيب العاصي وإثابة المطيع ويمتنع العكس:

ووجوب معرفة الإله الأشعري — يقول ذاك بشرعة الدَّيان
والعقل ليس بحاكِم لكن له الإ — دراك لا حكم على الحيوان
وقضَوْا بأنّ العقلَ يوجبها وفي — كتب الفروع لصحبنا وجهان
وبأن أوصاف الفعال قديمة — ليست بحادثة على الحدثان
وبأن مكتوب المصاحف منزلٌ — عين الكلام لمنزل القرآن
والبعض أنكر ذا فإن يصدق فقد — ذهبت من التعداد مسألتان
هذي ومسألة الإرادة قبلها — أمران فيها قال مكذوبان
وكما انتفى هاذاك عنهم هكذا — عنا انتفى مما يقال اثنان
قالوا وليس بجائز تكليف ما — لا يستطاع فتى من الفتيان
وعليه من أصحابنا شيخ العرا — ق وحجة الإسلام ذو الاتقان

مسألة: تكليف ما لا يطاق وافقهم من أصحابنا الشيخ أبو حامد الاسفرايني شيخ العراقين، وحجة الإسلام الغزالي، وابن دقيق العيد.

قالوا:

وتمتنع الصغائر من نبيـ — ـي للإله وعندنا قولان
والمنع مروي عن الأستاذ والـ — ـقاضي عياض وهو ذو رجحان
وبه أقول وكان مذهب والدي — رفعاً لرتبتهم عن النقصان
والاشعري إمامنا لكننا — في ذا نخالفه بكل لسان

إلى أن قال:

هذا الإمام وقبله الـ — ـقاضي يقولان البقا لحقيقة الرحمٰن
وهما كبير الأشعرية وهو قا — ل بزائد في الذات للإمكان
والشيخ والاستاذ متفقان في — عقد وفي أشياء مختلفان
وكذا ابن فورك الشهيد وحجة إلا — سلام خصما الافك والبُهتان
وابن الخطيب وقوله أن الوجو — د يزيد وهو الاشعري الثاني
والاختلاف في الاسم هل هو والـ — ـمسمّى واحد لا اثنان أو غيران

والأشعرية بينهم خلف إذا ... عدت مسائله على الإنسان
بلغت مئين وكلهم ذو سنة ... أخذت عن المبعوث من عدنان

ومنها:

وكذاك أهل الرأي مع أهل الحد ... يث في الاعتقاد الحق متفقان
ما أن يكفر بعضهم بعضاً ولا ... أزرى عليه وسامه بهوان
إلا الذين بمعزل عنهم فهم ... فيه تنحت عنهم الفئتان
هذا الصواب فلا تظنن غيره ... واعقد عليه بخنصرٍ وبنان

وهي طويلة أوردت منها القدر المذكور مع البيان الإجمالي، وأما التفصيل في المسائل المختلف فيها بين الفريقين، فإنها بلغت خمسين مسألة، وسأذكرها في فصل مختص به. وهذه القصيدة على وزان قصيدة لابن زفيل رجل من الحنابلة وهي ستة آلاف بيت ردّ فيها على الأشعري وغيره من أئمة السنّة. وجعلهم جهمية تارة وكفاراً أخرى، وقد ردّ عليها شيخ الإسلام التقي السبكي في كتاب سماه **(السيف الصقيل)** ونحن نورد منه ما ذكر في مقدمته في الجمل النافعة المفيدة، وما أظن ولده التاج أراد في قصيدته المذكورة:

كذب ابن فاعلة يقول بجهله ... الله جسم ليس كالجسمان

إلا الإشارة إلى هذا الرجل وإن لم يصرح به، وهذا أوّل قصيدة ابن زفيل:

إن كنت كاذبة الذي حدثتني ... فعليك إثمُ الكاذب الفتّان
جهم بن صفوان وشيعته الأولى ... جحدوا صفات الخالق الدَّيان
بل عطلوا منه السموات العلى ... والعرش أخلوه من الرحمٰن
والعبد عندهم فليس بفاعل ... بل فعله كتحرك الرجفان

إلى آخر ما قال. وهذا نص الشيخ تقي الدين السبكي في شرحه على هذه القصيدة لا تشتغل من العلوم إلا بما ينفع. وهو القرآن والسنّة والفقه وأصول الفقه والنحو، وبأخذها عن شيخ سالم العقيدة وبتجنب علم الكلام والحكمة اليونانية والاجتماع بمن هو فاسد العقيدة أو النظر في كلامه، وليس على العقائد أضر من شيئين: علم الكلام والحكمة اليونانية، وهما في الحقيقة علم واحد وهو العلم الإلهي، لكن اليونان طلبوه بمجرد عقولهم، والمتكلمون طلبوه بالعقل والنقل، وافترقوا ثلاث فرق. إحداها: غلب عليها جانب العقل وهم المعتزلة، والثانية: غلب عليها جانب النقل وهم الحشوية. والثالثة: استوى الأمران عندها وهم الأشعرية وجميع الفرق الثلاثة في كلامها مخاطرة إما خطأ في بعضه، وإما سقوط هيبة، والسالم من ذلك كله ما كان عليه الصحابة والتابعون وعموم الناس الباقون على الفطرة السليمة، ولهذا كان الشافعي رضي الله عنه ينهي الناس عن الاشتغال بعلم الكلام ويأمر بالاشتغال في الفقه وهو طريق السلامة، ولو بقي الناس على ما كانوا عليه في زمن الصحابة كان الأولى للعلماء تجنب النظر في علم الكلام جملة، لكن حدثت بدع

أوجبت للعلماء النظر فيه لمقاومة المبتدعين ودفع شبههم عن أن تزيغ بها قلوب المهتدين، والفرقة الأشعرية هم المتوسطون في ذلك وهم الغالبون من الشافعية والمالكية والحنفية وفضلاء الحنابلة وسائر الناس، وأما المعتزلة؛ فكانت لهم دولة في أوائل المائة الثالثة ساعدهم بعض الخلفاء ثم انخذلوا وكفى الله تعالى شرهم، وهاتان الطائفتان الأشعرية والمعتزلة هما المتقاومتان وهما فحولة المتكلمين من أهل الإسلام، والأشعرية أعدلها لأنها بنت أصولها على الكتاب والسنّة والعقل الصحيح. وأما الحكمة اليونانية فالناس مكتفون شرّها لأن أهل الإسلام كلهم يعرفون فسادها ومجانبتها للإسلام. وأما الحشوية فهي طائفة رذيلة جهال ينتسبون إلى أحمد وأحمد مبرأ منهم، وسبب نسبتهم إليه أنه قام في دفع المعتزلة وثبت في المحنة رضي الله عنه، ونقلت عنه كلمات ما فهمها هؤلاء الجهال فاعتقدوا هذا الاعتقاد السيء، وصار المتأخر منهم يتبع المتقدم إلا من عصمة الله تعالى، وما زالوا من حين نبغوا مستذلين ليس لهم رأس ولا من يناظر، وإنما في كل وقت لهم ثورات ويتعلقون ببعض اتباع الدول، ويكفي الله تعالى شرهم وما تعلقوا بأحد إلاَّ وكانت عاقبته إلى سوء وأفسدوا اعتقاد جماعة شذوذ من الشافعية وغيرهم، ولا سيما من بعض المحدثين الذين نقصت عقولهم أو غلب عليها من أضلهم فاعتقدوا انهم يقولون بالحديث ولقد كان أفضل المحدثين بزمانه بدمشق ابن عساكر يمتنع من تحديثهم ولا يمكنهم أن يحضروا بمجلسه، وكان ذلك أيام نور الدين الشهيد، وكانوا مستذلين غاية الذلة، ثم جاء في أواخر المائة السابعة رجل له فضل ذكاء واطلاع ولم يجد شيخاً يهديه وهو على مذهبهم وهو جسور متجرد لتقرير مذهبه ويجد أموراً بعيدة، فبجسارته يلتزمها فقال بقيام الحوادث بذات الرب سبحانه وتعالى، وأن الله سبحانه وتعالى ما زال فاعلاً، وأن التسلسل ليس بمحال فيما مضى كما هو فيما سيأتي. وشق العصا وشوّش عقائد المسلمين وأغرى بينهم، ولم يقتصر على العقائد في علم الكلام حتى تعدّى وقال: إن السفر لزيارة قبر النبي ﷺ معصية، وقال: إن الطلاق الثلاث لا يقع وإن من حلف بطلاق امرأته وحنث لا يقع عليه طلاق، واتفق العلماء على حبسه الحبس الطويل، فحبسه السلطان ومنعه من الكتابة في الحبس وأن لا يدخل عليه بدواة ومات في الحبس، ثم حدث من أصحابه من يشيع عقائده ويعلم مسائله ويلقي ذلك إلى الناس سراً ويكتمه جهراً، فعم الضرر بذلك حتى وقفت في هذا الزمان على قصيدة نحو ستة آلاف بيت يذكر فيها عقائده وعقائد غيره، ويزعم بجهله ان عقائده عقائد أهل الحديث، فوجدت هذه القصيدة تصنيفاً في علم الكلام الذي نهى العلماء من النظر فيه لو كان حقاً، وفي تقرير للعقائد الباطلة فيه وبرع بها وزيادة على ذلك وهي حمل العوام على تكفير كل من سواه وسوى طائفته، فهذه ثلاثة أمور هي مجامع ما تضمنته هذه القصيدة، والأوّل من الثلاثة حرام لأن النهي عن علم الكلام إن كان نهي تنزيه فيما تدعو الحاجة إلى الرد على المبتدعة فيه فهو نهي تحريم فيما لا تدعو الحاجة إليه، فكيف فيما هو باطل، والثاني من العلماء مختلفون في التكفير به، ولم ينته إلى هذا الحد أما مع هذه المبالغة ففي بقاء الخلاف فيه نظر، وأما الثالث فنحن نعلم بالقطع أن هؤلاء الطوائف الثلاثة الشافعية والمالكية والحنفية وموافقيهم من الحنابلة مسلمون وليسوا بكافرين. فالقول بأن جميعهم كفار، وحمل

الناس على ذلك كيف لا يكون كفراً وقد قال ﷺ: «إذا قال المسلم لأخيه يا كافر فقد باء بها أحدهما» ولضرورة أوجبت بأن بعض من كفرهم مسلم، والحديث أقتضى أنه يبوء بها أحدهما، فيكون القائل هو الذي باء بها، ثم حكى ردّ إمام الحرمين على الستجري وأطال في العبارة، وقد اقتصرنا على القدر المذكور لأني لست بصدد بيان اعتقادهم والرد على أقوالهم، وله محل غير هذا، والله أعلم.

الفصل الثالث

في تفصيل ما أجمل آنفاً من ذكر المسائل المختلف فيها بين الأشاعرة والماتريدية ليكون المطالع لها على بصيرة:

أعلم أنه تقدم النقل عن التقي السبكي أن الاختلاف بين الفريقين في ثلاث مسائل فيما استنبطه من عقيدة أبي جعفر الطحاوي، وزاد ولده التاج ثلاثة أخرى استخرجها من كتاب الماتريدية، وزاد غيره سبعة أخرى، وأورد الفاضل عبد الرحيم بن علي الحنفي في كتابه نظم الفرائد وجمع الفوائد أربعين مسألة ببراهينها وحججها، وأطال الكلام فيها جداً، وكذا العلامة ملاَّ علي القاري في شرح الفقه الأكبر، وذكر العلامة ابن البياضي في كتابه إشارات المرام من عبارات الإمام خمسين مسألة، ولنقتصر على إيراد عبارته لاختصارها وجمعها لما تشتت من الأقوال.

قال رحمه الله تعالى: فمن الخلافيات بين جمهور الماتريدية والأشعرية الوجود، والوجود عين الذات في التحقيق، واختاره الأشعري خلافاً لهم، والاسم إذا أريد به المدلول عين المسمى ولا ينقسم كالصفات إلى ما هو عين وإلى ما هو غيره وإلى ما ليس هو ولا غيره، واختاره كثير منهم ويعرف الصانع حق المعرفة، واختاره بعضهم وهو الحق كما في المنائح للآمدي، وصفات الأفعال راجعة إلى صفة ذاتية هي التكوين أي مبدأ الإخراج من العدم إلى الوجود، وليس عين المكون. واختاره الحرث المحاسبي كما في معالم السنن للخطابي، والبقاء هو الوجود المستمر وليس صفة زائدة، واختاره الباقلاني والأستاذ وكثير منهم والسمع بلا جارحة صفة غير العلم وكذا البصر، واختاره إمام الحرمين والرازي وكثير منهم، وليس إدراك الشم والذوق واللمس صفة غير العلم في شأنه تعالى، وليس إحساس الشيء بإحدى الحواس الخمس علماً به بل آلته، والعقل ليس علماً ببعض الضروريات، واختاره كثير منهم ويجب بمجرد العقل في مدة الاستدلال معرفة وجوده تعالى ووحدته وعلمه وقدرته وكلامه وإرادته وحدوث العالم ودلالة المعجزة على صدق الرسول، ويجب تصديقه ويحرم الكفر والتكذيب لأمر البعثة وبلوغ الدعوة، والحسن بمعنى استحقاق المدح والثواب، والقبح بمعنى استحقاق الذم والعقاب على التكذيب عنده إجمالاً عقلياً أي يعلم به حكم الصانع في مدة الاستدلال في هذه العشرة، كما في التوضيح وغيره لا لإيجاب العقل للحسن والقبح ولا مطلقاً كما زعمته المعتزلة. أما كيفية الثواب وكونه بالجنة وكيفية العقاب وكونه بالنار فشرعي، واختار ذلك الإمام القفال الشاشي والصيرفي والحليمي وأبو بكر الفارسي والقاضي أبو حامد وكثير من متقدميهم، كما في القواطع للإمام أبي المظفر السمعاني الشافعي

والكشف الكبير وهو مختار الإمام القلانسى كما في التبصرة البغدادية، ولا يجوز نسخ ما يقبل حسنه أو قبحه السقوط كوجوب الايمان وحرمة الكفر واختاره المذكورون، والقبح والحسن بمعنى الأمر والنهي لحكمة الآمر الناهي، والحسن بمعنى كون الفعل بحيث يدرك بالعقل اشتماله على عاقبة حميدة، والقبح بمعنى كونه يدرك به عدم اشتماله على ذلك لما يتصوّر أن يفعله الله تعالى، لكنه لحكمته لا يفعل ذلك كما في التبصرة والتعديل والتسديد، وكل ما صدر منه تعالى فهو حسن إجماعاً، ويستحيل عقلاً اتصافه تعالى بالجور، وما لا ينبغي فلا يجوز تعذيب المطيع ولا العفو عن الكفر عقلاً لمنافاته للحكمة فيجزم العقل بعدم جوازه كما في التنزيهات، ولا يجوز التكليف بما لا يطاق لعدم القدرة أو الشرط، واختاره الاستاذ أبو إسحاق الاسفرايني كما في التبصرة، وأبو حامد الاسفرايني كما في شرح ابن السبكي لعقيدة أبي منصور، وأفعاله تعالى معلله بالمصالح والحكم تفضلاً على العباد، فلا يلزم الاستكمال ولا وجوب الأصلح، واختاره صاحب المقاصد وفقهاؤهم كما في كاشف الطوالع ولا تؤوّل المتشابهات ويفوّض أمرها إلى الله تعالى مع التنزيه عن إرادة ظواهرها، واختاره مالك والشافعي وابن حنبل والحرث المحاسبي والقطاني والقلانسي كما في التبصرة البغدادية، ولا يسمع الكلام النفسي بل الدال عليه، واختاره الاستاذ ومن تبعه كما في التبصرة لأبي المغين النسفي والنفسي ما ذكره الله عز وجل في الأزل بلا صوت ولا حرف، كما في الارشاد للإمام أبي الحسن الرستغفني وهو مذهب السلف كما في نهاية الاقدام وهو إخبار في الأزل، واختاره الأشعري كما في المنائح وكثير من الأشاعرة كما في الصحائف، والرؤيا نوع مشاهدة للروح قد يشاهد الشيء بحقيقته وقد يشاهده بمثاله كما في التأويلات الماتريدية والتيسير، واختاره مالك والشافعي والاستاذ والغزالي، والدليل النقلي يفيد اليقين عند توارد الادلة على معنى واحد بطرق متعددة وقرائن متضمنة، واختاره صاحب الأبكار والمقاصد وكثير من المتقدمين، والمحبة بمعنى الاستحماد لا مطلق الإرادة فلا يتعلق بغير الطاقة، واختاره كثير منهم، والإستطاعة صالحة للضدين على البدل، واختاره القلانسي وابن شريح البغدادي كما في التبصرة البغدادية وكثير منهم كما في شرح المواقف واختيار العبد مؤثر فالقدرتان المؤثرتان في محلين وهو الكسب لا مقارنة الاختيار بلا تأثير أصلاً واختاره الباقلاني كما في المواقف وهو مذهب السلف كما في المنطوقة للمحقق المرغوي، واختاره الاستاذ أبو اسحاق الاسفرايني وإمام الحرمين في قوله الأخيران اختياره مؤثر في المراد بمعاونة قدرة الله تعالى. ولا تجتمع القدرتان المؤثرتان بالاستقلال ولا يلزم تماثل القدرتين، لأن المماثلة بالمساواة من وجه يقوي المتماثلان فيه، وإن لم يكن من كل وجه ولا يزيد ولا ينقص الإيمان أي التصديق البالغ حق الجزم، واختاره إمام الحرمين والرازي والآمدي والنووي كما في شرح السبكي وغيره وليس مشككاً متفاوت الإفراد قوّة وضعفاً فإنه في التصديق بمعنى العلم وهو شرط للتصديق بالكلام النفسي المعتبر في الإيمان كما في التعديل والمسايرة على ما اختاره الأشعري في رواية الباقلاني وكثير منهم كما في المسايرة وغيره، والتفاوت في العصر الأوّل بزيادة المؤمن به وبعده بحسب الكيفيات من الأشراف واستدامة الثمرات، ويعتمد إيمان النائي عن العمران تقليداً

للمخبر، واختاره مالك والشافعي وابن حنبل والقطاني والمحاسبي والكرابيسي والقلانسي كما في التبصرة البغدادية، ولا استثناء في الإيمان بوجود اعتبار الحال لإيهامه الشك ولو باعتبار المآل، واختاره الباقلاني وابن مجاهد كما في التبصرة البغدادية، والشقي في الحال قد يسعد واختاره الباقلاني كما في شرح السبكي. وينعم الكافر في الدنيا لكونها نعمة في الحال وتقبل توبة اليأس واختاره كثير منهم كما في شرح المقاصد، والأنبياء معصومون عن الصغائر قصداً وعن الكبائر قطعاً واختاره الاستاذ. قال النووي: وهو مذهب المحققين من المتكلمين والمحدثين والذكورة شرط النبوّة، واختاره كثير منهم والمجتهد يخطىء ويصيب، والحق عند الله واحد واختاره المحاسبي والقطاني والاستاذ أبو إسحاق وعبد القاهر البغدادي وكثير منهم كما في الكشف الكبير، وتصح إمامة المفضول واختاره الباقلاني وكثير منهم كما في المواقف، وبالموت يحصل الخروج للروح والازهاق لا قطع البقاء فهو وجودي كما في التبصرة النسفية واختاره القلانسي كما في التبصرة البغدادية. والاعراض لا تعاد واختاره القلانسي وهو أحد الروايتين عن الأشعري كما في المواقف. فهذه خمسون مسألة خلافية في التفاريع الكلامية ذهب إليه جمهور الماتريدية وخالفهم فيه جمهور الأشاعرة. كل ذلك مأخوذ من كلام الإمام أبي حنيفة ومستفادها منه إما من العبارة أو الإشارة أو الدلالة أو الاقتضاء أو مفهوم المخالفة فإنه يعتبر أكثرها في الرواية، والله أعلم.

الفصل الرابع

هذه المسائل التي تلقاها الإمامان الأشعري والماتريدي هي أصول الأئمة رحمهم الله تعالى فالأشعري بنى كتبه على مسائل من مذهب الإمامين مالك والشافعي أخذ ذلك بوسائط فأيّدها وهذّبها، والماتريدي كذلك أخذها من نصوص الإمام أبي حنيفة وهي في خمسة كتب: الفقه الأكبر، والرسالة، والفقه الأبسط، وكتاب العلم والمتعلم، والوصيــة نسبت إلى الإمام، واختلف في ذلك كثيراً فمنهم من ينكر عزوها إلى الإمام مطلقاً وأنها ليست من عمله، ومنهم من ينسبها إلى محمد بن يوسف النجاري المكنّى بأبي حنيفة، وهذا قول المعتزلة لما فيها من إبطال نصوصهم الزائغة وادعائهم كون الإمام منهم كما في المناقب الكردرية، وهذا كذب منهم على الإمام، فإنه رضي الله عنه وصاحباه أوّل من تكلم في أصول الدين وأتقنها بقواطع البراهين على رأس المائة الأولى، ففي التبصرة البغدادية أوّل متكلمي أهل السنة من الفقهاء أبو حنيفة ألف فيه الفقه الأكبر والرسالة في نصرة أهل السنة، وقد ناظر فرقة الخوارج والشيعة والقدرية والدهرية، وكانت دعاتهم بالبصرة فسافر إليها نيفاً وعشرين مرة، وفضّهم بالأدلة الباهرة، وبلغ في الكلام إلى أنه كان المشار إليه بين الأنام واقتفى به تلامذته الأعلام اهـ.

وفي مناقب الكردري عن خالد بن زيد العمري أنه كان أبو حنيفة، وأبو يوسف، ومحمد، وزفر، وحماد بن أبي حنيفة قد خصموا بالكلام الناس أي الزموا المخالفين وهم أئمة العلم، وعن الإمام أبي عبد الله الصيمري أن الإمام أبا حنيفة كان متكلم هذه الأمة في زمانه وفقيهم في الحلال

والحرام، وقد علم مما تقدم أن هذه الكتب من تأليف الإمام نفسه، والصحيح أن هذه المسائل المذكورة في هذا الكتب من أمالي الإمام التي أملاها على أصحابه كحماد، وأبي يوسف، وأبي مطيع الحكم بن عبد الله البلخي، وأبي مقاتل حفص بن مسلم السمرقندي، فمنهم الذين قاموا بجمعها، وتلقاها عنهم جماعة من الائمة كإسماعيل بن حماد، ومحمد بن مقاتل الرازي، ومحمد بن سماعة، ونصير بن يحيى البلخي، وشداد بن الحكم وغيرهم إلى ان وصلت بالإسناد الصحيح إلى الإمام أبي منصور الماتريدي، فمن عزاهن إلى الامام صح لكون تلك المسائل من إملائه، ومن عزاهن إلى أبي مطيع البلخي أو غيره ممن هو في طبقته أو ممن هو بعدهم صح لكونها من جمعه، ونظير ذلك المسند المنسوب للإمام الشافعي، فإنه من تخرج أبي عمر ومحمد بن جعفر بن محمد بن مطر النيسابوري لأبي العباس الأصم من أصول الشافعي، ونحن نذكر لك من نقل من هذه الكتب واعتمد عليها، فمن ذلك فخر الإسلام علي بن محمد البزدوي قد ذكر في أوّل أصوله جملة من الفقه الأكبر وكتاب العالم والرسالة، وذكر بعض مسائل الكتب المذكورة في كل من شروح الكافي لحسام الدين السغناقي، والشامل للقوّام الاتقاني، والشافي لجلال الدين الكولاني، وبيان الأصول للقوّام السكاكي، والبرهانْ للنجاري، والكشف لعلاء الدين النجاري، والتقرير لكمال الدين البابرتي، وذكرت الرسالة بتمامها في أواخر خزانة الأكمل للهمداني، وذكرها الإمام الناطفي في الأجناس، وذكر كثير من مسائل كتاب العالم في المناقب للإمام نجم الدين النسفي، وللخوارزمي، والكشف لأبي محمد الحارثي الحافظ، وبعضها في نكاح أهل الكتاب في المحيط البرهاني، وذكر بعض مسائل الفقه الأكبر شيخ الإسلام محمد بن إلياس في فتاويه وابن الهمام في المسايرة، وذكر بعض مسائل الفقه الأبسط الإمام أبو المعين النسفي في التبصرة في فصل التقليد وغيره، ونور الدين البخاري في الكفاية في فصل التنزيه، وحافظ الدين النسفي في الاعتماد شرح العمدة، وكشف المنار والناطفي في الأجناس، والقاضي أبو العلاء الصاعدي في كتاب الاعتقاد، وأبو شجاع الناصري في البرهان الساطع شرح عقائد الطحاوي، وأبو المحاسن محمود القونوي في شرحها أيضاً، وشرحه الفقيه عطاء بن علي الجوزجاني شرحاً نفيساً، وذكر الوصية بتمامها الإمام صارم المصري في نظم الجمان. ومن المتأخرين القاضي تقي الدين التميمي في الطبقات السنية، والقاضي أبو الفضل محمد بن الشحنة الحلبي في أوائل شرح الهداية، وذكر بعض مسائلها ابن الهمام في المسايرة، وشرحها الشيخ أكمل الدين البابرتي، فقد ذكر جملاً من مسائل الكتب الخمسة منقولاً عنها في نحو ثلاثين كتاباً من كتب الأئمة، وهذا القدر كاف في تلقي الأمة لها بالقبول، والله أعلم.

الفصل الخامس

قال السبكي في شرح عقيدة ابن الحاجب: أعلم أن لكل علم موضوعاً ومبادىء ومسائل. إذ بها تنوعت العلوم وتمايزت في الفهوم، ثم من المعلوم أن الناظرين في هذا الشأن. أعني علم

التوحيد . والباحثين عنه على قسمين، فمنهم من نظر نظراً عاماً في المعلوم من حيث هو معلوم، وإن كان المقصود أولاً بالذات العلم بواجب الوجود، ومنهم من نظر نظراً خاصاً وذلك فيما يجب لله ويستحيل عليه ويجوز في أفعاله وما يوصل إلى ذلك إجمالاً وتفصيلاً، والعلم الحاصل من الأول هو المسمى بعلم الكلام، والثاني يسمى بعلم العقائد وهذا مندرج تحت الأوّل إندراج الأخص تحت الأعم، ولذلك كانت المطالب التي تحصل من الأوّل أكثر لشمولها لشؤون الواجب وأحوال الممكن، ولذلك حدّ هذا العلم بأنه الباحث عن أحوال الواجب وأحوال الممكنات من حيث المبدأ والمعاد وما يعم قصدا للتحقيق، وأما الثاني: فلا يحصل منه إلا ما عبدنا باعتقاده فقط كما في هذه العقيدة يعني عقيدة ابن الحاجب والنسفية واللمع وغيرها، ويدل على هذا ما اقتصر عليه من ينكر طريق الكلام كما هو طريق الفقهاء والمحدثين وغيرهم حيث اقتصروا على تحصيل العقائد من غير نظر في العالم بنظر المتكلم، بل اقتصروا على المبادىء السمعية وما قرب من المبادىء العقلية، ولذلك يحد هذا العلم بأنه العلم بالأحكام الشرعية الاعتقادية عن قاطع عقلي أو سمعي أو وجداني، فعن قاطع يخرج التقليد وعقلي يدخل المتكلم وسمعي يدخل المحدث ووجداني يدخل الصوفي، وما حدّ به المحقق سعد الدين الكلام حيث قال: الكلام هو العلم بالعقائد الدينية عن أدلتها اليقينية، فحدّ له باعتبار المقصود منه، إلاّ فهو مشكل لإمكان ورود منع الجميع، وإذا تقرر هذا فنقول: لا يكفي في معرفة موضوع هذا العلم أعني علم العقائد ومسائله ومبادئه معرفة موضوع الكلام ومسائله ومبادئه، فلا بدّ من التعرض لذلك بخصوصه، فموضوع علم العقائد ذات الواجب إذ الناظر في علم العقائد يبحث عن لواحق الواجب الذاتية أعني صفاته وأفعاله، وكل ما يبحث في علم عن لواحقه الذاتية فهو موضوع لذلك العلم لا يقال موضوع العلم لا يتبين وجوده في ذلك العلم، بل في علم آخر، ومن المعلوم أن العلم بوجود الصانع يتبين في هذا العلم فكيف يكون هذا موضوعه لأنّا نقول: نمنع أن موضوع كل علم إنما يتبين وجوده في غيره ولئن سلمنا ذلك فنمنع أن صانع العالم يتبين وجوده في هذا العلم بل وجوده بديهي، والمذكور إنما هو على جهة التنبيه قال تعالى: ﴿أفي الله شَكٌ﴾ [إبراهيم: ١٠] وبهذا قال جماعة من المحققين كابن البناء في مراسيمه، أو أنه مبين في علم آخر وهو علم الكلام الذي هو أوسع وأشمل. كما نبهنا عليه. وأما مسائله؛ فكل ما جعل الشرع العلم به إيماناً والجهل به كفراً وابتداعاً، وأما مبادئه فالقواطع العقلية والسمعية والإدراكات الوجدانية والحسية.

الفصل السادس

أعلم أنه قد اصطلح أهل هذا الفن على ألفاظ فيما بينهم، فلا بدَّ في ابتداء التعليم من تعلمها، ولنذكر هنا مشاهيرها.

فمنها: العالم وهو ما نصب علماً على العلم بصانعه مأخوذ من العلم بمعنى العلامة، فمن ثم تعددت العوالم فيقال: عالم الانسان وعالم الجن وعالم الملائكة وغيرهم، كما نبه عليه صاحب الكشاف، ولما كان منشأ التسمية في الجميع العلامة، وكانت في مجموع العوالم أجلى وأوضح خص

المتكلمون العالم بجملته بما سوى واجب الوجود تغليباً واقتصاراً لأنه تعالى يعلم به من حيث أسماؤه وصفاته، وينقسم العالم أيضاً على قسمين كبير وهو الفلك وما حواه من جوهر وعرض، وصغير وهو الإنسان لأنه مخلوق على هيئة العالم الكبير، وأوجد الله فيه كل ما أوجده في العالم الكبير.

ومنها: الجوهر وهو ممكن قائم بنفسه هذا عند المتكلمين، وينقسم إلى قسمين فرد وهو ما لا ينقسم حساً ولا وهماً ولا عقلاً، وجسم وأقل ما تركب منه الجسم جوهران، وقيل: أن الجوهر ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع، وهو منحصر في خمسة هيولي وصورة وجسم ونفس وعقل، لأنه إما أن يكون مجرداً أو لا، والأوّل ما لا يتعلق بالبدن تعلق تدبير وتصرف أو يتعلق والأوّل العقل، والثاني النفس وغير المجرد إما مركب أو لا والأوّل الجسم والثاني اما حال أو محل الأول الصورة، والثاني الهيولي وتسمى الحقيقة، فالجوهر ينقسم إلى بسيط روحاني كالعقول والنفوس المجردة، وإلى بسيط جسماني كالعناصر وإلى مركب في العقل دون الخارج كالماهيات الجوهرية المركبة من الجنس والفصل، وإلى مركب منهما كالمولدات والممكن ما لا يقتضي وجوداً ولا عدماً لذاته، والممكن بالذات ما يقتضي لذاته عدمه، والقائم بنفسه هو ما يكون تحيزه بنفسه غير تابع في تحيزه لتحيز شيء آخر، وقد يقال: القائم بنفسه ما استغنى بذاته عن محل يقوم به.

ومنها: العرض وهو في مقابلة الجوهر هو الممكن القائم بغيره، ومعنى القائم بالغير هو أن يكون تابعاً في تحيزه لتحيز غيره، ومن ثم امتنع قيام العرض بالعرض عند المتكلم، وقد يقال: القيام بالغير هو الاختصاص الناعت، وهذا التعريف أولى لشموله قيام الصفات الازلية دون الأوّل إذا هو مختص بالمحدث الجسماني، والعرض ينقسم عند المتكلمين إلى أحد وعشرين نوعاً، وعند بعضهم ثلاثة وعشرين أو أربعة وعشرين على خلاف في ذلك يراجع في محله.

الفصل السابع

اعلم أن الكتب الموضوعة في هذا الفن الذي هو علم العقائد على قسمين: منهم من يخليها من ذكر الأدلة بالكلية كما فعل النسفي وابن الحاجب والمصنف في هذه العقيدة المختصرة المذكورة هنا، وكذا في الأربعين له والعز بن عبد السلام وغيرهم، ومنهم من يقتضب الأدلة اقتضاباً كما فعل إمام الحرمين في اللمع، وابن القشيري في التذكرة الشرقية، والمصنف في الرسالة القدسية وهي التي بعد هذه المختصرة وغيرهم، والأوّلون ذكروا المعتقدات وأهملوها من الأدلة ونبهوا على أنه لا بد من تحصيلها بالقاطع وتركوها قابلة للجميع، حتى يمكن تبينها بأي طريق من الطرق الثلاثة التي هي طريقة أهل الحديث وطريقة أهل النظر الشاملة للأشاعرة والماتريدية وطريقة أهل التصوّف. وهذه العقيدة المختصرة التي قدمها المصنف في هذا الكتاب وأهمل فيها الأدلة بالكلية تعريضاً بذلك، فلنشرحها على الطرق الثلاث بحسب الامكان، ولكن فلتعلم أن الوجدان الإلهامي حصول العلم به قاصر على واجده فلا يمكن تعليمه، ولكن ننبه عليه لمن كان له

قلب أو ألقى السمع وهو شهيد، ومن أجل أن هذه العقيدة على مذهب أهل السنّة والجماعة نقتصر على ما بينهم من المتفق فيه والمختلف، ولا نتعرض لخلاف غيرهم إذ هم خارجون عن الجماعة ولأن ذكرهم يمنع المقتصر ويشوش على المقتصد، وبه تمت المقدمة بما فيها.

ولنرجع إلى المقصود من كلام المصنف ونقول: قال الحافظ أبو القاسم بن عساكر في كتاب التبيين: سمعت الشيخ الفقيه الإمام سعد بن علي بن أبي القاسم ابن أبي هريرة الاسفرايني الصوفي الشافعي بدمشق قال: سمعت الإمام الأوحد زين القراء جمال الحرم أبا الفتح عامر بن نجا بن عامر الساري بمكة حرسها الله تعالى يقول: دخلت المسجد الحرام يوم الأحد فيما بين الظهر والعصر الرابع عشر من شوّال سنة خمس وأربعين وخمسمائة، وكان في نوع تكسر ودوران رأس بحيث أن لا أقدر أن أقف أو أجلس لشدة ما فيَّ، فكنت أطلب موضعاً أستريح فيه ساعة على جنبي، فرأيت باب بيت الجماعة للرباط الرامشتي عند باب العروة مفتوحاً فقصدته ودخلت فيه ووقعت على جنبي الأيمن بحذاء الكعبة المشرفة مفترشاً يدي تحت خدي لكيلا يأخذني النوم فتنقض طهارتي، فإذا رجل من أهل البدعة معروف بها جاء ونشر مصلاه على باب ذلك البيت، وأخرج لويحاً من جيبه أظنه كان من الحجرة وعليه كتابة فقبّله ووضعه بين يديه وصلى صلاة طويلة مرسلاً يديه فيها على عادتهم، وكان يسجد على ذلك اللويح في كل مرة، وإذا فرغ من صلاته سجد عليه وأطال فيه، وكان يمعك خده من الجانبين عليه ويتضرع في الدعاء، ثم رفع رأسه وقبله ووضعه على عينيه، ثم قبله ثانياً وأدخله في جيبه كما كان. قال: فلما رأيت ذلك كرهته واستوحشت ذلك وقلت في نفسي: ليت كان رسول الله ﷺ حياً فيما بيننا ليخرجهم بسوء صنيعهم وما هم عليه من البدعة، ومع هذا التفكر كنت أطرد النوم عن نفسي كي لا يأخذني فتفسد طهارتي، فبينما أنا كذلك إذ طرأ عليَّ النعاس وغلبني فكأني بين اليقظة والنوم، فرأيت عرصة واسعة فيها ناس كثيرون واقفون وفي يد كل واحد منهم كتاب مجلد تحلق كلهم على شخص، فسألت الناس عن حالهم، وعمن في الحلقة قالوا هو رسول الله ﷺ، وهؤلاء أصحاب المذاهب يريدون أن يقرؤا مذاهبهم واعتقادهم من كتبهم على رسول الله ﷺ ويصححوها عليه. قال: فبينا أنا أنظر إلى القوم إذ جاء واحد من أهل الحلقة وبيده كتاب قيل: إن هذا هو الشافعي رضي الله عنه فدخل في وسط الحلقة وسلم على النبي ﷺ قال: فرأيت رسول الله ﷺ في جماله وكماله متلبساً بالثياب البيض المغسولة النظيفة من العمامة والقميص وسائر الثياب على زي أهل التصوّف، فردَّ عليه الجواب ورحب به، وقرأ الشافعي بين يديه، وقرأ من الكتاب مذهبه واعتقاده عليه، وبعد ذلك جاء شخص آخر قيل هو أبو حنيفة رضي الله عنه وبيده كتاب فسلَّم وقعد بجنب الشافعي وقرأ من الكتاب مذهبه واعتقاده، ثم أتى بعده كل صاحب مذهب إلى أن لم يبق إلا القليل، وكل من يقرأ يقعد بجنب الآخر، فلما فرغوا إذا واحد من المبتدعة الملقبة بالرافضة قد جاء وفي يده كراريس غير مجلدة فيها ذكر عقائدهم الباطلة، وهمَّ أن يدخل الحلقة يقرؤها على رسول الله ﷺ فخرج إليه واحد ممن كان مع رسول الله ﷺ وزجره وأخذ الكراريس من يده ورمى بها إلى خارج الحلقة وطرده وأهانه. قال: فلما

رأيت القوم قد فرغوا وما بقي أحد يقرأ عليه شيئاً تقدمت قليلاً وكان في يدي كتاب مجلد، فناديت وقلت يا رسول الله: هذا الكتاب معتقدي ومعتقد أهل السنّة لو أذنت لي حتى أقرأه عليك، فقال رسول الله ﷺ: وايش ذلك؟ قلت يا رسول الله: هو قواعد العقائد الذي صنّفه الغزالي فأذن لي في القراءة. قال: فقعدت وابتدأت.

بسم الله الرحمن الرحيم

(كتاب قواعد العقائد وفيه أربعة فصول)

الفصل الأول

في ترجمة عقيدة أهل السنة في كلمتي الشهادة التي هي أحد مباني الإسلام

فنقول وبالله التوفيق: الحمد لله المبدىء المعيد الفعال لما يريد ذي العرش المجيد

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب قواعد العقائد
وفيه أربعة فصول

الفصل الأوّل

في ترجمة عقيدة أهل السنة في كلمتي الشهادة التي هي أحد مباني الإسلام

(فنقول؛ وبالله التوفيق الحمد لله المبدىء المعيد الفعال لما يريد) وذكر أنه قرأ الخطبة والعقيدة حتى وصل إلى قول الغزالي في العقيدة: وأنه تعالى بعث النبي الأمي محمداً ﷺ إلى كافة العرب والعجم والانس والجن. قال: فلما بلغت إلى هذا رأيت البشاشة والبشر في وجهه ﷺ. قال: فالتفت إليّ وقال: أين الغزالي؟ فإذا بالغزالي كأنه واقف على الحلقة بين يديه فقال: ها أناذا يا رسول الله وتقدم وسلم على رسول الله ﷺ، فرد عليه الجواب وناوله يده العزيزة والغزالي يقبّل يده ويضع خديه عليها تبركاً به وبيده العزيزة المباركة، ثم قعد قال: فما رأيت رسول الله ﷺ أكثر استبشاراً بقراءة أحد مثل ما كان بقراءتي عليه قواعد العقائد، ثم انتبهت من النوم وعلى عيني أثر الدمع مما رأيت من تلك الأحوال والمشاهدات والكرامات، فإنها كانت نعمة جسيمة من الله تعالى سيما في آخر الزمان مع كثرة الأهواء، فنسأل الله تعالى أن يثبتنا على عقيدة أهل الحق وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم اهـ.

قوله: في ترجمة أي بيان. عقيدة وهي فعيلة من العقد هو الربط لغة، ثم نقل لتصميم القلب على ادراك تصوّري أو تصديقي، والمراد بالعقيدة هنا هو ما يدين الإنسان به واعتقد كذا عقد

....

عليه قلبه وضميره، وأهل السنة تقدم المراد بهم، وأصل السنّة الطريقة، والمراد هنا طريقته ﷺ خاصة، وكلمتا الشهادة هي لا إله إلا الله محمد رسول الله ﷺ وهي أحد مباني الإسلام إشارة إلى حديث: «بني الإسلام على خمس» فذكر شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله. وقد تقدم الحديث وما فيه مفصلاً في كتاب العلم، وإنما اقتصر على هاتين الكلمتين لاشتمالها على جميع مسائل التوحيد، كما أشار له السنوسي وغيره. وتفصيل ذلك أن معنى لا إله إلا الله لا مستغنى عن كل ما سواه ومفتقر إليه كل ما عداه إلا الله، ومعنى الالوهية استغناء الإله عن كل ما سواه وافتقار كل ما عداه إليه فدخل تحت الاستغناء ثمانية وعشرون عقيدة: الوجود والقدم والبقاء والمخالفة للحوادث والقيام بالنفس ووجوب السمع له والبصر والكلام ولوازمها وهي كونه سميعاً بصيراً متكلماً، وتنزهه عن الغرض في أفعاله وأحكامه، وعن وجوب شيء عليه فعلاً وتركاً، وعن كون شيء من الممكنات يؤثر بقوّة أودعها الله فيه وأضدادها. فجملتها ثمانية وعشرون عقيدة، ودخل تحت الافتقار اثنان وعشرون عقيدة: الحياة وعموم القدرة والإرادة والعلم ولوازمها وهي كونه حياً وقادراً ومريداً وعالماً، والوحدانية وحدوث العالم بأسره وأن لا تأثير لشيء من الكائنات في أثر مّا بالطبع واضدادها فجملتها اثنان وعشرون عقيدة، ودخل تحت قولنا محمد رسول الله إثنتا عشرة عقيدة: وجوب الصدق للرسل والأنبياء والأمانة والتبليغ وأضدادها والإيمان بسائر الأنبياء والملائكة والكتب السماوية واليوم الآخر وجواز وقوع الاعراض البشرية عليهم وعدم وقوعها، فقد ظهر لك أن قولنا لا إله إلا الله محمد رسول الله تتضمن إثنتين وستين عقيدة. منها خمسون عقيدة تحت لا إله إلا الله، وإثنتا عشرة عقيدة تحت محمد رسول الله. كذا أملاه شيخ مشايخنا الشيخ علي الطولوني المحدث من تقرير شيخه سيدي علي الجزائري المغربي الحنفي رحمه الله تعالى.

قوله: وبالله التوفيق قال أبو البقاء: هو الهداية إلى وفق الشيء وقدره وما يوافقه، وقال غيره: هو جعل الله فعل عبده موافقاً لما يحبه ويرضاه. وقوله المبدىء المعيد قال المصنف في شرح أسماء الله الحسنى: معناه الموجد لكن الإيجاد إذا لم يكن مسبوقاً بمثله سمي ابداء، وإذا كان مسبوقاً بمثله سمي إعادة، والله تعالى بدأ خلق الناس، ثم هو الذي يحشرهم والأشياء كلها منه بدت، وإليه تعود وبه بدت وبه تعود اهـ.

وقال أبو منصور البغدادي: أجمع المسلمون على أن الله عز وجل هو المبدىء المعيد يبدأ الخلق ثم يعيده، واختلفوا في تأويل ذلك، فقال الجمهور: يبدأ الخلق بإيجاده أولاً على غير مثال سبق ويعيده بعد افنائه إياه كما كان قبل الفناء، ومنهم من قال: يبدأ الأبدان ويعيدها تارة بعد تارة توكيداً للحجة. الفعال لما يريد: أي: لا يمتنع عليه مراد من أفعاله وأفعال غيره، وقال: الفعال معناه يفعل ما يريد على ما يراه لا يعترض عليه أحد ولا يغلبه غالب، فيدخل أولياءه الجنة لا يمنعه مانع، ويدخل أعداءه النار لا ينصرهم منه ناصر، ويمهل العصاة على ما يشاء إلى أن يجازيهم ويعاجل بعضهم بالعقوبة إذا شاء فهو يفعل ما يريد. **(ذي العرش)** أي خالقه ومالكه،

والبطش الشديد، الهادي صفوة العبيد إلى المنهج الرشيد والمسلك السديد، المنعم عليهم بعد شهادة التوحيد بحراسة عقائدهم عن ظلمات التشكيك والترديد، السالك بهم إلى اتباع رسوله المصطفى واقتفاء آثار صحبه الأكرمين المكرمين بالتأييد والتسديد،

والعرش: الجسم المحيط بسائر الأجسام سمي به لارتفاعه. وقيل: هو الفلك الأعلى والكرسي فلك الكواكب، وورد في الحديث: ما السموات السبع والأرضون السبع في جنب الكرسي إلا كحلقة ملقاة في أرض فلاة، والكرسي عند العرش كذلك، وقال الراغب: عرش الله مما لا يعلمه البشر إلا بالاسم، وقال غيره: العرش في الأصل سرير الملك فعبّر به عن ملكوت ربنا لأنه ملك الملوك، وإليه يشير قول البيضاوي، وقيل: المراد بالعرش الملك. **(المجيد)** يحتمل أن يكون صفة للعرش ومجده علوه وعظمه أو صفة لله تعالى. أي: العظيم في ذاته وصفاته، فإنه واجب الوجود قام بالقدرة والحكمة، ونقل مكي عن بعض إنكار أن يكون المجيد نعتاً للعرش، لأنه من صفات الله وهو ممنوع فإن العرش قد وصف بالكريم في آخر المؤمنين، **(والبطش الشديد)** معطوف على ما قبله، والبطش أخذ بعنف وصولة ومعنى شدة بطشه مضاعفة عنفه، وهكذا فسر قوله تعالى: ﴿إن بطش ربك لشديد﴾ [البروج: ١٢] فقال: مضاعف عنفه، وقال السمين: ويقال هو سرعة الانتقام وعدم التؤدة في العفو، وقوله: إن بطش ربك لشديد تنبيه على أنه سريع الانتقام كما صرح به في غير موضع، ولم يكفه أن ذكره بلفظ البطش حتى وصفه بالشدة، وفي هذه الجمل إشارة إلى أن جميع أفعال العباد مخلوقة لله تعالى وأنه تعالى لا يجب عليه شيء لأنها دالّة على أنه يفعل ما يريد. **(الهادي)** أي المرشد فيقال: هداه هداية إذا أرشده **(صفوة العبيد)** أي خلاصتهم اسم من الاصطفاء وهو الاختيار، والعبيد: جمع العبد **(إلى المنهج)** بفتح الميم وسكون النون بالطريق الواضح وكذلك المنهاج والنهج وقد نهج الطريق من حد منع نهوجاً وضح واستبان وأنهج بالألـف مثلـه **(الرشيـد)** أي المستقيم المصلـح **(والمسلك السديد)** من السداد وهو كل ما يسد به الخلل، والمراد هنا الاستقامة فهو يرجع إلى معنى الرشيد، **(المنعم عليهم)** أي على العبيد **(بعد شهادة التوحيد)**. الشهادة قول صادر عن علم حصل بمشاهدة بصر أو بصيرة، وقد يعبر بها عن الاقرار والبيان والحكم والاعلام والتوحيد مصدر وحّد إذا أوقع نسبة الواحد إلى موضوعه **(بحراسة)** أي حفظ وصيانة **(عقائدهم)** التي عقدوا عليهـا القلـوب والضمائـر **(عـن ظلمات)** أي شبهـات **(التشكيـك والترديد)** أي ايقاع الشك والتردد فيها وتصميم القلب على ادراك تصوري أو تصديقي، والتصديقي علم إن كان جزماً ومطابقاً عن موجب، وجهل ان لم يطابق واعتقاد إن طابق لغير موجب ويسمى تقليداً وظن ان لم يجزم بها وكان راجحاً **(السائق لهم)** بمحض عنايته **(إلى اتباع)** طريقة **(رسوله)** وحبيبه **(المصطفى)** المختار ﷺ **(واقتفاء)** أي اتباع **(آثار صحبه)** جمع صاحب كركب وراكب، وهم الذين تشرفوا بمشاهدة وجهه وتلقي الأحكام عنه **(الأكرمين المكرمين)** أي المعظمين المبجلين المفضلين **(بالتأييد)** الالهي **(والتسديد)** أي

المتجلي لهم في ذاته وأفعاله بمحاسن أوصافه التي لا يدركها إلا من ألقى السمع وهو شهيد، المعرف إياهم انه في ذاته واحد لا شريك له فرد لا مثل له صمد لا ضد له

موافقة الصواب **(المتجلي لهم)** أي الظاهر لهم ومنه قوله تعالى: ﴿فلما تجلى ربه﴾ [الأعراف: ١٤٣] أي ظهر أمره **(في ذاته)** أي نفسه وعينه، وهذا اللفظ ليس من كلام العرب إنما يستعمله المتكلمون، فيقولون: ذات الشيء بالمعنى الذي ذكرناه ويستعملونه مفرداً ومضافاً لظاهر تارة ومضمر أخرى وينكرونه مقطوعاً عن الإضافة ومعرفة ومعرفاً بأل، فيقولون: ذاتك وذات من الذوات فيجرونه مجرى النفس نبه عليه الراغب **(وأفعاله)** الإبداعية **(بمحاسن أوصافه)** جمع وصف هو والنعت مترادفان، وبعضهم جعل النعت أخص منه فلا يقال نعت إلا فيما هو محقق حق بخلاف الوصف والظاهر الأول، والمحاسن: جمع حسن على غير قياس **(التي لا يدركها)** إدراكاً كما ينبغي ويليق **(إلاَّ من)** كان له قلب واعٍ متيقظ لتلقي أسرار تلك المحاسن بالانكشاف، ثم **(ألقى السمع)** وأصغى **(وهو شهيد)** حاضر القلب وفي هذا السياق رمز صريح إلى أنه لا يحيط مخلوق حق حقيقة ذات الخالق إلا بالحيرة والدهشة، وأما اتساع المعرفة والإدراك فإنما يكون في معرفة أسمائه وصفاته، وكل يعطى على قدر مقامه واجتهاده فتفاوت المراتب إنما هو في معرفة الأسماء والصفات فتأمل. **(المعرف إياهم في ذاته)** تعريفاً لا يشوبه شك ولا تردد **(أنه)** جل وعز **(واحد)** أكثر العلماء أن الواحد والأحد بمعنى واحد. وقال الازهري: الفرق بين الواحد والأحد في صفاته تعالى أن الأحد بني لنفي ما يذكر معه العدد، والواحد اسم لمفتتح العدد، وتقول: ما أتاني منهم واحد، وجاءني منهم واحد، والواحد بني لانقطاع النظير وعوز المثل. وقال بعضهم: الواحد في الحقيقة هو الشيء الذي لا جزء له ألبتة. ثم يطلق في كل موجود حتى أنه ما من عدد إلاَّ ويصح وصفه به، فيقال: عشرة واحدة ومائة واحدة. وقال الراغب: الواحد لفظ مشترك يستعمل في ستة أوجه.

الأول: ما كان واحداً في الجنس أو في النوع كقولنا: الإنسان والفرس واحد في الجنس، وزيد وعمرو واحد في النوع.

الثاني: ما كان واحداً بالإتصال إما من حيث الخلقة كقولنا: شخص واحد، وإما من حيث الصناعة كقولنا حرفة واحدة.

الثالث: ما كان واحد العدم نظيره إما في الخلقة كقولنا الشمس واحدة. وإما في دعوى الفضيلة كقولنا فلان واحد دهره. مثل: نسيج وحده.

الرابع: ما كان واحداً لإمتناع التجزيء فيه إما لصغره كالبهاء، وإما لصلابته كالالماس.

الخامس: للمبدأ اما لمبدأ الاعداد كقولنا: واحد إثنان أو لمبدأ الخط كقولنا النقطة الواحدة والوحدة في كلها عارضة. قال: وإذا وصف الله تعالى به فمعناه أنه لا يجري عليه التجزيء ولا التكثر.

وقال المصنف في المقصد الأسنى: الواحد هو الذي لا يتجزأ ولا يتثنى أما الذي لا يتجزأ فكالجوهر الواحد الذي لا ينقسم فيقال: إنه واحد بمعنى أنه لا جزء له، وكذلك النقطة لا جزء لها، والله تعالى واحد بمعنى أنه يستحيل تقدير الإنقسام في ذاته، وأما الذي لا يتثنى فهو الذي لا نظير له كالشمس مثلاً فإنها وإن كانت قابلة للإنقسام بالفعل بتجزئة في ذاتها لأنها من قبيل الأجسام فهي لا نظير لها إلا أنه يمكن أن يكون لها نظير فإن كان في الوجود موجود ينفرد ويتوحد بخصوص وجوده تفرداً أو وحدة **(لا شريك له)** أي لا يتصور أن يشاركه غيره فيه أصلاً فهو الواحد المطلق أزلاً وأبداً، والعبد إنما يكون واحداً إذا لم يكن له في أبناء جنسه نظير في خصلة من خصال الخير، وذلك بالإضافة إلى أبناء جنسه، وبالإضافة إلى الوقت إذ يمكن أن يظهر في وقت آخر مثله، وبالإضافة إلى بعض الخصال دون الجميع فلا وحدة على الإطلاق إلا لله عز وجل اهـ.

وذكر الشيخ أبو منصور البغدادي في الفرق بين الواحد والأحد أقوالاً منها قد تقدم ذكرها آنفاً، ومنها ما لم يذكر. فمن ذلك قال بعض المتكلمين: أنه واحد في ذاته أحد في صفاته، وقال آخرون: أنه واحد بلا كيف أحد بلا حيث، وقال آخرون: وصفه بأنه الواحد يدل على أوليته وأزليته، لأن الواحد في العدد أول الأعداد والأحد في ذاته إشارة إلى توحيده في صفاته. وقال آخرون انه واحد بلا شريك في الصنع لانفراده بالخلق والإختراع، ولذلك قال الله تعالى: ﴿أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار﴾ [الرعد: ١٦] أحد بنفي الإبتداء والإنتهاء والتشبيه عنه لقوله تعالى: ﴿قل هو الله أحد الله الصمد ★ لم يلد ولم يولد★ ولم يكن له كفواً أحد﴾ [سورة الإخلاص] فلما نفى الشرك من الصنع والإختراع وصف نفسه بأنه واحد، ولما نفي عن نفسه الإبتداء والإنتهاء ونفي التشبيه وصف نفسه بأنه أحد **(فرد لا مثل له)** يطلق الفرد في أوصافه تعالى، ويراد به أن يخالف الأشياء كلها في الازدواج المنبه عليه بقوله: ﴿ومن كل شيء خلقنا زوجين﴾ [الذاريات: ٤٩] وقيل: هو المستغني عن كل شيء المنبه عليه بقوله: ﴿إن الله لغني عن العالمين﴾ [العنكبوت: ٦] وإذا قيل: إنه منفرد بوحدانيته فمعناه أنه مستغن عن كل تركيب وازدواج تنبيهاً على أنه بخلاف كل موجود، والمثلية عبارة عن المشابهة لغيره في معنى من المعاني أي معنى كان، وهو أعم الألفاظ الموضوعة للمشابهة، وسيأتي لذلك مزيد تحقيق.

تنبيه:

قال أبو منصور البغدادي: قد أجمعت الأمة على إطلاق إسم الفرد على الله تعالى، وخالفهم عباد بن سليمان الصيمري من المعتزلة، فإنه زعم أنه لا يجوز تسميته تعالى به، وقال: إنما يصح إطلاق لفظ الفرد على الواحد الذي يجوز أن يكون له زوج لأنهم يقولون في العدد فرد وزوج، وقد أجمعت الأمة قبل ظهور عباد على إطلاق هذا الإسم عليه في قولهم: يا واحد يا فرد، فلا

....

اعتبار بخلاف المبتدع الضال لأهل الإجماع مع صحة معناه فيه، لأن الفرد هو الذي لا يتنصف، والله سبحانه وتعالى ليس له نصف ولا شيء من الأجزاء والأبعاض، ويلزم على قوله المتقدم أن لا يسموا الإله الواحد لأن الحساب قرنوا الواحد بالإثنين وأكثر منه فقالوا: واحد وإثنان، كما قالوا فـرد وزوج **(صمد لا ضد له)** قيل: في الصمد ثلاثة أقوال.

أحدها: أنه الذي لا يطعم. روي ذلك عن الأعمش، واستدل بقوله عز وجل **﴿هو يطعم ولا يطعم﴾** [الأنعام: ١٤] وفي ذلك إبطال قول من زعم من النصارى أن عيسى عليه الصلاة والسلام إله، وقال الله تعالى في عيسى وأمه عليهما الصلاة والسلام: **﴿كانا يأكلان الطعام﴾** [المائدة: ٧٥] فبين ذلك أن الذي يأكل ويشرب لا يكون إلهاً، وفي ذلك دلالة على أن كل محتاج إلى شيء فهو غير إله والإله هو الغني عما سواه.

القول الثاني: أن الصمد هو الذي لا جوف له. قاله السدي، ففيه إبطال قول المشبهة من اليهود والهشامية الذين زعموا أن معبودهم صورة مجوّفة، وقالوا: نصفه الأعلى مجوّف ونصفه الأسفل مصمد. كما ذهب إليه هشام وسالم، فأخبر الله أنه صمد ليس له جوف ولا صورة ولا تركيب. تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً.

القول الثالث: ما ذهب إليه أهل اللغة بلا اختلاف أن الصمد السيد الذي انتهى إليه السؤدد والمصمود في النوائب الذي يصمد إليه فيها، وقيل: هو السيد الذي صمد له كل شيء أي قصد قصده، وتأويل صمود الأشياء لله تعالى دلالة كل شيء عليه بأنه الصانع الأحد القديم الماجد من عرفه قصده بالرغبة إليه والرهبة منه، واقتصر المصنف في المقصد الأسنى من معانيه على الذي يصمد إليه في الحوائج ويقصد إليه في الرغائب إذ ينتهي إليه منتهى السؤدد ثم قال: من جعله الله مقصداً لعباده في مهات دينهم ودنياهم وأجرى على لسانه ويده حوائج خلقه، فقد أنعم عليه بحظ من معنى الوصف، لكن الصمد المطلق هو الذي يقصد إليه في جميع الحوائج وهو الله سبحانه وتعالى اهـ.

وقال الشيخ الأكبر في حقائق الأسماء: الصمد هو الذي يلجأ ويقصد إليه في الحوائج والنوائب. فصمدية الحق من حيث أنه ما من شيء إلا عنده خزائنه، والخزائن غير متناهية، لكن أقسام كلياتها ترجع إلى العلوية والسفلية والغيبية والشهادية والثبوتية والوجودية، وكلها عند الحق ومفاتيحها بيده يفتحها لمن شاء إذا شاء بما شاء ثم أطال الكلام وقال: ولما كانت الكفايات والإفتقار موزعة على أفراد أشخاص خزائن الوجود، فلكل عين من أعيان الموجود حظ من الصمدية فيما لا يظهر إلا به، ولذلك نهينا أن نصمد في صلاتنا إلى السترة صمداً وهو إشارة إلى الغيرة الالهية وأنه لا ينبغي للعبد أن يصمد صمداً إلا إلى الصمد المطلق عز سلطانه اهـ.

بقي هنا شيء أشار له أبو منصور البغدادي وهو أنه إن كان الصمد بمعنى السيد الذي انتهى إليه السؤدد، فيكون من صفات الذات وإن كان بمعنى من يصمد إليه في النوائب كان من

منفرد لا ندّ له وأنه واحد قديم لا أول له أزلي لا بداية له مستمر الوجود لا آخر له

صفاته الفعلية، وإذا قلنا انه الذي لا جوف له والذي لا يطعم كان من صفاته الأزلية التي استحقها لنفسه وكان في الأزل صمداً على هذا التأويل **(منفرد لاندله)** الإنفراد والتفرد والفردية شيء واحد وليس المطاوعة في الإنفراد مراداً. هكذا هو في بعض النسخ، وفي بعضها متفرد بالتاء الفوقية وهو الصحيح لأن المنفرد بالنون قد منع إطلاقه عليه سبحانه. الإمام أبو منصور البغدادي قال: وقد نطق الكتاب والسنة بأنه تعالى واحد، وفي معناه المتوحد والمتفرد، ولذلك قال أصحابنا: إن الإله متفرد بالإلهية متوحد بالفردانية اهـ.

والند: بالكسر هو المثل المساوي، وقيل: هو أخص من المثل، فإن الند هو المشارك للشيء في جوهره، وذلك ضرب من المماثلة فإن المثل يقال في أي مشارك كان، وكل ند مثل وليس كل مثل نداً، وقيل: لا يقال إلا للمثل المخالف المتساوي، وقيل: هو بمعنى المثل من غير عموم ولا خصوص وهذا أولى لأن المطلوب النهي عن أن يجعل لله تعالى مثلاً على الإطلاق لأنه لا يلزم من النهي عن الأخص النهي عن الأعم، وقيل: الند هو النظير، وقيل: الضد. قاله أبو عبيدة وهو ليس كذلك بدليل قولهم: ليس لله ند ولا ضد. وقال في تفسيره: أنه نفي ما يسد مسده ونفي ما ينافيه، فدَلّ ذلك على أنهما غيران، وقيل الند الإشتراك في الجوهر، والضد هو أن يعقب الشيئان المتنافيان على جنس واحد، والله تعالى منزه عن أن يكون له جوهر فإذاً لا ضد له. **(قديم لا أول له)** اشتهر وصف الباري تعالى بالقديم في عبارات المتكلمين، ولم يرد في شيء من القرآن والآثار الصحيحة وصفه تعالى به، لكنه قد ورد في بعض الأدعية وأحسبها مأثورة يا قديم الإحسان قاله الراغب.

قلت: قد أجمعت الأمة على وصفه تعالى به وورد ذكره في بعض الأخبار التي ذكرت فيها الأسماء الحسنى، ودل عليه من القرآن قوله عز وجل ﴿وما نحن بمسبوقين﴾ [الواقعة: ٦٠] والخبر الذي ورد فيه ذكره هو ما أخبربه الشيخ المسند الجليل عمر بن أحمد بن عقيل إجازة عن الإمام الحافظ عبدالله بن سالم البصري، أخبرنا محمد بن علاء الدين، أخبرنا علي بن يحيى، أخبرنا عبدالله بن يوسف، أخبرنا محمد بن عبد الرحمن الحافظ، أخبرنا عبد الرحيم بن محمد، أخبرنا عبد الرحيم بن محمد، أخبرنا عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي، أخبرنا أبو محمد بن عبدالله بن محمد ابن إبراهيم البزدوي قراءة عليه وأنا أسمع بقاسيون، أخبرنا أبو الحسن علي بن أحمد بن عبد الواحد المقدسي، أخبرنا أبو القاسم عبد الواحد بن أبي المطر الصيدلاني إجازة، أخبرنا أبو سعيد إسماعيل بن أحمد بن عبد الملك النيسابوري، أخبرنا أبو الرجاء خلف بن عمر بن عبد العزيز الفارسي، حدثنا الأستاذ أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد التميمي، أخبرنا أبو عمرو محمد بن جعفر بن مطر، حدثنا عبدالله بن زيدان البجلي بالكوفة، حدثنا محمد بن عمرو بن الوليد الكندي، حدثنا خالد بن مخلد، حدثنا عبد العزيز بن حصين، حدثني أيوب السختياني وهشام بن حسان، عن محمد بن سيرين، عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ قال: « إن لله تسعة

أبدي لا نهاية له قيوم لا انقطاع له دائم لا انصرام له لم يزل ولا يزال موصوفاً بنعوت

وتسعين إسماً من أحصاها كلها دخل الجنة». فساقها وذكر فيها بعد الفتاح القديم الوتر الفاطر الرازق، واختلف في وصفه بأنه قديم، فمنهم من قال استحقه لنفسه، وبه قال أبو الحسن الأشعري، فعلى هذا هو من صفة الذات، ومنهم من قال: إنه تعالى قديم لمعنى يقوم به، وهو قول عبدالله بن سعيد فيكون من أسماء الصفات الأزلية القائمة به، وشرح هذا القول أن الأشعري يقول: إن القديم معناه المقدم في وجود ما يكون بعده والتقدم نوعان: أحدهما تقدم بلا ابتداء كتقدم الباري عز وجل وصفاته القائمة بذاته على الحوادث كلها، وهذا هو المراد من قول المصنف قديم لا أول له. والثاني: تقدم بغاية كتقدم بعض الحوادث على بعض، وأجاز وصف القديم على الله تعالى وعلى صفاته الأزلية، وقال: إن القديم قديم لنفسه لا لمعنى يقوم به، فلا ينكر وصف صفاته الأزلية بهذا الوصف، كما لم ننكر وصفها بالوجود إذ كان موجوداً لنفسه. وقال عبدالله بن سعيد، وأبو العباس القلانسي وهما من قدماء الأشاعرة أن القديم قديم بمعنى يقوم به، فهم يقولون أن الإله سبحانه قديم لمعنى قائم به، ويقولون: إن صفاته قائمة به موجودة أزلية، ولا يقال أنها قديمة ولا محدثة. وزعمت المعتزلة أن الله تعالى لا يوصف بأنه قديم ولا بأنه كان عالماً في الأزل بنفسه، وسيأتي البحث في ذلك والرد عليهم إن شاء الله تعالى: **(أزلي لا بداية له)** الأزل استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي، والأزلي ما ليس بمسبوق بالعدم، ويقال: إن أصله يزلي منسوب إلى قولهم للقديم لم يزل، ثم نسب إلى هذا فلم يستقم إلا باختصار، فقالوا: يزلي ثم أبدلت الياء ألفاً للخفة فقالوا أزلي كما قالوا في الرمح المنسوب إلى ذي يزن أزني، وإلى يثرب نصل اثربي نقله الصغاني عن بعض أهل العلم، والبداية بالكسر الإبتداء وهي بالياء لغة الأنصار ولغة غيرهم البداءة بالهمز **(مستمر الوجود لا آخر له)** الوجود صفة نفسية على المشهور لا توصف بالوجود أي في الخارج ولا بالعدم أي في الذهن لأنها من جملة الأحوال عند القائل بها، وهو زائد على الذات، كما ذهب إليه الفخر الرازي والجمهور، وأما على القول بأنه عين الذات كما ذهب إليه الأشعري فجعله صفة للذات نظراً إلى أنها توصف به في اللفظ فيقال ذات الله موجودة **(أبدي لا نهاية له)** الأبد استمرار الوجود في أزمنة[1] مقدرة غير متناهية في الماضي، وعبر عنه الراغب بأنه مدة الزمان المعتد الذي لا يتجزأ كما يتجزأ الزمان فهو أخص من الزمان، والأبدي ما لا يكون منعدماً والموجود ثلاثة أقسام لا رابع لها أزلي أبدي وهو الحق سبحانه، ولا أزلي ولا أبدي وهو الدنيا، وأبدي غير أزلي وهو الآخرة وعكسه محال إذا ما ثبت قدمه استحال عدمه. **(قيوم لا انقطاع له)** القيوم: فيعول قلبت الواو الأولى ياء لأجل الياء قبلها، ثم أدغمت الياء الأولى فيها، ومعناه الحافظ القائم على كل شيء والمعطي له ما به قوامه، وقال أبو عبيد: هو الدائم الذي لا يزول، وقيل: هو

---

(١) قوله: مقدرة إلخ يتأمل في هذا الكلام وأيضاً فإنه لا يوافق التقسيم الآتي فإن الأبدي عليه هو المستمر فيما لا يزال اهـ مصححه.

القائم بأمور الخلق ولا يجوز اطلاق هذه اللفظة على غير الباري تعالى لما فيها من المبالغة كما ذكروا ذلك في الرحمن وغيره.

وقال المصنف في المقصد الأسنى: القيوم هو الذي قوامه بذاته وقيام كل شيء به وليس ذلك إلا لله تعالى، فإن الأشياء تنقسم إلى ما لا يقوم بنفسه ويفتقر إلى محل كالاعراض والأوصاف، فيقال فيها: انها ليست قائمة بأنفسها أو إلى ما لا يحتاج إلى محل، فيقال: قائم بنفسه كالجواهر إلا أن الجوهر وإن استغنى عن محل يقوم به فليس مستغنياً عن أمور لا بد منها لوجوده، وتكون شرطاً في وجوده فلا يكون قائماً بنفسه لأنه محتاج في قوامه إلى وجود غيره، وإن لم يحتج مع ذلك إلى محل فإن كان موجود يكفي ذاته بذاته ولا قوام له بغيره ولا يشترط في دوام وجوده وجود غيره فهو القائم بنفسه مطلقاً، فإن كان مع ذلك يقوم به كل موجود حتى لا يتصوّر للأشياء وجود ولا دوام وجود إلا به، فهو القيوم لأن قوامه بذاته وقوام كل شيء به، وليس ذلك إلا لله سبحانه وتعالى ومدخل العبد في هذا الوصف بقدر استغنائه عما سواه تعالى اهـ.

وقال الشيخ الأكبر قدس سره: إعلم أن طائفة من أرباب الطريقة منعت من التخلق بالقيومية وقالت: أنها من خصائص الحق، وعند أهل الكشف هذه الصفة أحق بالتخلق والإتصاف لشمول سريانها وقيام الحقائق الكونية وظهور الأسماء الإلهية بها، ولما كانت القيومية من صفات الحي لذاته ونعوته استصحب القيوم الحي حيث كان، وقد ثبتت الحياة لكل شيء من سريان إسم الحي، فكما أن كل شيء حي فكذلك كل شيء قائم بسريان القيومية، ولولا هذا السريان ما قام أعيان الممكنات لأمر الحق بقوله: ﴿وقوموا لله قانتين﴾ [البقرة: ٢٣٨] فسرت أحكام القيومية وآثارها في الحقائق المعنوية، ومراتب الشؤون الغيبية، وبسائط الارواح النورية، وتجليات الأسماء الإلهية أولاً، وفي النفوس والانفاس الإنسانية الكمالية الجمعية الإحاطية ثانياً، وفي حقائق الحروف الرقمية واللفظية والذهنية الدالة على الحقائق المعنوية ثالثاً، فلولا سريانها في حقائق العلوية المعنوية ما خرجت الأعيان الوجودية من مكامن الثبوت، ولولا آثارها في الأنفاس ما ظهرت صور الحروف البسيطة، ولو لا حكم التأليف للحروف المشيرة الدالة ما كان للكلمات الوجودية ظهور اهـ.

وقال الإمام أبو منصور البغدادي: إن أخذنا القيوم من معنى القيام على النفس بأرزاقها وآجالها والجزاء على اكتسابها كان من أوصافه المشتقة من أفعاله، ولم يكن من صفاته الأزلية، وإن أخذناه من معنى الدائم كان من الأزلية الذاتية لأنه يكون بمعنى الباقي وبقاؤه عندنا صفة أزلية، وفي صحة هذا الإسم لله تعالى فوائد منها: دوام بقائه ودوام مقدوراته وقدرته عليها وإثبات قيامه على النفوس بما كسبت وإثبات جزائه لها على اكتسابها، وفي كل منها رد على المخالفين على ما سيأتي وإطلاق المتكلمين فيه أنه القائم بنفسه، فإنهم يريدون به استغناءه عن محل يحله أو يقله وقال بعض أصحابنا: لا قائم بنفسه في الحقيقة إلا الله سبحانه وتعالى فأما الجوهر فإنه

الجلال لا يقضى عليه بالانقضاء والانفصال بتصرم الآباد وانقراض الآجال بل: ﴿هو الأولُ والآخِرُ والظَّاهِرُ والبَاطِنُ وهُوَ بِكُلِّ شيء عليم﴾ [الحديد: ٣].

وإن صح وجوده لا في مكان فلا يصح وجوده بنفسه، بل هو مفتقر في وجوده إلى صانعه، وهؤلاء يقولون: إن المحدثات كلها قائمة بالله تعالى على معنى أنه هو الموجد لها لا على معنى حلولها فيه، والله عز وجل قائم بنفسه لأن وجوده واجب لذاته من غير موجد أوجده، بل لم يزل موجوداً ولا يزال باقياً أبداً **(دائم لا انصرام له)**. أصل الدوام السكون، ويعبر به عن البقاء، فيقال: الدائم هو الباقي، ويكون الدوام بالضم بمعنى الدوران، ولا يجوز وصف الله بالدائم إلا بمعنى الباقي، فهو من صفاته الأزلية الذاتية، فأما الدائم بمعنى الساكن والدائر، فإنما يصح وصفه بذلك على مذهب الكرامية المجسمة والمشبهة الجواربية والهشامية، فإن هؤلاء وصفوه بأنه جسم مماس بالعرش، وأجازوا وصفه بالسكون عليه والإنتقال عنه، والحلولية وصفوه بالدوران والإنتقال تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. والإنصرام: الإنقطاع **(لم يزل ولا يزال)** هو عبارة عن القدم والبقاء قال الزمخشري: في الأساس قولهم كان في الأزل قادراً عالماً وعلمه أزلي وله الأزلية مصنوع لا من كلامهم، وكأنهم نظروا إلى لفظ لم يزل **(موصوفاً بنعوت الجلال)** أشار به إلى الصفات السلبية وهي سلب ما يستحيل ويمتنع لقدوسيتـه سبحانه، ومنه أيضاً قول المصنف في عقيدة أخرى له لم يزل ولا يزال مقدساً عن كل نقص وآفة لا يوصف بصفات المحدثين، ولا يجوز عليه ما يجوز على المخلوقين **(لا يقضى عليه بالإنقضاء)** أي لا يحكم عليه به **(بتصرم)** أي انقطاع **(الآباد)** جمع أبد وهو الدهر الطويل الذي ليس بمحـدد، **(وانقراض الآجال)** جمع أجل وهو المدة والوقت **(بل: هو الأول)** قبل كل شيء بالوجوب وابتدائه بالإحسان **(والآخر)** بعد كل شيء برجوع الأمر إليه وبفضله بالغفران، فللحق الأولية من حيث أنه موجد كل شيء وله الآخرية من حيث رجوع الأمر كله إليه وظهور مراتب الإلهية كلها فيما بين الأولية والآخرية.

قال المصنف في المقصد الأسنى: أعلم أن الأول يكون أولاً بالإضافة إلى شيء وأن الآخر يكون آخراً بالإضافة إلى شيء وهما متناقضان، فلا يتصور أن يكون الشيء الواحد من وجه بالإضافة إلى شيء واحد أولاً وآخراً جميعاً، بل إذا نظرت إلى ترتيب الوجود ولاحظت سلسلة الموجودات المرتبة، فالله تعالى بالإضافة إليها أول إذ الموجودات كلها استفـادت الوجـود منـه، وأما هو فموجود بذاته ما استفاد الوجود من غيره، ومهما نظرت إلى ترتيب السلوك ولاحظت مرتبة السائرين إليه فهو آخر ما ترتقي إليه درجات العارفين، وكل معرفة تحصل قبل معرفته فهي مرقاة إلى معرفته، والمنزل الأقصى هي معرفة الله تعالى فهو آخر بالإضافة إلى السلوك إليه، وأول بالإضافة إلى الوجود فمنه المبدأ أولاً وإليه المرجع والمصير آخراً **(والظاهر)** بنفسه لنفسه والمظهر لغيره، ولكمال ظهوره وجلالة بروزه أورثت شدة ظهوره خفاء، فسبحـان مـن احتجب بإشراق نوره واختفى عن الأبصار والعقول لشدة ظهوره، **(والباطن)** عن خلقه فلم يزل باطناً

(التنزيه) : وأنه ليس بجسم مصور ولا جوهر محدود مقدر ، وإنه لا يماثل

فهو الظاهر بالكفاية والباطن بالعناية وقال المصنف في المقصد الأسنى : هذان الوصفان أيضاً من المضافات فإن الظاهر يكون ظاهراً من وجه وباطناً من وجه ، فلا يكون من وجه واحد ظاهراً وباطناً ، بل يكون ظاهراً من وجه ، وبالإضافة إلى إدراك وباطناً من وجه آخر ، وبالإضافة إلى إدراك فإن الظهور والبطون إنما يكون بالإضافة إلى إدراكات ، والله سبحانه وتعالى باطن إن طلب من إدراك الحواس وخزانة الخيال ظاهر إن طلب من خزانة العقل بطريق الإستدلال اهـ .

وهذه الأسماء الأربعة مع ما تقدم من كونه واحداً فرداً صمداً متفرداً قديماً دائماً أزلياً قيوماً عبارة عن معنى ذاته على الوصف الذي يستحقه بنفسه ، وفي الأخير خلاف لاختلافهم في تفسيره ، ولذا عدّه بعضهم في القسم الذي يفيد الخبر عن أفعاله .

(التنزيه) :) وهو تبرئة الله عز وجل عما لا يليق بجلاله وقدسه من كل عيب ونقص ، ومن كل صفة لا كمال فيها ولا نقصان على قول ، والفرق بين العيب والنقص بالعموم والخصوص فكل عيب نقص وليس كل نقص عيباً ، كفوات الكمال أو كمال الكمال ، وضد العيب السلامة وضد النقص التمام والكمال ، والمراد تنزيه الله عن هذه الثلاثة في ذاته وصفاته وأفعاله . أما الذات ؛ فيجب أن يسلب عنها الثلاثة عيب الحدوث والفناء والتكثر والجوهرية والعرضية والجسمية والإفتقار إلى الموجد والموجب ، وكذا من النقص الذي يعتري الحادثات ، ومن كل صفة لا كمال فيها ولا نقصان فإن إثبات ذلك من الإلحاد في الأسماء ، وكذلك يجب سلب ذلك عن الصفات والأفعال هذا على طريق الإجمال ، وقد اشتمل سياق المصنف الآتي على جمل من ذلك بالرموز والإشارات ، وأما تنزيهه عن عيب الحدوث في ذاته ، فقد أشار به آنفاً بقوله : قديم لا أول له أزلي لا بداية له أي لا أول لوجوده ، ومن كان كذلك لا يجوز عليه الحدوث ، **(وأنه)** تعالى **(ليس بجسم)** لأن الجسم ماله طول وعرض وعمق قاله الراغب ، وقال غيره : هو ما يتألف عن جوهرين فأكثر ، وقال بعضهم : هو جواهر مجتمعة والله تعالى متعال عن حال الأجسام وافتقارها وقبولها للإنقسام ، فمن وصفه بالجسمية ضل وأضل ، وقد حكى البيهقي عن الحليمي أن قوماً زاغوا عن الحق فوصفوا الباري جل وعز ببعض صفات المحدثين ، فمنهم من قال أنه جسم تعالى الله عن ذلك اهـ .

ومنهم من زاد على ذلك فقال : إنه **(مصور)** أي حسن الصورة معتدلها يقال : رجل مصور بهذا المعنى عند أهل اللغة ، وقد أجمع أهل السنة أن الله تعالى خالق الصور كلها ليس بذي صورة ولا يشبه شيئاً وفي ذلك خلاف لفرق من اليهود والمعتزلة والمغيرية وغلاة الروافض والهشامية **(ولا جوهر محدود مقدر)** والجوهر هو الجزء الذي لا ينقسم ، وهو أصل الشيء وهو ما يتركب منه الجسم ، والمحدود الذي له حد يقف عنده وغاية ينتهي إليها ، والمقدر الذي يدخل تحت التقدير ، وكل ذلك مما ينزه الباري تعالى عنه **(وأنه لا يماثل)** أي لا يشابه **(الأجرام)** أي الأجساد **(لا في التقدير)** والتحديد **(ولا في قبول الإنقسام)** ، كما هو

الأجسام لا في التقدير ولا في قبول الانقسام وانه ليس بجوهر ولا تحله الجواهر ولا بعرض ولا تحله الأعراض، بل لا يماثل موجوداً ولا يماثله موجود ﴿لَيْس كَمِثْلِهِ شَيء﴾ [الشورى: ١١] ولا هو مثل شيء وأنه لا يحده المقدار ولا تحويه الأقطار ولا تحيط به الجهات ولا تكتنفه الأرضون ولا السموات. وأنه مستو على العرش على الوجه الذي قاله، وبالمعنى الذي أراده استواء منزهاً عن المماسة والاستقرار والتمكن والحلول والانتقال.

شأن الأجسام والله منزه عن ذلك، **(وأنه ليس بجوهر ولا تحله الجواهر ولا بعرض ولا تحله الاعراض)** لأنه لو كان جوهراً أو عرضاً لجاز عليه ما يجوز على الجواهر والإعراض، وإذا جاز ذلك لم يصح أن يكون خالقاً والله خالق كل شيء فالأشياء كلها مخلوقة غير الله وصفاته، وأيضاً الأعراض صفات الأجسام كاللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والإجتماع والإفتراق والحركة والسكون والإختصاص بالجهات والتحيز في المكان والعرض لا يبقى زمانين ولا يقوم بنفسه وإنما يقوم بغيره. وكل ذلك حادث مخلوق متغير، وجميع المخلوقات من العوالم العلوية والسفلية ينقسم إلى ذلك والله خالقه جل جلاله، **(بل لا يماثل موجوداً ولا يماثله موجود)** لأنه لو كان كذلك لكان مخلوقاً مثل ذلك من حيث أنه يماثله، لأن الموجودات كلها مخلوقة لله تعالى غير الله وصفاته **(و)** أنه **(ليس كمثله شيء)** والكاف زائدة أي ليس مثله شيء. أو المراد بالمثل ذاته **(ولا هو مثل شيء)** وسيأتي البحث فيه **(و)** أنه تعالى **(لا يحده المقدار ولا تحويه)** أي لا تضمه **(الأقطار)** جمع قطر بالضم أي الأطراف **(ولا تحيط به الجهات الست)**. بل هو المحيط بكل شيء بعلمه وقدرته وسلطانه، **(ولا تكتنفه الأرضون ولا السموات)** يقال: اكتنفه القوم كانوا منه يمنة ويسرة أي أنه سبحانه لا مكان له ولا جهة. قال الشافعي رحمه الله تعالى: والدليل عليه هو أنه تعالى كان ولا مكان فخلق المكان وهو على صفة الأزلية كما كان قبل خلقه المكان لا يجوز عليه التغيير في ذاته ولا التبديل في صفاته. وقال إمام الحرمين في لمع الأدلة: والدليل على تقدسه تعالى عن الإختصاص بجهة والإتصاف بالمتحاذيات، وأنه لا تحده الإقطار ولا تكتنفه الأقدار، ويجل عن قبول الحد والمقدار إن كل مختص بجهة شاغل لها، وكل متحيز قابل لملاقاة الجواهر ومفارقتها، وكل ما يقبل الإجتماع والإفتراق لا يخلو عنها وما لا يخلو من الإفتراق والإجتماع حادث كالجواهر، فإذا ثبت تقدس الباري عن التحيز والإختصاص بالجهات فيترتب على ذلك تعاليه عن الإختصاص بمكان وملاقاة أجرام وأجسام، فقد بان لك تنزيه ذاته سبحانه عن كل ما لا يليق بجلاله وقدوسيته **(وأنه)** تعالى **(مستوٍ على العرش على الوجه الذي قاله)** في كتابه العزيز: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [طه: ٥] **(وبالمعنى الذي أراده)** بما يليق به هو سبحانه أعلم به، كما جرى عليه السلف في المتشابه من التنزيه عما لا يليق بجلال الله تعالى مع تفويض علم معناه إليه، لا كما قاله بعض من أجاز أن يكون على العرش قاعداً كما يكون الملك على سريره على شيء **(بل استواء منزهاً عن المماسة)** والمحاذاة **(والإستقرار والتمكن)** على شيء **(والحلول)** في شيء **(والإنتقال)** من مكان إلى آخر لقيام

لا يحمله العرض، بل العرش وحملته محمولون بلطف قدرته ومقهورون في قبضته، وهو فوق العرش والسماء، وفوق كل شيء إلى تخوم الثرى، فوقية لا تزيده قرباً إلى العرش والسماء كما لا تزيده بعداً عن الأرض والثرى، بل هو رفيع الدرجات عن العرش والسماء كما أنه رفيع الدرجات عن الأرض والثرى، وهو مع ذلك قريب من كل موجود وهو أقرب إلى العبد من حبل الوريد ﴿وهو على كل شيء شهيد﴾ [سبأ: ٤٧] إذ لا

البراهين القطعية باستحالة ذلك في حقه تعالى، فإن ذلك كله من صفة استواء الأجسام بالأجسام **(لا يحمله العرش)** كما يقوله بعض المجسمة نظراً إلى ظاهر لفظ فوق **(بل العرش وحملته)** وهم الملائكة الموكلون بحمله **(محمولون بلطف قدرته)** الباهرة **(ومقهورون في قبضته)** القاهرة، **(وهو)** تعالى **(فوق العرش والسماء وفوق كل شيء إلى تخوم الثرى)** أي حدود الأرض جمع تخم كفلوس وفلس، وقال ابن الأعرابي، وابن السكيت: الواحد تخوم والجمع تخم كرسول ورسل **(فوقية)** تليق بجليل ذاته بحيث **(لا تزيده قرباً إلى العرش والسماء كما لا تزيده بعداً عن الأرض والثرى)** قال أبو إسحاق الشيرازي: فلو كان في جهة فوق لما وصف العبد بالقرب منه إذا سجد بل هو تعالى **(رفيع الدرجات)** والرفعة: العلو يقال: هو رفيع القدر أي عالي المنزلة والشرف، والدرجات: جمع درجة والمراد بها المرتبة المعنوية **(عن العرش والسماء كما أنه رفيع الدرجات عن الأرض والثرى)** ولم يرد رفيع في أسمائه تعالى إلا مقيداً بمضاف إليه وهو الدرجات.

وقال أبو منصور البغدادي: تفسير رفيع الدرجات فيما يليه وهو ذو العرش لأن العرش هو الدرجات الرفيعة إذ لا جسم أعلى من العرش، وليس معنى رفيع الدرجات كونه على درجات مرتفعة لأنه يستحيل كونه في مكان، لكن معناه أنه رفيع العرش أي أن العرش الرفيع له وهو خالقه ومالكه فهو بأن يكون مالكاً خالقاً لما دونه أولى اهـ.

ولا يخفي ما فيه من التكلف، وسياق المصنف يأباه كذلك فتأمل. **(وهو مع ذلك قريب من كل موجود)** وإطلاق لفظ القريب عليه تعالى دل عليه في القرآن قوله عز وجل: ﴿وإذا سألك عبادي عني فإني قريب﴾ [البقرة: ١٨٦] ومعناه القرب على معنى العلم منه بعباده وبأحوالهم، **(وهو أقرب إلى العبيد من حبل الوريد)** عرق بين الحلقوم والعلباوين وهو ينبض أبداً، وهو من الأوردة التي فيها الحياة ولا يجري فيها دم، بل هي تجاري النفس بالحركات قاله الفراء كما في المصباح، وهذا معنى قوله تعالى: ﴿ونحن أقرب إليه من حبل الوريد﴾ [ق: ١٦] أي أعلم منه بنفسه وقوله عز وجل لنبيه ﷺ: ﴿واسجد واقترب﴾ [العلق: ١٩] دليل على أن المراد به قرب المنزلة لا قرب المكان كما زعمت المجسمة أنه مماس لعرشه إذ لو كان كذلك لازداد بالسجود منه بعداً لا قرباً **(وهو على كل شيء شهيد)** أي شاهد حاضر وحفيظ عالم لا يغيب عنه شيء، فعلى هذا هو من صفاته الأزلية التي استحقها

يماثل قربه قرب الأجسام كما لا تماثل ذاته ذات الأجسام، وأنه لا يحل في شيء ولا يحل فيه شيء تعالى عن أن يحويه مكان كما تقدس عن أن يحده زمان، بل كان قبل أن خلق الزمان والمكان وهو الآن على ما عليه كان. وإنه بائن عن خلقه بصفاته ليس في ذاته سواه ولا في سواه ذاته وأنه مقدس عن التغير والانتقال. لا تحله الحوادث ولا تعتريه العوارض بل لا يزال في نعوت جلاله منزهاً عن الزوال وفي صفات كماله مستغنياً عن زيادة الاستكمال، وأنه في ذاته معلوم الوجود بالعقول مرئي الذات بالأبصار نعمة منه ولطفاً بالأبرار في دار القرار وإتماماً منه بالنعيم بالنظر إلى وجهه الكريم.

لأجل علمه القديم ولم يزل شهيداً. **(إذ لا يماثل قربه قرب الأجسام كما لا تماثل ذاته)** الشريفة **(ذات الأجسام، وأنه)** تعالى **(لا يحل في شيء)** لا ذاته ولا صفاته. أما ذاته فلأن الحلول هو الحصول في الحيز تبعاً، والله تعالى منزه عن التحيز، ولأن الحلول ينافي الوجوب الذاتي لافتقار الحال إلى المحل، وأما صفاته فلأن الإنتقال من صفات الأجسام والله تعالى منزه عن الجسمية كما مرَّ، **(ولا يحل فيه شيء تعالى)** وتقدس **(عن أن يحويه مكان)** فيشار إليه أو تضمه جهة، وإنما اختصت السماء برفع الأيدي إليها عند الدعاء لأنها جعلت قبلة الأدعية، كما أن الكعبة جعلت قبلة للمصلي يستقبلها في الصلاة، ولا يقال: أن الله تعالى في جهة الكعبة **(كما تقدس عن أن يحده زمان)** لأن المحدود محتو على أجزاء الماهية، والله تعالى منزه عن ذلك كما تقدم، **(بل كان)** تعالى **(قبل أن خلق الزمان والمكان)** والعرش والكرسي والسموات والأرضين، **(وهو الآن على ما عليه)** من صفة الأزلية كما **(كان)** قبل خلقه الزمان والمكان وغيرهما، **(وأنه)** تعالى **(بائن عن خلقه بصفاته)** العلية **(ليس في ذاته سواه جل وعزّ ولا في سواه ذاته)** الشريفة **(وأنه)** تعالى **(مقدس)** منزه **(عن التغير)** من حال إلى حال **(والإنتقال)** من مكان إلى مكان، وكذا الإتصال والإنفصال فإن كلاً من ذلك من صفات المخلوقين **(لا تحله الحوادث)** ولا تقوم به، لأنه لو جاز ذلك لزم عدم خلوه عن الحادث لاتصافه قبل ذلك الحادث بضده الحادث لزواله وبقابليته هو **(ولا تعتريه العوارض)** وهي الآفات العارضة والأكدار والكثافات والادناس، وهو سبحانه وتعالى منزه عن ذلك، **(بل لا يزال في نعوت جلاله)** وأوصاف كماله **(منزهاً عن)** نقص **(الزوال وفي زيادة كماله مستغنياً عن زيادة الإستكمال)**: إذ كل كمال فإنما يفاض منه بدأ وإليه يعود، **(وأنه)** تعالى **(في ذاته معلوم الوجود بالعقول)** إن طلب من خزانة العقل بطريق الإستدلال **(مرئي الذات بالأبصار منة منه)** وفضلاً **(ولطفاً بالأبرار)** في دار الدنيا و **(في دار القرار)** عقلاً وسمعاً وعليه أجمعت العلماء وفي جواز الرؤية في الدنيا سمعاً اختلاف فأثبته قوم ونفاه آخرون كما سيأتي تفصيله **(وإتماماً للنعيم بالنظر إلى وجهه الكريم)** لقوله تعالى: ﴿وجوه يومئذٍ ناضرة إلى

(الحياة والقدرة) : وأنه تعالى حي قادر جبار قاهر لا يعتريه قصور ولا عجز ، ولا تأخذه سنة ولا نوم ، ولا يعارضه فناء ولا موت ، وأنه ذو الملك والملكوت والعزة

ربها ناظرة﴾ [القيامة : ٢٢ ، ٢٣] ثم أعلم أن صفات الله تعالى على ثلاثة أقسام : نفسية ، وسلبية ، ومعان . ومن أثبت الأحوال زاد المعنوية . فالصفة النفسية ، الوجود وهي الحال الواجب للذات ما دامت الذات غير معللة بعلة ، فخرج من قول الحال المعاني ، والسلبية ومن قوله غير معللة الأحوال المعنوية ، ككون الذات عالمة وقادرة ومريدة مثلاً فإنها معللة بقيام العلم والقدرة والإرادة بالذات . وأما القسم الثاني : وهو خمس صفات القدم والبقاء ومخالفته تعالى للحوادث أي لا يماثله شيء منها مطلقاً لا في الذات ولا في الصفات ولا في الأفعال وقيامه تعالى بنفسه أي غير مفتقر إلى محل ومخصص والوحدانية وهي سلب التعدد في الذات والصفات والأفعال ، وقد أشار المصنف إلى كل ذلك تصريحاً تارة وتلميحاً أخرى ، ولما فرغ منها شرع في بيان صفات المعاني ، ويقال لها أيضاً : صفات الذات ، وصفات الإكرام ، وصفات الثبوت وتقديم السلبية عليها من باب تقديم التخلية على التحلية ، وإنما سميت صفات المعاني لأنها صفات موجودة في نفسها ، وكل صفة موجودة في نفسها تسمى صفة معنى لأنها معان زائدة على معنى الذات العلية وعند المتقدمين لا فرق بين المعاني والمعنوية .

قال المصنف رحمه الله **(القدرة)** : وهي صفة أزلية تؤثر في الممكن عند تعلقها به إيجاداً أو إعداماً **(وأنه)** تعالى **(حي)** بحياة هي صفة أزلية له لا يجوز عدمها ولا زال حياً أبداً ، وليست حياته عن روح ، ولا عن لحمية ورطوبة ، ولا عن تركيب ، ولا عن نفس ، ولا عن سبب يوجب حدوثاً أوعياً ، وهذه هي الصفة الرابعة من صفات المعاني في تعبير المتأخرين أوردها المصنف في ضمن صفة القدرة **(قادر)** بقدرة هي صفة أزلية له ولا يزال قادراً أبداً **(جبار)** قيل : معناه الذي جبر الخلق على ما أراده من أمره ، وهو قول الزجاج . وقيل : معناه جابر كل كسير ، وقيل : هو القاصم للجبابرة والطغاة والمبيد للظلمة والعتاة وقيل : معناه ذو الجبروت ، وقيل : معناه الذي يتعظم ويتعاظم . وقال ابن الأنباري : هو الذي لا ينال أي هو المتعالي عن أن يدرك بحد ، وقيل : معناه القهار ومنه قوله تعالى : ﴿وما أنت عليهم بجبار﴾ [ق : ٤٥] أي قهار . قال أبو منصور البغدادي : إن أخذ من معنى الإمتناع عن أن ينال بحد أو تشبيه ، فهو إذاً من الصفات الذاتية التي استحقها لنفسه ، وإن أخذ من معنى الإجبار الذي هو الإكراه على ما أراده من أمر أو من معنى جبراً لكسر أو من معنى القهر والغلبة ، فهو إذاً من أوصافه التي استحقها لفعله دون ذاته . **(قاهر)** أي غالب على أمره يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد **(لا يعتريه قصور ولا عجز)** خلافاً للثنوية والمجوس والقدرية **(ولا تأخذه سنة ولا نوم)** والسنة بالكسر ما يعتري من النعاس فهو أخص من النوم **(ولا يعارضه فناء ولا موت)** تعالى الله عن ذلك كله ، فالقهر صفة فعل بمعنى الغلبة ، فيكون القاهر من أوصافه المشتقة من أفعاله ، ولا يكون من أوصافه الأزلية ، وتأوله بعضهم على معنى القدرة ، وعلى هذا يكون في الأزل قاهراً كما كان في الأزل

والجبروت له السلطان والقهر والخلق والأمر والسموات مطويات بيمينه، والخلائق مقهورون في قبضته. وإنه المنفرد بالخلق والاختراع المتوحد بالايجاد والابداع خلق الخلق وأعمالهم وقدر أرزاقهم وآجالهم لا يشذ عن قبضته مقدور، ولا يعزب عن قدرته تصاريف الأمور لا تحصى مقدوراته ولا تتناهى معلوماته.

(العلم): وأنه عالم بجميع المعلومات محيط بما يجري من تخوم الأرضين إلى أعلى

قادرا، والأول أصوب، والمعنى أن الله تعالى هو الذي قهر الجبابرة في الدنيا بالدمار ويقهر جميع أعدائه في الآخرة بالبوار، وهذه الجمل الثلاثة مسوقة لإيضـاح الأسماء لأربعة أي من كان متصفا في الأزل بهذه الأوصاف يستحيل عليه طرق القصور والعجز والغفلة ومعارضة الفناء والموت. **(وأنه ذو الملك)** هو عالم الشهادة من المحسوسات الطبيعية **(والملكوت)** هو عالم الغيب المختص بارواح النفوس، وقيل: هما مصدران والمعنى أنه تعالى هو المالك حقيقة، وكل مالك سواه فإنما يصير مالكاً لمملوكه بتمليك الله عز وجل إياه من وجه مأذون فيه والله سبحانه وتعالى هو الذي أوجد ما أوجد وأعدم منها فمنه بدء كل مملوك وإليه يعود **(والعزة)** أي المنعة **(والجبروت)** أي العظمة **(له السلطان)** أي القوة **(والقهر)** أي الغلبة **(والخلق والأمر والسموات)** وما فيها **(مطويات)** أي ملفوفات **(بيمينه)** أي: قدرته، **(والخلائق)** أجمعون **(مقهورون في قبضته)** وقهره وهو الغالب على كل شيء ولا يغلبه شيء **(وأنه المتفرد بالخلق والإختراع المتوحد بالإيجاد والإبداع)** أشار بذلك إلى وحدانية الأفعال وهي تنفي أن يكون فعل واختراع أو إيجاد أو إبداع لغيره تعالى من الممكنات، وأما وحدانية الذات التي هي عبارة عن سلب التعدد في الذات والصفات والأفعال. ووحدانية الصفات وهي نفي التعدد المتصل والمنفصل. فقد أشار بذلك أولاً وكل من الخلق والإختراع والإيجاد والإبداع خاص بالمولى عز وجل إلا أن الخلق هو الإيجاد مطلقاً والإختراع هو الإيجاد لا على مثال سابق. فلذلك قال. **(خلق الخلق)** بقدرته **(و)** خلق **(أعمالهم)** لقوله تعالى: ﴿والله خلقكم وما تعملون﴾ [الصافات: ٩٦] والخلق: هو إنشاء الشيء واختراعه وإحداثه من العدم إلى الوجود، وهذا لا يكون إلا من الله عز وجل عند أهل الحق، وعلى هذا يحمل غالب ما في القرآن من هذا اللفظ إلا ما شذ فيه بمعنى التقدير والتصوير **(وقدر أرزاقهم)** وأقواتهم وأعطاهم منها ما قدره لهم **(و)** قدر **(آجالهم)** وهي المدد التي ينتهون إليها، فالمقدر بهذا المعنى من أوصافه الفعلية دون الأزلية **(لا يشذ)** أي: لا يخرج **(عن قبضته)** القاهرة **(مقدور)** لكمال قهره، **(ولا يعزب)** أي لا يغيب **(عن قدرته)** الباهرة **(تصاريف الأمور)** وتدبيراتها **(لا تحصى مقدوراته)**. فإن كل ما صح حدوثه وتوهم كونه ولم يستحل في العقل وجوده. فالله تعالى قادر على إيجاده وإحداثه فإذا مقدوراته لا تحصى **(ولا تتناهى معلوماته)** أي: لا تدخل تحت العد والاحصاء لأن علمه محيط بها جلة وتفصيلاً.

(العلم): وهي الصفة الثانية من صفات المعاني وهو المتعلق بكل واجب وكل مستحيل وكل

السموات، وأنه عالم لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء، بل يعلم دبيب النملة السوداء على الصخرة الصماء في الليلة الظلماء، ويدرك حركة الذر في جو الهواء ويعلم السر وأخفى، ويطلع على هواجس الضمائر وحركات الخواطر وخفيات السرائر بعلم قديم أزلي لم يزل موصوفاً به في أزل الآزال لا بعلم متجدد حاصل في ذاته بالحلول والانتقال.

الإرادة: وأنه تعالى مريد للكائنات مدبر للمحادثات فلا يجري في الملك

جائز، وهو صفة أزلية لها تعلق بالشيء على وجه الإحاطة به على ما هو عليه دون سبق خفاء **(وأنه)** تعالى **(عالم بجميع المعلومات)** موجوداً كان ذلك المعلوم أو معدوماً محالاً كان أو ممكناً قديماً كان أو حادثاً متناهياً كان أو غير متناه جزئياً كان أو كلياً مركباً كان أو بسيطاً **(محيط بما يجري من تحت تخوم الأرضين إلى أعلى السموات)** قال تعالى: ﴿أحاط بكل شيء علماً﴾ [الطلاق: ١٢] أي علمه أحاط بالمعلومات كلها، فعلى هذا التأويل يكون المحيط من أوصافه الأزلية لأنه لم يزل عالماً بالمعلومات كلها، ودليل هذه الإحاطة قوله تعالى: «لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السموات»[1] وكذلك قوله عز وجل: ﴿وأحاط بما لديهم﴾ [الجن: ٢٨] بل أطبق المسلمون على أنه تعالى **(يعلم دبيب)** أي: حركة **(النملة السوداء على الصخرة الصماء في الليلة الظلماء)** وكيف وهو خالقها ﴿ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير﴾ [الملك: ١٤] وإيراد هذه الأوصاف تنبيهاً على كمال الدقة والخفاء **(ويدرك)** بلا آلة **(حركة الذر)** وهو الهباء المنتشر في ضوء الشمس **(في جو الهواء و)** أنه تعالى **(يعلم السر وأخفى)** من السر وهو ما يطرأ وجوده في ضمير صاحبه فيعلمه قبل أن يقع بخاطر صاحبه، وقيل: أخفى فعل أي وأخفى ذلك من خلقه ثم زاده أيضاحاً بقوله: **(ويطلع على هواجس الضمائر)** هي ما تقع فيه **(وحركات الخواطر)** مما تخطر بها **(وخفيات السرائر)** مماتكنها فيها **(بعلم قديم)** موصوف بالقدم **(أزلي)** غير مسبوق بالعدم بحضورها عنده بلا إنتزاع صورة ولا انتقال ولا اتصاف بكيفية **(لا بعلم حادث متجدد حاصل في ذاته بالحلول والإنتقال)**، كما ذهب إليه جهم بن صفوان والرافضة، وسيأتي تفصيل أقوالهم والرد في شرح الرسالة القدسية.

(الإرادة): وهي الصفة الثالثة من صفات المعاني ويذكرها المتأخرون مع القدرة لتعلقها بجميع الممكنات دون الواجبات والمستحيلات إلا أن جهة تعلقها بالممكنات مختلفة، فالقدرة كما مر صفة أزلية تؤثر في الممكن عند تعلقها به إيجاداً أو إعداماً والإرادة صفة أزلية تؤثر في اختصاص أحد طرفي الممكن من وجود وعدم أو طول وقصر ونحوها. بالوقوع بدلاً عن مقابلة فصار تأثير القدرة فرع تأثير الإرادة إذ لا يوجد عز وجل من الممكنات أو يعدم بقدرته إلا ما

---

(١) سورة سبأ، الآية: ٣ وتصويب الآية: ﴿لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض﴾.

والملكوت قليل أو كثير، صغير أو كبير، خير أو شر، نفع أو ضر، ايمان أو كفر، عرفان أو نكر، فوز أو خسران، زيادة أو نقصان، طاعة أو عصيان إلا بقضائه وقدره وحكمته ومشيئته. فما شاء كان وما لم يشأ لم يكن لا يخرج عن مشيئته لفتة ناظر ولا فلتة خاطر، بل هو المبدىء المعيد الفعال لما يريد لا رادّ لأمره ولا معقب لقضائه

أراد تعالى وجوده أو إعدامه. وقال شيخ مشايخنا: أعلم أن في نسبة التأثير للقدرة مسامحة إذ التأثير في الحقيقة إنما هو للذات الموصوفة بالصفات فإسناد التأثير للقدرة مجاز قال: وكان شيخنا الطوخي يمنع إسناد التأثير للقدرة ولو مجازاً لما فيه من الإيهام، **(وأنه)** تعالى **(مريد للكائنات)** على الحقيقة، والإرادة شرط في كون كل فاعل فاعلاً وكما لا يكون الفاعل إلا قادراً كذلك لا يكون إلا مريداً مختاراً لفعله خلافاً لمن زعم أن وصفه بالإرادة مجاز وهو قول النظام والكعبي **(مدبر للحادثات)** بجليل حكمته **(فلا يجري في الملك والملكوت)** أي العالم السفلي والعلوي **(قليل أو كثير صغير أو كبير)** دقيق أو جليل **(خير أو شر نفع أو ضر إيمان أو كفر عرفان أو نكر)** صحة أو سقم **(فوز أو خسران، زيادة أو نقصان، طاعة أو عصيان إلا بقضائه وقدره)** معنى قضائه تعالى علمه أزلاً بالأشياء على ما هي عليه، ومعنى قدره إيجاده إياه على ما يطابق العلم **(وحكمه ومشيئته)** وهي والإرادة مترادفتان أراد تعالى حدوث كل ما علم حدوثه على الوجه الذي علم حدوثه عليه، ولا يكون في سلطانه إلا ما يريد كونه ولا ينتفي من ملكه إلا ما أراد انتفاءه، **(فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن)** ولا يكون وهذه هي الإرادة الكونية ولا يتخلف متعلقها متى تعلقت بشيء وجب وجوده، وفي إطلاق القول بإرادته للمعاصي والكفر على التفصيل اختلاف، وظاهر سياق المصنف يدل على جوازه. ومنهم من يقول ذلك في الجملة ويمنع التفصيل، ويكتفي بقوله ما شاء الله كان الخ. وهذا كقول المسلمين في الجملة: يا خالق الأجسام ورازق الأنعام، ولم يقولوا في التفصيل يا خالق الكلاب والخنازير، وإن كان في الحقيقة هو خالقها، كذلك يقول في الجملة أنه مريد لكل ما علم حدوثه، ولا يقول في التفصيل أنه مريد الكفر وسائر المعاصي، وإن كان حدوثها بمشيئته وإرادته وهذا تفصيل قدماء الأشاعرة. ومنهم من قال بجواز إطلاقه مع قرينة لولاها لم يجز إطلاقها لما في إطلاقها من إيهام الخطأ وهو قول الأشعري يقول: كل معصية أراد تعالى حدوثها من العاصي بها كسباً له قبحاً منه مذموماً، وهذا كقولهم: إن المؤمن لا يقال له كافر على الإطلاق، ولكن يقال بقيد أنه كافر بالجبت والطاغوت **(لا يخرج عن مشيئته لفتة ناظر ولا فلتة خاطر، بل هو المبدىء المعيد الفعال لما يريد)** خلافاً لمن زعم أن المعاصي كلها كانت غير مشيئة له فيها، وقد يريد كون الشيء فلا يكون، ودليلنا قوله: الفعال لما يريد فإنه يدل على أن إرادته ليست من فعله لأنها لو كانت فعلاً له لوجب أن يكون مريداً لها لأنه أخبر إنما يفعل ما يريد الدليل على شمول إرادته جميع المرادات قيام الدلالة على أنها صفة له أزلية، والصفة الأزلية تعم جميع ما يتعلق بها من الإشتقاق كالعلم والقدرة، وإذا صح لنا كونها أزلية وجب أن

ولا مهرب لعبد عن معصيته إلا بتوفيقه ورحمته، ولا قوة له على طاعته إلا بمشيئته وإرادته، فلو اجتمع الانس والجن والملائكة والشياطين على أن يحركوا في العالم ذرة أو يسكنوها دون إرادته ومشيئته لعجزوا عن ذلك. وإن ارادته قائمة بذاته في جملة صفاته لم يزل كذلك موصوفاً بها. مريداً في أزله لوجود الأشياء في أوقاتها التي قدرها فوجدت في أوقاتها كما أرادهفي أزله من غير تقدم ولا تأخر، بل وقعت على وفق علمه وإرادته من غير تبدل ولا تغير. دبر الأمور لا بترتيب أفكار ولا تربص زمان، فلذلك لم يشغله شأن عن شأن.

تكون إرادة لكل مراد على الوجه الذي أراده، ومما يدل على صحة قولنا في هذه المسألة أنه لو جاز حدوث ما لا يريده الله تعالى وجاز أن يريد شيئاً فلا يتم مراده، كما قالت القدرية لأدى ذلك إلى إبطال دلالة التمانع على توحيد الصانع، وسيأتي بيانه إن شاء الله تعالى. **(لا رادّ)** أي لا دافع ولا مانع ولا صارف **(لأمره)** الذي شاءه **(ولا معقب لقضائه)** وحكمه أي لا متبع له ولا مكر له بنقض، والمعقب الذي يكر على الشيء ويتبعه لينظر ما فيه من الخلل لينقضه وقيل: معناه لا يقضي بعد قضائه قاض، وقيل: معناه لا أحد يتعقبه ويبحث عن فعله **(لا مهرب لعبد عن معصيته)** ومخالفته أمره **(إلا بتوفيقه له ورحمته، ولا قوة له على طاعته)** وإتيان مأموراته **(إلا بمحبتـه وإرادته)** وهذا هو تفسير لا حول ولا قوة إلا بالله. وفي هذا السياق إشارة إلى أن المحبة والإرادة شيء واحد وهو مذهب المصنف وعند الماتر يديه فرق بينهما وسيأتي بيان ذلك، **(فلو اجتمع الجن والإنس والملائكة والشياطين على أن يحركوا في العالم ذرة أو يسكنوها دون إرادته ومشيئته عجزوا عن ذلك)** فلا يجري في ملكه شيء إلا بمشيئته في أقضيته ومراداته سبحانه جل شأنه **(وأن إرادته صفة أزلية له قائمة بذاته)** أراد بها مراداته **(في جملة صفاته)** كالعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام **(لم يزل كذلك موصوفاً بها)** في الأزل، كما أنه لم يزل عالماً بعلم محيط بجميع المعلومات على التفصيل، وكما أنه لم يزل قادراً بقدرة شاملة لجميع المقدورات على التفصيل سامعاً بسمع رائياً برؤية محيطين بجميع المسموعات والمرئيات على التفصيل **(مريداً في أزله لوجود الأشياء في أوقاتها التي قدرها فوجدهت في أوقاتها كما أراده في أزله)** وهي الإرادة الكونية. وقد سبق أنها متى تعلقت بشيء وجب وجوده **(من غير تقدم)** عن وقته **(ولا تأخر)** عنه، **(بل وقعت على وفق علمه وإرادته)**. قال شيخ مشايخنا: تأثير الإرادة عند أهل الحق على وفق العلم، فكل ما علم الله تعالى أنهيكون من الممكنات أو لا يكون فذلك مراده عز وجل **(من غير تبدل ولا تغير)**، وفي ذلك خلاف للمعتزلة يأتي بيان قولهم والرد عليهم **(دبر الأمور)** لما كان التدبير في صفات البشر هو التفكر في عواقب الأمور ولا يوصف سبحانه وتعالى به، فإنه لم يزل عالماً قبل وقوعها فلذلكأعقبه بقوله: **(لا بترتيب أفكار وتربص زمان)** فإذاً المراد بالتدبير في الأمور هنا إمضاؤها، وبه فسر قوله تعالى: ﴿يدبر الأمر من السماء إلى الأرض﴾ [السجدة: ٥] فيكون المدبر على هذا

السمع والبصر: وأنه تعالى سميع بصير يسمع ويرى لا يعزب عن سمعه مسموع وإن خفي، ولا يغيب عن رؤيته مرئي وإن دقّ. ولا يحجب سمعه بُعد ولا يدفع رؤيته ظلام. يرى من غير حدقة وأجفان ويسمع من غير أصمخة وآذان كما يعلم بغير قلب ويبطش بغير جارحة ويخلق بغير آلة إذ لا تشبه صفاته صفات الخلق كما لا تشبه ذاته ذوات الخلق.

من أوصافه المشتقة من فعله، ولا يكون من أوصافه الأزلية أو بمعنى دبر الأمور علم بها، فعلى هذا يكون المدبر من أسمائه الأزلية فلا مدبر ولا مقدر لما يجري من السموات والأرض غيره. كل حادث فيهن وما بينهن واقع بتقديره وجار على تدبيره فله التدبير والتقدير، (**فلذلك لم يشغله شأن عن شأن**) وهو الآن كما عليه كان، ثم أعلم أن للقدرة والإرادة تعلقين صلوحي وتنجيزي. فالصلوحي قديم وحقيقته صحة الإيجاد والإعدام بالقدرة وصحة التخصيص بالإرادة بمعنى أن القدرة في الأزل صالحة للإيجاد والإعدام على وفق تعلق الإرادة الأزلية والتنجيزي حادث وحقيقته صدور الممكنات عن القدرة والإرادة، وللإرادة تعلق ثالث وهو تنجيزي قديم وحقيقته قصد إيجاد الله تعالى الأشياء في أوقاتها المعلومة.

(**السمع والبصر**): وهما الصفة الرابعة والخامسة من صفات المعاني المتعلقان بجميع الموجودات، وحقيقة السمع صفة أزلية قائمة بذاته تعالى تتعلق بالموجودات فتدرك أي الموجودات إدراكاً تاماً لا على سبيل التخيل والتوهم، ولا على طريق تأثير حاسة ولا وصول هواء، وحقيقة البصر صفة أزلية قائمة بذاته تعالى تتعلق بالموجودات فتدرك أي الموجودات إدراكاً تاماً لا على سبيل التخيل والتوهم، ولا على سبيل طريق تأثر حاسة ولا وصول شعاع، ومعنى المتعلقان الطالبان بالإنكشاف لجميع الموجودات، (**وأنه تعالى سميع بصير يسمع ويرى ولا يعزب**) أي لا يغيب (**عن سمعه مسموع وإن خفي**) كوقع أرجل النملة على الأجسام اللينة وكلام النفس، فإنه تعالى يسمع كلاً منهما، (**ولا يغيب عن رؤيته مرئي وإن دق**) كالذرة في الهواء يسمع النداء ويجيب الدعاء، (**ولا يدفع سمعه بعد ولا يحجب سمعه بعد ولا يدفع رؤيته ظلام**) بل (**يرى من غير حدقة**) يقلبها (**أو أجفان**) يحركها تعالى الله عن ذلك (**ويسمع من غير أصمخة**) جمع صماخ بالكسر وهو الثقب الذي في الأذن (**ولا آذان**) كما أنه تعالى (**يعلم بغير**) دماغ و (**قلب، ويبطش بغير جارحة ويخلق بغير آلة**) منزه عن سمات البرايا (**إذ لا تشبه صفاته صفات الخلق كما لا تشبه ذاته ذات الخلق**) أي ليس علمه كعلم المخلوق المختلف في محله أهو الدماغ أو القلب، ولا كسمع المخلوق الذي هو بقوة مودعة في مقعر الصماخ يتوقف إدراكها للأصوات على حصول الهواء الموصل لها إلى الحاسة وتأثير الحاسة، ولا كبصر المخلوق الذي هو قوة مودعة في العصبتين المجوفتين الخارجتين من الدماغ فلذلك لم تشبه صفاته صفات الخلق، كما لم تشبه ذاته ذات الخلق لما ثبت تنزيهه وتقديسه عما لا يليق به جل جلاله. قال المنجوري في حواشيه على الصغرى، والفجيجي على أم البراهين أن السمع والبصر ليس لهما إلا

(الكلام) : وأنه تعالى متكلم آمر ناهٍ واعد متوعد بكلام أزلي قديم قائم بذاته لا يشبه كلام الخلق فليس بصوت يحدث من انسلال هواء أو اصطكاك اجرام، ولا بحرف ينقطع باطباق شفة أو تحريك لسان. وأن القرآن والتوراة والانجيل والزبور كتبه

تعلق واحد تنجيزي، وهو ينقسم إلى قسمين تنجيزي قديم كانكشاف ذات الله تعالى وصفاته الوجودية له في الأزل، وتنجيزي حادث كانكشاف ذات الحوادث وصفاتها الوجودية له فيما لا يزال، فحينئذ ليس لها تعلق صلاحي لقولهم أن صفة الإنكشاف لا صلاحي لها علماً وسمعاً وبصراً وإدراكاً وأفهم قوله المتعلقان بجميع الموجودات أنهما لا يتعلقان بالمعدومات، ولو كانت ممكنة. قال شيخ مشايخنا وهذه المسألة مما خولف فيها الشيخ السنوسي. أعني تعلق السمع والبصر بخصوص الموجود، وقد سبقه إلى ذلك الفخر، والإمام، والشهر ستاني في النهاية وهو قول الأشعري وسيأتي لذلك تحقيق.

(**الكلام**) : وهي الصفة السادسة من صفات المعاني، وهي صفة أزلية قائمة بذاته تتعلق بما تعلق به العلم وهو كل واجب، وكل مستحيل، وكل جائز. لا تقبل العدم، ولا ما في معناه من السكوت، ولا التجديد، ولا البعض، ولا الكل، ولا التقديم، ولا التأخير، ولا اللحن، ولا الإعراب، ولا الحرف، ولا الصوت، ولا سائر أنواع التغيرات فقال: (**وأنه تعالى متكلم**) لا خلاف في ذلك لأرباب المذاهب والملل، وإنما اختلفوا في معنى كلامه تعالى وحقيقته كما سيأتي بيانه (**آمر ناهٍ**) مخاطب قائل مخبر (**واعد متوعد**) أجمعوا على ذلك، وعلى أن كلامه أمر ونهي وخبر وخطاب، وهذا بحسب المتعلق فإن تعلق بتحصيل الفعل فأمر أو بالكف عنه فنهي وبوقوع النسبة أو لا وقوعها فخبر، وأما النداء والوعد والوعيد فالكل راجع إما إلى الخبر أو إلى الطلب، وعلى أنه لا يوصف بانه ناطق وإنما اختلفوا في مسائل من فروع هذا الباب من طريق العبارة وخالفهم طوائف في أصول هذا الباب وفروعه، ودليل المتكلم والمحدث على إثبات الكلام له تعالى قوله عز وجل: ﴿وكلم الله موسى تكليماً﴾ [النساء : ١٦٤] وأما الصوفي يقول: الكلام صفة كمالية إذ مرجع ذلك الانباء عن الشيء وكل الأشياء قابلة للانباء، فلا بد من حصول تلك الصفة على كمالها، وحصولها على الكمال لا يكون إلا بحيث لا ترتفع لنقيضها، وذلك لا يكون إلا في واجب الوجود، فواجب الوجود له تلك الصفة الكمالية إذ هو الذي له الكمال المطلق وهو المطلوب (**بكلام أزلي قديم قائم بذاته**) لأن ثبوت المشتق للشيء يدل على ثبوت مأخذ الإشتقاق لذلك الشيء (**لا يشبه كلام الخلق**) إذ كلام الخلق كله عرض، وكلام الله تعالى لا يوصف بجسم ولا عرض، ثم بيَّن وجه عدم شبهه كلام الخلق فقال: (**فليس بصوت يحدث من بين انسلال هواء أو اصطكاك اجرام، ولا بحرف يتقطع بإطباق شفة أو تحرك لسان**) ، فكل ذلك من صفات كلام الخلق. قال أبو الحسن الأشعري: الكلام كله ليس من جنس الحروف ولا من جنس الأصوات، بل الحروف والأصوات على وجه مخصوص دلالات على الكلام القائم بنفس المتكلم، وقال عبدالله بن سعيد، وأبو العباس القلانسي وأصحابها وهم من

المنزلة على رسله عليهم السلام، وأن القرآن مقروء بالألسنة مكتوب في المصاحف محفوظ في القلوب، وأنه مع ذلك قديم قائم بذات الله تعالى، لا يقبل الانفصال والافتراق بالانتقال إلى القلوب والأوراق، وأن موسى ﷺ سمع كلام الله بغير

قدماء الأشاعرة: إن كلام المخلوق حروف وأصوات لأنه تكون لها مخارج الحروف والأصوات، وكلام الله ليس بحروف ولا أصوات لأنه غير موصوف بمخارج الحروف والأصوات، وإذا قرأ القارىء منا كلام الله تعالى فقراءته حروف وصوت، ومقروؤه ليس بحروف ولا أصوات. وهذا القول هو اختيار أكثر أصحاب الحديث. قال أبو منصور البغدادي: وبه نقول. وقال الإمام أبو المعالي: مذهب أهل الحق جواز سماع ما ليس بحرف ولا صوت أي فهو منزه عن جميع ما تقدم لأنه قديم، والقديم لا يوصف بأوصاف الحوادث وكيفيته مجهولة لنا، كما لا نحيط بذاته وبجميع حقائق صفاته، فليس لأحد أن يخوض في الكنه بعد معرفة ما يجب لذاته تعالى ولصفاته **(وأن القرآن والتوراة والإنجيل والزبور كتبه المنزلة على رسله)** أي الحروف إنما هي عبارة عنه، والعبارة غير المعبر عنه، فلذلك اختلفت باختلاف الألسنة، وإذا عبرت عن تلك الصفة القائمة بذاته تعالى بالعربية فقرآن، وبالعبرانية فتوراة، وبالسريانية فانجيل وزبور، والإختلاف في العبارات دون المسمى، فحروف القرآن حادثة والمعبر عنه بها هو المعنى القائم بذات الله تعالى قديم، فالتلاوة والقراءة والكتابة حادثة، والمتلو والمقروء والمكتوب قديم أي: ما دلت عليه الكتابة والقراءة والتلاوة كما إذا ذكر الله بألسنة متعددة ولغات مختلفة فإن الذكر حادث والمذكور وهو رب العباد قديم، **(وأن القرآن)** كلام الله تعالى غير مخلوق وأنه مسموع بالآذان **(مقروء بالألسنة)**. قال الخراشي في شرحه على أم البراهين: الفرق بين التلاوة والقراءة أن التلاوة أخص من القراءة لأن التلاوة لا تكون في كلمة واحدة، والقراءة تكون فيها[تقول فلان قرأ اسمه ولا تقول تلا اسمه، فالقراءة اسم لجنس هذا الفعل **(مكتوب في المصاحف محفوظ في القلوب والصدور وأنه مع ذلك قديم)** لا يوصف بالحدوث والخلق **(قائم بذات الله تعالى)** لا تفاقهم على ذلك، وهذا كله حق واجب الإيمان به لأن القرآن يقال عليه الكلام. فيقال: على المعنى القائم بذاته عز شأنه المعبر عنه باللسان العربي المبين، ومعنى الإضافة في قولنا كلام الله تعالى إضافة الصفة إلى الموصوف كعلم الله، والقرآن بهذا المعنى قديم قطعاً، ويقال على الكلام العربي المبين الدال على هذا المعنى القديم، ومعنى الإضافة على هذا التقدير هي معنى إضافة الفعل إلى الفاعل كخلق الله ورزقه وكلا الإطلاقين حقيقة على المختار خلافاً لمن زعم أنه حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر، ومعنى أن القرآن مسموع بما يدل عليه وهو العبارة متلو بالألسنة، كذلك محفوظ بالرقوم والخطوط الحسية، والحاصل أنه مسموع بما يدل عليه من الحروف المرسومة في قوة السمع مكتوب بما يدل عليه رقماً متلو بما يدل عليه نطقاً محفوظ بما يدل عليه تخيلاً، وهذا كما يقال الله مذكور بالألسنة معناه مذكور بما يدل عليه من حيث النطق اللساني، وسيأتي لذلك بحث في الرسالة القدسية. **(لا يقبل الإنفصال والإفتراق بالإنتقال إلى القلوب**

صوت ولا حرف، كما يرى الأبرار ذات الله تعالى في الآخرة من غير جوهر ولا عرض، وإذا كانت له هذه الصفات كان حياً عالماً قادراً مريداً سميعاً بصيراً متكلماً بالحياة والقدرة والعلم والإرادة والسمع والبصر والكلام لا بمجرد الذات.

والأوراق)، كما لا يقبل العدم ولا ما في معناه من السكوت ولا التجديد ولا البعض ولا الكل ولا التقدم ولا التأخير ولا اللحن ولا الإعراب ولا سائر التغييرات، **(وأن موسى ﷺ سمع كلام الله بغير صوت ولا حرف)**

قال الإمام أبو المعالي: مذهب أهل الحق جواز سماع ما ليس بحرف ولا صوت اهـ. وقد تقدم ذلك.

وفي التأويلات لأبي منصور الماتريدي أن موسى عليه السلام سمع صوتاً دالاً على كلام الله تعالى، وخص بكونه كليم الله لأنه سمع من غير واسطة الكتاب والملك، لا أنه ليس فيه واسطة الحرف والصوت اهـ.

قلت: وإليه ذهب أبو إسحاق الاسفرايني من الأشاعرة، وجمهور الأشاعرة ذهبوا إلى أن الكلام القديم سمع لا بواسطة ما يدل عليه. وقد نقل عن الأستاذ أنه قال: اتفقوا على أنه لا يمكن سماع غير الصوت إلاّ أن منهم من أطلق القول بذلك، ومنهم من قال لما كان المعنى القائم بالنفس معلوماً بواسطة الصوت كان مسموعاً فالاختلاف لفظي، **(كما يرى الابرار)** وهم الأخيار من عباد الله **(ذات الله تعالى في الآخرة)** رؤية تليق بذاته تعالى **(من غير جوهر ولا عرض، وإذا كانت له هذه الصفات العلية كان حياً عالماً قادراً مريداً سميعاً بصيراً متكلماً بالحياة والقدرة والعلم والإرادة والسمع والبصر والكلام)** الأزليات **(لا بمجرد الذات)**. أشار بذلك إلى أن صفات المعاني زائدة على الذات العلية بأن المعنى الذي يفهم من العلم أبلغ من القدرة الذي هو التمكن من الفعل أو الترك، وكذا باقي صفات المعاني فإنها صفات ثابتة موجودة في نفسها قديمة باقية بالذات العلية وهي كمالات ونقائضها نقائص والله منزه عن النقائص، ولا يضرنا تعدد القديم حيث كان صفة للذات، وإنما الممنوع تعدد ذات قديمة ونحن لا نقول بذلك، ثم أن تلك الصفات سبعة كما ساقها المصنف آخراً إجمالاً، وأما في التفصيل فقد أدرج صفة الحياة عند ذكره صفة القدرة بناء على أصولهم القديمة في حدها بأنها ما كان شرطاً في وجود القدرة لاجماعهم على أن العلم والقدرة والإرادة لا يصح وجود شيء منها فيما ليس بحي، وزعم بعض المعتزلة أن الحياة تفيد معنى القدرة، وأن الحي هو القادر روي ذلك عن عباد بن سليمان. وذهب أبو عمر والمازني من الكرامية أن الحياة من جملة القادر لأن القدرة اسم جامع لكل صفة لا تصح الحياة دونها، فالحياة من جملتها فتأمل. ثم إن صفات المعاني ليست عين الذات ولا غير الذات لأنها لو كانت عينها لزم الاتحاد في المفهوم بلا تفاوت أصلاً، ولو كانت غيرها لزم الانفكاك بينهما. وأيضاً العينية بالاتحاد يلزم منها أن يكون العلم مثلاً سمعاً وقدرة، والكلام بصراً، وهذا خبط عظيم. ثم أن صفات المعاني تنقسم أربعة أقسام: قسم لا يتعلق بشيء أي لا

(الأفعال) : وأنه سبحانه وتعالى لا موجود سواه إلا وهو حادث بفعله وفـائـض من عدله على أحسن الوجوه وأكملها وأتمها وأعدلها ، وأنه حكيم في أفعاله عادل في أقضيته لا يقاس عدله بعدل العباد إذ العبد يتصوّر منه الظلم بتصرفه في ملك غيره ،

يطلب أمراً زائداً على القيام بمحلها وهي الحياة ، وقسم يتعلق بالممكن فقط وهما القدرة والإرادة ، وقسم يتعلق بجميع الموجودات وهما السمع والبصر ، وقسم يتعلق بجميع أقسام الحكم العقـلي وهما العلم والكلام ، وإن شئت قلت صفات المعاني تنقسم ثلاثة أقسام : قسم لا يتعلق بنفسه ولا بغيره وهي الحياة ، وقسم لا يتعلق بنفسه ويتعلق بغيره وهما القدرة والإرادة ، وقسم يتعلق بنفسه وبغيره وهو العلم والكلام والسمع والبصر ، وبين متعلق القدرة والإرادة ، وبين متعلق السمع والبصر عموم وخصوص من وجه يجتمعان في الممكن الموجود ، وتنفرد القدرة والإرادة بالممكن المعدوم ، وينفرد السمع والبصر بالواجب الموجود ، وبين متعلق السمع والبصر والعلم والكلام عموم وخصوص مطلق يشاركان السمع والبصر في الموجود الواجب والجائز ، ويزيدان عليهما بالمستحيل والممكن المعدوم ، وبين متعلق القدرة والإرادة والسمع والبصر ومتعلق العلم والكلام عموم وخصوص مطلق ، فالعلم والكلام يشاركان القدرة والإرادة في الممكن ، ويشاركان السمع والبصر في الموجود الواجب والجائز ، ويزيدان على القدرة والإرادة بالواجب والمستحيل ، ويزيدان على السمع والبصر بالمستحيل والممكن المعدوم . ولما فرغ المصنف من توحيد الذات وما لها من الصفات النفسية والسلبية والمعاني شرع في توحيد الأفعال فقال :

(**الأفعال : وأنه تعالى لا موجود سواه إلا وهو حادث**) أي ناشيء (**بفعله**) قـد سبـق الفرق بين الاختراع والايجاد والخلق والابداع بأن الاختراع خاص بالله تعالى ، وكذا الايجاد والابداع والخلق ، وأما الفعل فإنه يطلق على القديم والحادث إلا أنه في حقه تعالى حقيقة لأنه هو الذي اخترعه ، وأما في حق الحادث فمجاز ، وإنما هو عبارة عن مباشرتهم للأشياء وتحريكهم لها . واعلم أن وحدانية الذات تنفي التعدد المتصل بأن يكون ذاتاً مركبة من جواهر وأعراض ، والتعدد المنفصل بأن يكون ذات تماثل ذات الله عز وجل ، ووحدانية الصفات تنفي التعدد المتصل بأن يكون له قدرتان واردتان وعلمان فأكثر إلى آخرها ، والتعدد المنفصل بأن تكون صفة في ذات تماثل صفاته الأزلية ، ووحدانية الأفعال تنفي أن يكون فعل أو اختراع أو ايجاد لغيره تعالى من الممكنات (**وفائض**) أي سائل (**من عدله على أحسن الوجوه وأكملها وأتمها وأعدلها**) وأبدعها ، (**وأنه حكيم في أفعاله**) بإصابة مراده على حسب قصده (**عادل في أقضيته**) على الحقيقة لا يوصف بالجور والظلم (**لا يقاس عدله بعدل العباد**) فيه إشارة إلى قول بعض الأشاعرة : إن العدل لا يصح تحديده بجنس ولا نوع مخصوص ولا بوصف خاص له ، لا سيما على ما يعرفه الناس به ، وكذا نقيضه أيضاً لأن العدل الذي هو الحق عدول والجور أيضاً عدل وعدول عن الحق ، ولهذا قالوا : إن الجور ليس بضد العدل لأن كل فعل كان منا عدلاً بموافقة أمر الله تعالى ، فقد يجوز أن يكون جوراً بموافقة نهيه ، ومنهم من قال : يصح تحديده ،

ولا يتصوّر الظلم من الله تعالى فإنه لا يصادف لغيره ملكاً حتى يكون تصرفه فيه ظلماً، فكل ما سواه من انس وجن وملك وشيطان وسماء وأرض وحيوان ونبات وجماد وجوهر وعرض ومدرك ومحسوس حادث اخترعه بقدرته بعد العدم اختراعاً، وأنشأه إنشاءً بعد أن لم يكن شيئاً إذ كان في الأزل موجوداً وحده، ولم يكن معه غيره، فأحدث الخلق بعد ذلك إظهاراً لقدرته وتحقيقاً لما سبق من إرادته، ولما حق في الأزل من كلمته لا لافتقاره إليه وحاجته، وأنه متفضل بالخلق والاختراع والتكليف لا عن

وللعادل حينئذ معنيان: **أحدهما**: عدوله من صفات النقص والعيب، وعلى هذا فهو من صفاته الأزلية الواجبة له في الأزل، **والثاني**: رجوعه عن ايقاع الجور وهو فعله، فيكون حينئذ من أوصافه الفعلية المشتقة من فعله. وفي المقصد الأسنى للمصنف: العادل هو الذي يصدر منه فعل العدل المضاد للجور والظلم ولمن يعرف العادل من لم يعرف عدله، ولا يعرف عدله من لم يعرف فعله، فمن أراد أن يفهم هذا الوصف فينبغي أن يحيط علماً بأفعال الله تعالى من ملكوت السموات إلى منتهى الثرى، حتى إذا بهره جمال الحضرة الربوبية وحيره اعتدالها وانتظامها تعلق بفهمه شيء من معاني عدل الله في خلقه. (**إذ العبد يتصوّر منه الظلم**) والجور (**بتصرفه في ملك غيره**) أو بمجاوزة الحد أو بوضع الشيء في غير محله بنقص أو زيادة، (**ولا يتصوّر الظلم**) بهذه المعاني (**من الله تعالى**) تقدس عن ذلك، (**فإنه لا يصادف لغيره ملكاً**) على الحقيقة (**حتى يكون تصرفه فيه ظلماً**) وتعدياً، (**فكل ما سواه من إنس وجن وشيطان وسماء وأرض وحيوان ونبات وجوهر وعرض ومدرك ومحسوس**) بأنواعها وأجناسها (**حادث**) بالذات والزمان، ثم أشار إلى حدوث الزمان فقال: (**اخترعه بقدرته بعد العدم اختراعاً**) على غير مثال سابق، ثم أكد ذلك بقوله: (**وأنشأه انشاءً**) بعد أن لم يكن شيئاً. (**وأعطى كل شيء خلقه**) وهو بذلك جواد ورتبه في موضعه اللائق به، وهو بذلك عدل (**إذ كان في الأزلي موجوداً وحده، ولم يكن معه غيره**) يشاركه أو يماثله في ذاته وصفاته وأفعاله إشارة إلى ان احداثه تعالى ذلك كان باختياره لا هو استكمال كمال زائد على ما كان قبل إحداثه، (**فأحدث**) وأنشأ (**بعد عدمه**) المحض (**إظهاراً لقدرته**) الباهرة (**وتحقيقاً لما سبق من إرادته**) الأزلية بكونه ووجوده، (**ولما حق في الأزل من كلمته**) التي لا تبدل. وفيه إشارة إلى أن تأثير القدرة فرع تأثير الإرادة، إذ لا يوجد تعالى شيئاً من الممكنات أو يعدم بقدرته إلا ما أراد تعالى وجوده أو إعدامه وتأثير الإرادة على وفق العلم، فكل ما علم تعالى أنه يكون من الممكنات أو لا يكون فذلك مراده (**لا لافتقاره إليه**) أي إلى ذلك الإنشاء (**وحاجته**) تعالى الله عن ذلك وهو الغني المطلق، وكل موجود سواه فقير إليه في وجوده وبقائه وسائر ما يمده به، (**وأنه تعالى متفضل**) جواد (**بالخلق**) وهو الايجاد مطلقاً (**والاختراع**) وهو الايجاد لا على مثال سابق، ونعمة الايجاد شاملة لكل موجود، (**والتكليف**) وهو إلزام ما فيه كلفة لا طلب

وجوب ومتطوّل بالأنعام والاصلاح لا عن لزوم، فله الفضل والإحسان والنعمة والامتنان إذ كان قادراً على أن يصب على عباده أنواع العذاب ويبتليهم بضروب الآلام والأوصاب، ولو فعل ذلك لكان منه عدلاً ولم يكن منه قبيحاً ولا ظلماً، وأنه عز وجل يثيب عباده المؤمنين على الطاعات بحكم الكرم والوعد لا بحكم الاستحقاق واللزوم له إذ لا يجب عليه لأحد فعل ولا يتصوّر منه ظلم، ولا يجب لأحد عليه حق. وأن حقه في الطاعات وجب على الخلق بإيجابه على ألسنة أنبيائه عليهم السلام لا بمجرد العقل، ولكنه بعث الرسل وأظهر صدقهم بالمعجزات الظاهرة فبلغوا أمره ونهيه ووعده ووعيده، فوجب على الخلق تصديقهم فيما جاؤوا به.

ما فيه كلفة خلافاً للباقلاني أي هو تعالى متفضل عليهم به حيث جعلهم أهلاً لأن يخاطبهم بالأمر والنهي. (**لا عن وجوب**) وهو عبارة عن طلب تفريغ الذمة خلافاً للمعتزلة في إيجاب التكليف. (**ومتطول بالأنعام**) على العباد (**والإصلاح لهم لا عن لزوم**) والمتفضل والمتطوّل بمعنى واحد، ولم يـردا في أسمائه الحسنى، ولكن دل عليهما قوله تعالى: ﴿والله ذو الفضل العظيم﴾ [آل عمران: ٧٤]، وقوله تعالى: ﴿ذي الطول﴾ [غافر: ٣] ومعناه ذو الفضل والبسطة والمقدرة، فإن أخذ الطول من الغني والمقدرة، فذو الطول من الأسماء الأزلية لأنه لم يزل غنياً قادراً وإن أخذ من الأفضال والانعام على العباد فهو من أوصافه المشتقة من أفعاله، (**فله الفضل**) والمنة (**والإحسان**) والمعروف الدائم (**والنعمة والامتنان إذ كان**) عز وجل (**قادراً على أن يصب على عباده أنواع العذاب**) وهي العقوبة المؤلمة جزاء على سوء أفعالهم، (**ويبتليهم**) أي يمتحنهم (**بضروب الآلام والأوصاب**) وهي الأسقام اللازمة، (**ولو فعل ذلك لكان منه عدلاً**) محضاً (**ولم يكن منه قبيحاً ولا ظلماً**). فهو سبحانه وتعالى العادل الذي لا يعترض عليه في تدبيره وحكمه وجميع أفعاله. وافق مراد العبد أو لم يوافق وكل ذلك عدل منه وهو كما ينبغي. (**وأنه عز وجل يثيب**) أي يجازي (**عباده المؤمنين على الطاعات**) الصادرة منهم، وهي ما وافقت أمره جل جلاله لا إرادته كما زعمته المعتزلة (**بحكم الكرم**) المحض (**والوعد**) السابق (**لا بحكم الاستحقاق**) والاستيجاب (**واللزوم، إذ لا يجب لأحد عليه فعل ولا يتصوّر منه ظلم**) لأنه غير واضع للشيء في غير موضعه، ولا عادل عن طريق الحكمة والعدل في شيء من أفعاله، ولا يجوز أن يلحقه نقص في ملكه ولا في إرادته فلم يكن موصوفاً بالظلم بحال، (**ولا يجب لأحد عليه حق**) لكون كل ما سواه من مخترعاته ومخلوقاته ومصنوعاته فأنى يكون للمخلوق حق على الخالق، والحق لغة هو الثابت الذي لا يسوغ إنكاره وهو الواجب اللازم من قولهم لفلان علي حق أي دين واجب لازم. (**وأن حقه في الطاعات وجب على الخلق بإيجابه على ألسنة أنبيائهم عليهم السلام لا بمجرد العقل**) لأن العقل لا يستقل بإدراك كون الفعل أو الترك متعلق المؤاخذة الشرعية، (**ولكنه بعث الرسل**

معنى (الكلمة الثانية) : وهي الشهادة للرسول بالرسالة وأنه بعث النبي الأمي

وأظهر صدقهم بالمعجزات الظاهرة) وهي الأمور الخوارق للعادات المقرونة بالتحدي والموافقة للدعوى السالمة من المعارض على يد من يدعي النبوّة. وقول إمام الحرمين: أنه لا يمكن نصب دليل على النبوّة سوى المعجزة محمول على ما يصلح دليلاً على الإطلاق والعموم، ويصلح أن يكون حجة على المنكرين، **(فبلغوا أمره ونهيه ووعده ووعيده فوجب على الخلق تصديقهم فيما جاؤوا به)** . وهذه المسألة معروفة بالتحسين والتقبيح العقليين. قالت الأشاعرة: لا تحسين ولا تقبيح عقلاً أي أن الأفعال إنما توصف بالحسن والقبح من حيث تعلق خطاب الشرع بها، ودليله السمعي قوله تعالى: ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً﴾ [الإسراء : ١٥] وبه تمسك المحدث أيضاً، وأما الصوفي فيقول: الأفعال كلها نسبتان: نسبة التكوين ونسبة التكليف. أما نسبة التكوين فعامة لأن الأفعال كلها لله تعالى، وبهذه النسبة لا توصف بحسن ولا قبح لاستواء الايجاد، بل هي حسنة من حيث علم الفاعل وإرادته. وأما نسبة التكليف، وهي الطلب فهي مختصة بأفعال المكلف، ومن المعلوم أن الطلب للشيء فرع العلم به، ولا علم بالحقيقة إلا لله تعالى فلا تكليف ولا طلب إلا لله تعالى، وأيضاً فإن تعلق الطلب بفعل أو ترك غيب فلا يعلم إلا بالتوقيف السمعي النبوي، فإذاً الحسن والقبح لا يدرك بمجرد العقل فلا حسن ولا قبح عقلاً وهو المطلوب. وقالت الحنفية: إن العقل قد يستقل بإدراك الحسن والقبح الذاتيين أو لصفة، فيدرك القبح المناسب لثبوت حكم الله تعالى بالمنع من الفعل على وجه ينتهض معه الاتيان به سبباً للعقاب، ويدرك الحسن المناسب لثبوت حكمه تعالى فيه بالإيجاب والثواب بفعله والعقاب بتركه وهو بعينه قول المعتزلة، إلا أن المعتزلة أطلقوا القول بعدم توقف حكم العقل بذلك على ورود الشرع، وسيأتي تحقيق ذلك على التفصيل في شرح الرسالة القدسية. وهذا الذي ذكره المصنف أشار به إلى النوع الثالث عند المتأخرين، وهو معرفة ما يجوز في حق الله تعالى وهو فعل كل ممكن وتركه، ومن فروعه بعثة الأنبياء إلى العباد وإثابة المطيع ومعاقبة العاصي، وقد أشار إليها المصنف وله فروع كثيرة وكلها مما لا يجب شيء منها على الله تعالى ولا يستحيل، بل وجودها وعدمها بالنسبة إليه سواء. ولفظ الجائز والممكن مترادفان على معنى واحد وهو ما يصح في العقل وجوده وعدمه، ثم لما كانت المباحث المتعلقة بهذا العلم منقسمة على ثلاثة أقسام. قسم يتعلق بالالهيات أي المسائل المتعلقة بالإله عز وجل، وقسم بالنبويات، وقسم بالسمعيات. وقد فرغ من قسم الإلهيات شرع في بيان القسم الثاني وهو النبويات وهي المسائل المبحوث فيها عن النبوة وأحوالها، والثالث وهو السمعيات وهي المسائل التي لا تتلقى أحكامها إلا من السمع ولا تؤخذ إلا من الوحي فقال:

(معنى الكلمة الثانية) : من الشهادتين **(وهي شهادة)** هكذا في سائر النسخ. وكأن تأنيث الضمير باعتبار ما أضيف إليه **(للرسول)** هكذا في سائر النسخ، وقد وقع له هكذا في أوّل كتاب العلم، وسبق التنبيه بأن التاج السبكي نقل في طبقاته عن الإمام الشافعي رضي الله عنه أنه

القرشي محمداً ﷺ برسالته إلى كافة العرب والعجم والجن والانس، فنسخ بشريعته

كان يمنع من هذا التعبير، وإنما يقال رسول الله (ﷺ) لأنه أقرب للتعظيم، وأكثر والشهادة قول صادر عن علم حصل بمشاهدة بصر أو بصيرة وجملة الصلاة أتي بها للتبرك، (**وأنه**) تعالى (**بعث**) أي أرسل ومطاوعه انبعث، وكل شيء ينبعث بنفسه فإن الفعل يتعدى إليه بنفسه. يقال: بعثته وما هنا كذلك، وكل شيء لا ينبعث بنفسه كالكتابة والهدية، فإن الفعل يتعدى إليه بالباء. يقال: بعث به أي وجهه (**النبي**) وحقيقته إنسان خصه الله بسماع وحي ولم يؤمر بالتبليغ، وحقيقة الرسول إنسان بعثه الله إلى خلقه ليبلغهم ما أوحي إليه من الأحكام الشرعية، وحقيقة الرسالة الأمر بتبليغ الوحي، وحقيقة النبوّة الاختصاص بالوحي. قيل: النبي أعم لأنه يطلق على من أوحي إليه أمر بالتبليغ أو لم يؤمر، والرسول أخص والكلية تدخل على الأخص، فكل رسول نبي ولا عكس. وإنما بعض النبي رسول إذا أمر، وليس برسول إذا لم يؤمر. وقيل: الرسول أعم لأنه يطلق على الملائكة وعلى البشر، بخلاف النبي، فإنه خاص بالبشر، والكلية تدخل على الأخص فتقول: كل نبي رسول ولا عكس، وإنما البعض كالنبي ﷺ وسائر إخوانه المرسلين من البشر وبعض من كان رسولاً ولم يكن نبياً كجبريل عليه السلام، ومنهم من اعتبر ما يزيد به كل واحد منهما فقال: بينهما عموم وخصوص من وجه يجتمعان فيمن أوحي إليه وأمر بالتبليغ من البشر، وتنفرد النبوّة فيمن أوحي إليه ولم يؤمر بالتبليغ وتنفرد الرسالة بالملائكة (**الأمي**) منسوب إلى الأم لكونه لم يقرأ ولم يكتب كما تقدم تحقيقه في كتاب العلم، أو إلى أم القرى وهي مكة لولادته بها، أو إلى أم الكتاب وهو اللوح المحفوظ لأن علمه منه أو غير ذلك. وقد بسطناه في شرحنا على القاموس (**القرشي**) نسبة إلى قريش على غير قياس، وهو لقب جده النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان، ومن لم يلده فليس بقرشي. نقله السهيلي وغيره، وسبب تلقيبه بذلك والاختلاف فيه بسطناه في شرح القاموس. (**محمداً**) هو إسم مفعول من التحميد وهو المبالغة في الحمد، وذلك لأنه إذا بلغت خصال المرء النهاية وتكاملت فيه المحاسن فهو محمد.

قال المناوي في شرح الجامع الصغير: لكن ذكر بعض المحققين أنه إنما هو من صيغ المبالغة باعتبار ما قيل فيه من معنى الكثرة بخصوصه لا من جهة اللغة، إذ لا يلزم من زيد مفضل على عمرو المبالغة في تفضيله عليه إذ معناه له جهة تفضيل عليه، وبفرض كونه للتكثير لا يلزم منه المبالغة لأنها لا تتجاوز حد الكثرة، ولحصرهم صيغ المبالغة في عدد مخصوص، وكونه أجل من حمد وأفضل من حمد لا يستلزم وضع الاسم للمبالغة، لأن ذلك ثابت له لذاته، وإن لم يسم به. نعم المناسبة قائمة به مع ما سبق من دلالة البناء عرفاً على بلوغ النهاية في ذلك الوصف اهـ.

وقد ألف شيخ شيوخنا الشمس محمد بن محمد بن شرف الدين الخليلي رسالة خاصة لما يتضمن هذا الإسم الكريم من المعاني والأسرار. (ﷺ) من الصلاة وهي من الله تعالى الرحمة، وتعلق لفظ على بها لتضمن معنى النزول والسلام التسليم من الآفات المنافية لغاية الكمال، وجمع بينهما

الشرائع إلا ما قرره منها. وفضله على سائر الأنبياء وجعله سيد البشر. ومنع كمال

لكراهة إفراد أحدهما أي لفظاً لا خطأً أو مطلقاً، وقد تقدم البحث فيه في أوّل كتاب العلم في الخطبة. (**برسالته**) وهي السفارة بين الله وبين ذوي الألباب لإزاحة عللهم فيما يحتاجونه من مصالح الدارين (**إلى كافة**) قال الأزهري: هو مصدر على فاعلة كالعافية والعاقبة ولا يثنى ولا يجمع. وفي المصباح: وجاء الناس كافة. قيل منصوب على الحال نصباً لازماً لا يستعمل إلا كذلك وعليه قوله تعالى: ﴿وما أرسلناك إلا كافة للناس﴾ [سبأ: ٢٨] أي إلاَّ للناس جميعاً. (**العرب والعجم والجن والإنس**). وقال أبو البقاء: إضافة كافة إلى ما بعدها خطأ لأنه لا يقع إلا حالاً وإنما قيل: للناس كافة لأنه ينكف بعضهم إلى بعض، وبالإضافة تصير إضافة الشيء إلى نفسه اهـ.

هذا إذا أريد بالكافة الجماعة، وإذا ذهب به إلى أنه مصدر كما قاله الأزهري فلا يلزم منه إضافة الشيء إلى نفسه فتأمل. والعرب إسم مؤنث، ولهذا يوصف بالمؤنث فيقال: العرب العرباء والعرب العاربة، وهم خلاف العجم سموا بذلك لأنهم سكنوا بلاداً يقال لها العربات والخلاف في ذلك. وفي نسبهم بسطناه في شرح القاموس. والجن: بالكسر خلاف الإنس سموا بذلك لاستتارهم عن الأعين، كما أن الإنس من أنس إذا ظهر أو ألف، وتفصيل ذلك كله في شرح القاموس، ثم أن المراد بهذا التعبير أنه مبعوث إلى الثقلين الإنس والجن. والعرب والعجم داخلون في الانس، وقد يعبر عنهما بالأسود والأحمر، وكونه مبعوثاً إلى الثقلين خاصة اختاره الحليمي والبيهقي، بل حكى الفخر الرازي والنسفي عليه الاجماع، ومنهم من زاد والملائكة. وانتصر له السبكي مستدلاً بآية ﴿ليكون للعالمين نذيراً﴾ [الفرقان: ١] وخبر أرسلت إلى الخلق كافة، ونازع فيما حكي عن الحليمي بأن البيهقي نقله عنه وتبرأ منه، والحليمي وإن كان سنياً لكن وافق المعتزلة في تفضيل الملك على البشر، فظاهر حاله بناؤه عليه وبأن الاعتماد على تفسيرهما في حكاية إجماع انفردا بحكايته لا ينهض حجة عند أئمة النقل، لأن مدارك نقل الاجماع إنما تتلقى من كلام أصحاب المذاهب المتبوعة. ومن يلحق بهم في سعة دائرة الاطلاع والحفظ والاتقان والشهرة عند علماء النقل، (**فنسخ بشريعته**) الواضحة السهلة الغراء (**الشرائع**) المتقدمة كلها (**إلا ما قرره منها**) والنسخ رفع الحكم الشرعي بخطاب، (**وفضله على سائر الأنبياء**) بأنواع من الفضائل لخصوصية فضله بها في ذاته بها ارتفع كمالاً فوق المراتب الكمالية إنسانية كانت أو ملكية. قال الله تعالى: ﴿تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات﴾ [البقرة: ٢٥٣] ذلك البعض هو الحقيقة المحمدية، إذ هو أوّل نور تلقى من حضرة الوجوب، بل لا متلقى على الحقيقة إلا هو، فكان له ﷺ حيثيتان: حيثية ابتدائية وبها حصل الكمال الاختصاصي المتوحد، وحيثية انتهائية وبها حصل الكمال المتكثر الذي انقسم على الحقائق النبوية. وله عليه السلام منه الحظ الأوفر الجامع بين كمالاتهم كلهم، فمن حيث الكمال الاختصاصي كان رسولاً لجميع العالم، ومن حيث كماله الجمعي الاشتراكي كان رسولاً للإنس

الإيمان بشهادة التوحيد وهو قول: « لا إله إلا الله » ما لم تقترن بها شهادة الرسول وهو قولك: « محمد رسول الله » وألزم الخلق تصديقه في جميع ما أخبر عنه من أمور الدنيا والآخرة، وأنه لا يتقبل إيمان عبد حتى يؤمن بما أخبر به بعد الموت، وأوّله سؤال

والجن. فاعلم من ذلك رسالته ﷺ العامة منه والخاصة وكماله الخصوصي المتحد وكماله العلمي المشترك أوليته وآخريته. (**وجعله سيد البشر**) ورئيسهم والفائق عليهم بالفضائل والكمالات، والسيد لغة هو الذي يفوق قومه أو ما هو من جنسه ونوعه، والسيد الرئيس والحكيم والسخي وقد ساد سيادة وسؤدداً، وكان ﷺ في كل أوصافه موصوفاً بالسيادة والتفوّق، وكان يقال له أيضاً: سيد قريش، وسيد العرب وفي شعر الأعشى:

يا سيد الناس وديان العرب

ويروى: يا ملك الناس. وأخرج مسلم في المناقب وأبو داود في السنّة عن أبي هريرة رفعه: « أنا سيد ولد آدم يوم القيامة، وأوّل من ينشق عنه القبر » الحديث.

وأخرج الإمام أحمد، والترمذي في المناقب، وابن ماجة عن أبي سعيد الخدري رفعه: « أنا سيد ولد آدم يوم القيامة ولا فخر » الحديث. قال المناوي في شرحه: خصه لأنه يوم مجموع له الناس فيظهر سؤدده لكل أحد عياناً. وصف نفسه بالسؤدد المطلق المقيد للعموم في المقام الخطابي على ما تقرر في علم البيان، فيفيد تفوّقه على جميع ولد آدم حتى أولي العزم من الرسل واحتياجهم إليه. كيف لا وهو واسطة كل فيض وتخصيصه ولد آدم ليس للاحتراز فهو أفضل حتى من خواص الملائكة، كما نقل الإمام عليه الاجماع ومراده اجماع من يعتدّ به من أهل السنّة، (**ومنع كمال الإيمان بشهادة التوحيد، وهو قول**) المؤمن (**« لا إله إلا الله » ما لم تقترن به شهادة الرسول**) الحق (**وهو قولك « محمد رسول الله »**) ﷺ، فصارت الكلمتان كلمة واحدة عبّر عنها بكلمة التوحيد والإخلاص، (**وألزم الخلق**) كلهم (**تصديقه**) وتلقيه بالقبول (**في جميع ما أخبر**) به (**وعنه من أمور الدنيا والآخرة**) أي المتعلقة بهما بعد أن خصه كما خص إخوانه من الأنبياء والرسل الكرام بالصدق والأمانة والتبليغ والفطانة. فهذه أربع صفات تجب في حقهم، فالصدق هو الاخبار بالحق الثابت في نفس الأمر أي كون ما بلغوا به عن الله تعالى موافقاً لما عند الله تعالى إيجاباً كان أو سلباً، والأمانة كونهم لا تصدر عنهم مخالفة أصلاً، وهي المعبر عند بعضهم بالعصمة والتبليغ هو أنهم بلغوا جميع ما أمروا به اعتقادياً كان أو عملياً ولم يكتموا منه شيئاً، والفطانة هي التيقظ لإلزام الخصوم وطرق إبطال تحيلهم ودعاويهم الباطلة، ولما فرغ من ذكر النبويات شرع في بيان السمعيات فقال: (**وأنه لا يتقبل ايمان عبد حتى يؤمن بما أخبر به**) ﷺ (**بعد الموت**). وفي ضمن ذلك اعتقاد حقيقة الموت وابتلائه به كل ذي روح، لأنه من مجوّزات العقول التي ورد الشرع بها فوجب اعتقادها، وهو كيفية وجودية تضاد الحياة فلا يعرى الجسم الحيواني عنها ولا يجتمعان فيه. هذا قول الأشعري. وقيل: عدم الحياة عما

منكر ونكير وهما شخصان مهيبان هائلان يقعدان العبد في قبره سوياً ذا روح وجسد فيسألانه عن التوحيد والرسالة ويقولان له: من ربك وما دينك ومَن نبيك وهما فتّانا

من شأنه الحياة وهو قول الاسفرايني والأكثرين، وقال بعض الصوفية: ليس الموت بعدم محض ولا فناء صرف، وإنما هو انقطاع تعلق الروح بالبدن ومفارقة وحيلولة بينهما وتبدل حال بحال وانتقال من دار إلى دار. ثم شرع المصنف في بيان ما أخبر به ﷺ للأحوال التي تعرض بعد الموت فقال: **(وأوّله سؤال منكر ونكير)**. ويتقدم على ذلك وجوب اعتقاد أن ملك الموت يقبض روح كل ذي روح، أي: يخرجها ويأخذها بإذن ربه من مقرها أو من يد أعوانه، والمراد جميع أرواح الثقلين والملائكة والبهائم والطير وغيرهم ولو بعوضة، بل قيل: حتى روح نفسه والأرواح: أجسام لطيفة متخللة في البدن تذهب الحياة بذهابها. وقيل: جسم لطيف مشتبك بالبدن اشتباك الماء بالعود الأخضر، وبه جزم النووي. وملك الموت إسمه عزرائيل ومعناه عبد الجبار عظيم هائل المنظر رأسه في السماء العليا ورجلاه في تخوم الأرض السفلى، ووجهه مقابل اللوح المحفوظ والخلق بين عينيه، وله أعوان بعدد من يموت يترفق بالمؤمن ويأتيه في صورة حسنة. ومن ذلك أيضاً وجوب اعتقاد أن الأجل بحسب علم الله تعالى واحد لا تعدد فيه، وأن كل مقتول ميت بسبب انقضاء عمره وعند حضور أجله في الوقت الذي علم الله في الأزل حصول موته فيه بإيجاده تعالى وخلقه من غير منع ومدخلية للقاتل فيه لا مباشرة ولا توليد، أو انه لو لم يقتل لجاز أن يموت في ذلك الوقت وأن لا يموت من غير قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل، ثم يجب اعتقاد أن السؤال في القبر حق أي أن الموتى تُسئل في قبورها بعد تمام الدفن وعند انصراف الناس بأن يعيد الله الروح إلى الميت جميعه وتكمل حواسه فيرد إليهم ما يتوقف عليه فهم الخطاب، ويتأتى معه الجواب من الحواس والعلم والعقل حتى يسأله الملكان، **(وهما شخصان)** أسودان أزرقان **(مهيبان هائلان)** أي: فظان غليظان شعورهما إلى أقدامهما تلمع النار بين أنيابهما يشقان الأرض بها. كلامهما كالرعد القاصف، وأعينهما كالبرق الخاطف بأيديهما مقامع من حديد. **(يقعدان العبد في قبره)** أي: بعد تمام دفنه. هذا في حق المقبور وفي غيره بعد الموت **(سوياً)** تاماً **(ذا روح وجسد)** كامل الحواس، وأفتى الشمس الرملي بأن السؤال على الرأس وحده إن انفصل لوجود أدلة النطق، وأفتى الحافظ السيوطي بأن الميت إذا نقل لا يُسأل حتى يدفن. قال بعضهم: ومثله المصلوب، **(فيسألانه)** أو أحدهما يترفقان بالمؤمن وينتهران المنافق والكافر، ولو تمزقت أعضاؤه أو أكلته السباع في أجوافها. وكذا الغريق والحريق وإن ذري في الريح **(عن التوحيد)** أي: وحدانية الله تعالى، **(والرسالة)** أي: رسالة الأنبياء عليهم السلام وما بلغوا. وقال القرطبي: اختلفت الأحاديث في كيفية السؤال والجواب، وذلك بحسب الأشخاص، فمنهم من يُسأل عن بعض اعتقاداته، ومنهم مَن يُسأل عن كلها، اهـ.

وهذا السؤال خاص بهذه الأمة، والمراد بها أمة الدعوة، فيدخل المؤمنون والمنافقون والكافرون، وورد في حق جماعة أنهم لا يسألون كالمرابط والشهيد بأنواعه، والمراد به التخفيف

القبر، وسؤالها أوّل فتنة بعد الموت. وأن يؤمن بعذاب القبر، وأنه حق وحكمه عدل على الجسم والروح على ما يشاء. وأن يؤمن بالميزان ذي الكفتين واللسان وصفته في

لا مطلقاً. وفي سؤال الأطفال الوقف. وجزم السيوطي بعدم السؤال لعدم تكليفهم كالملائكة لا الجن، **(ويقولان له)**: كل أحد بلسانه أو بالسريانية أو بالعربية مطلقاً ثلاثة أقوال: **(من ربك)** الذي خلقك وسوّاك ورزقك، **(وما دينك)** الذي كنت عليه، **(ومن نبيك)** الذي أرسل إليك وأمرت باتباعه. ونقل السيوطي أن السؤال يقع بالسريانية وهذا صورته: اتره كاره اترح سالح حين وهي خمس كلمات تعريبها اتره: قم يا عبد الله: كاره: إلى ملائكة الله، اترح: ما كنت تصنع في دار الدنيا، سالح: من ربك وما دينك وعقيدتك. حين: ما هذا الذي مت عليه، **(وهما فتانا القبر)** مثنى فتان مبالغة في التفتين والامتحان، وقد يلحق بهما غيرهما من الصور الهائلة، فيقال للكل فتانات أعاذنا الله منها. **(وسؤالهما أوّل فتنة بعد الموت)** يحصل في القبر أي هذا السؤال هو نفس الفتنة، وهي الاختبار والامتحان بالنظر إلى الميت أو إلينا أو إلى الملائكة لإحاطة علمه بكل شيء، **(وأن يؤمن بعذاب القبر)** ومنه ضغطته، وهو انضمام اللحد بعضه إلى بعض، ومنه الحديث: «لو سلم أحد من ضغطة القبر لسلم منها سعد». وفي رواية: لقد تضايق على هذا العبد الصالح قبره حتى فرج الله عنه. وفي أخرى: لقد ضمه ثم فرج الله عنه، **(وأنه حق)** ثابت لما في حديث مسلم المرفوع «إن هذه الأمة تبتلي في قبورها فلولا أن لا تدافنوا لدعوت الله ان يسمعكم من عذاب القبر الذي أسمع منه، ثم أقبل ﷺ بوجهه علينا فقال تعوّذوا بالله من عذاب القبر» الحديث. وفي البخاري، عن أسماء بنت أبي بكر قالت: قام فينا رسول الله ﷺ خطيباً فذكر فتنة القبر التي يفتتن بها المرء، فلما ذكر ذلك ضج المسلمون ضجة، ثم قال: **(و)** أنه **(حكمة)** من الله تعالى **(وعدل)** منه، لأنه مالك الأعيان حقيقة، وللمالك التصرف في ملكه كيف يشاء الأمر أمره والحكم حكمه لا يسئل عما يفعل **(على الجسم والروح)** معاً كما هو مذهب أهل السنّة **(على ما يشاء)** لمن يكون من أهل العذاب، وحكمة الله تعالى فيه اظهار ما كتمه العباد في الدنيا من كفر أو إيمان أو طاعة أو عصيان ليباهي الله بهم الملائكة أو ليفضحوا عندهم. ومجمل القول فيه: أن عذاب القبر هو عذاب البرزخ، وأضيف إلى القبر لأنه الغالب، والاّ فكل ميت أراد الله تعذيبه ناله ما أراده قُبِر أو لم يقبر، ومحله الروح والبدن جميعاً باتفاق، وبعد إعادة الروح إليه أو إلى جزء منه على قول من قال: إن المعذب بعض الجسد وهو قسمان: دائم وهو عذاب الكفار ومنقطع وهو عذاب العصاة، ومما يجب اعتقاده أن نعيم القبر حق لما ورد في ذلك من النصوص ولا يختص بمؤمني هذه الأمة، كما أنه لا يختص بالمقبور ولا بالمكلفين، فيكون لمن زال عقله أيضاً، وتعتبر الحالة التي زال عقله وهو عليها من كفر وإيمان ونحوهما. ومن نعيمه توسيعه وفتح طاق فيه من الجنة ووضع قنديل فيه وامتلاؤه بالروح والريحان وجعله روضة من رياض الجنة، وكل هذا محمول على الحقيقة عند العلماء، ومما يجب اعتقاده أن البعث حق وهو اعادتهم بعد إحيائهم بجميع أجزائهم الأصلية التي من شأنها

العظم أنه مثل طبقات السموات والأرض توزن فيه الأعمال بقدرة الله تعالى، والصنج يومئذ مثاقيل الذر والخردل تحقيقاً لتمام العدل، وتوضع صحائف الحسنات في صورة

البقاء من أوّل العمر إلى آخره. قد ورد بذلك الآيات والآثار، وأكثرها لا يحتمل التأويل لا فرق في ذلك بين من يحاسب كالمكلف وغيره، كما صححه النووي واختاره. والبعث والنشور عبارة عن معنى واحد وهو الإخراج من القبور بعد جمع جميع الأجزاء الأصلية وإعادة الروح إليها، وأن إعادة الأجسام عن عدم محض فيوجدها الله تعالى بعد انعدامها بالكلية، وقيل: عن تفريق محض فيذهب الله العين والأثر جميعاً بحيث لا يبقى في الجسم جوهران فردان على الاتصال، وعلى القول الأوّل يكون الجسم الثاني هو الأوّل المعدوم بعينه لا مثله، وفي إعادة العرض القائم بالأجسام تبعاً لمحله مذهبان: الأوّل: تعاد بأشخاصها التي كانت في الدنيا قائمة بالجسم حال الحياة وهو قول الأشعري، والثاني: امتناع إعادتها مطلقاً لأن المعاد إنما يعاد بمعنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو قول الفلاسفة، وبعض المعتزلة، والكرامية، والخوارزمي. والأوّل الراجح. وفي جواز إعادة الزمن قولان، ومما يجب اعتقاده أن اليوم الآخر حق وهو من يوم الحشر إلى ما لا يتناهى، أو إلى أن يدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار، ويدخل في جملة أمور الآخرة اعتقاد أن أخذ الصحف حق وهي كتب الأعمال التي تكتبها الملائكة ما فعلوها في الدنيا، والرافع للصحف الريح من خزانة تحت العرش، وأن كل أحد يدعى فيعطى صحيفته إما باليمين وهو المؤمن الطائع، أو بالشمال وهو الكافر، والمؤمن العاصي ملحق بالطائع على المشهور، ومن أمور اليوم الآخر الميزان وغيره، وقد ذكر ذلك في قوله: **(وأن يؤمن بالميزان)** والوزن: لغة معرفة كمية بأخرى على وجه مخصوص والحمل على الحقيقة ممكن، لكن نمسك على تعيين جوهره ونصب الموازين بعد الحساب، ثم عرف المصنف الميزان فقال: **(ذي الكفتين واللسان)** كفة للحسنات وهي من نور، والأخرى من ظلمة وهي للسيئات **(وصفته)** أي الميزان **(في العظم أنه)** أي كل كفة منه **(مثل طباق السموات والأرض)**. وفي حديث سلمان رضي الله عنه أنه قال: توضع الموازين يوم القيامة ولو وضعت فيهن السموات والأرض لوسعتهن، وفي حديث آخر: أن الجنة توضع عن يمين العرش والنار عن شماله ويؤتى بالميزان فتنصب بين يدي الله تعالى كفة للحسنات عن يمين العرش مقابلة للجنة، وكفة للسيئات عن يسار العرش مقابلة للنار، ثم ان المشهور أنه ميزان واحد لجميع الأمم ولجميع الأعمال، فما ورد بصيغة الجمع في الآيات والآثار للتعظيم. وقيل: يجوز أن يكون للعامل الواحد موازين يوزن بكل منها صنف من عمله **(توزن فيه الأعمال)** أي أعمال العباد المكلفين، فخرج بذلك الملائكة لأنه فرغ عن الحساب وعن كتابة الأعمال خصوصاً على القول بأن الصحف هي التي توضع في الميزان كما يأتي، وكذا خرج منه الأطفال والأنبياء عليهم السلام تشريفاً لقدرهم، وكذا من يدخل من الباب الأيمن من هذه الأمة كما ورد في حديث: **(بقدرة الله تعالى)** ولطيف حكمته وبديع صنعته، والممسك للميزان جبريل عليه السلام، **(والصنج يومئذ مثاقيل الذر والخردل)**. الصنج: بالصاد والسين

حسنة في كفة النور فيثقل بها الميزان على قدر درجاتها عند الله بفضل الله وتطرح صحائف السيئات في صورة قبيحة في كفة الظلمة فيخف بها الميزان بعدل الله، وأن يؤمن بأن الصراط حق وهو جسر ممدود على متن جهنم أحدّ من السيف وأدق من الشعرة تزل عليه أقدام الكافرين بحكم الله سبحانه، فتهوي بهم إلى النار وتثبت عليه

المهملتين لغتان والنون ساكنة وآخرها جيم معربة. يقال: اتزن مني بالصنجة الراجحة. وأنكر الجوهري السين، والمثاقيل جمع مثقال، والذر ما يرى في ضوء الشمس، والخردل معروف. (**تحقيقاً لتمام**) صفة (**العدل**) بمقتضى الحكمة، وهل الموزون الكتب التي اشتملت على أعمال العباد أو أعيان الأعمال قولان.

الأوّل: ذهب إليه جمهور المفسرين، والإمام أبو المعالي، واستقر به ابن عطية، وأشار إليه المصنف بقوله: (**وتطرح صحائف الحسنات**) وهي الأعمال الصالحة بعد أن تصوّر (**في صورة حسنة**) نورانية (**في كفة النور**) وهي اليمنى المعدة للحسنات، (**فيثقل بها الميزان على قدر درجاتها عند الله تعالى بفضل الله**) سبحانه وتعالى، (**وتطرح صحائف السيئات**) وهي الأعمال السيئة بعد أن تصور (**في صورة قبيحة**) ظلمانية (**في كفة الظلمة**) وهي الشمال المعدة للسيئات، (**فيخف بها الميزان بعدل الله**) سبحانه وتعالى، ولا يمتنع قلب الحقائق خرقاً للعادة. وقيل: يخلق الله أجساماً على عدد تلك الأعمال من غير قلب لها. ومن فوائد الوزن امتحان العباد بالإيمان بالغيب في الدنيا، وجعل ذلك علامة لأهل السعادة والشقاوة، وتعرف العباد ما لهم من الجزاء على الخير والشر وإدامة الحجة عليهم والله الموفق.

(**وأن يؤمن بأن الصراط حق**) ثابت بالكتاب والسنّة وإجماع الأمة (**وهو**) لغة الطريق الواضح، لأنه يبلغ المارة، وشرعاً (**جسر ممدود على متن جهنم**) يرده الأوّلون والآخرون ذاهبين إلى الجنة لأن جهنم بين الموقف والجنة (**أحدّ من السيف وأدق من الشعر**). ومذهب أهل السنّة بقاؤه على ظاهره مع تفويض علم حقيقته إليه سبحانه وتعالى خلافاً للمعتزلة، وطوله ثلاثة آلاف سنة. ألف صعود وألف هبوط وألف استواء، وجبريل في أوّله وميكائيل في وسطه، وفي حافتيه كلاليب معلقة مأمورة بأخذ من أمرت به، وفيه سبع قناطر يسأل العبد عند كل واحد عن نوع من العبادات، ومرور العباد عليه متفاوت في سرعة النجاة وعدمها، وهم فريقان. وقد أشار إلى ذلك المصنف بقوله: (**تزل به أقدام الكافرين**) والمنافقين (**بحكمة الله تعالى فتهوي به في النار**) اما على الدوام والتأبيد كهؤلاء، واما إلى مدة يريدها الله تعالى ثم ينجو كبعض عصاة المؤمنين من قضى الله عليه بالعذاب هذا القسم الأوّل.

وأشار إلى القسم الثاني بقوله: (**وتثبت عليه أقدام المؤمنين**) وهم أهل رجحان الأعمال

أقدام المؤمنين بفضل الله فيساقون إلى دار القرار، وأن يؤمن بالحوض المورود حوض محمد ﷺ يشرب منه المؤمنون قبل دخول الجنة وبعد جواز الصراط. من شرب منه

الصالحة والسالمون منهم من السيئات ممن خصهم الله بسابقة الحسنى **(بفضل الله تعالى)**، وهم الذين يجوزون كطرفة العين وبعدهم كالبرق الخاطف، وبعدهم كالريح العاصف، وبعدهم كالطير، وبعدهم كالجواد السابق، ثم الجواز سعياً ومشياً وحبواً على حسب تفاوت الأعمال، ويتسع الصراط ويدق بحسب انتشار النور وضيقه، ومن هنا كان دقيقاً في حق قوم وعريضاً في حق آخرين وهو واحد في نفسه، **(فيساقون إلى دار القرار)** أي: الجنة. والحكمة فيه ظهور النجاة من النار، وان تصير الجنة أسر لقلوبهم وليتحسر الكافر بفوز المؤمنين بعد إشتراكهم في العبور، ومما يجب اعتقاده أن العرش حق ثابت وهو بجسم عظيم نوراني علوي محيط بجميع الأجسام، وهو أوّل مخلوق لله تعالى في قول، ومما يجب اعتقاده أن الكرسي حق ثابت وهو جسم عظيم نوراني بين يدي العرش ملتصق به فوق السماء السابعة وهو غير العرش على الصحيح، ومما يجب اعتقاده أن القلم حق ثابت وهو عظيم نوراني خلقه الله تعالى وأمره بكتب ما كان وما يكون إلى يوم القيامة، ومما يجب اعتقاده أن اللوح حق ثابت وهو جسم عظيم نوراني كتب فيه القلم بإذن الله تعالى ما كان وما هو كائن إلى يوم القيامة، ومما يجب اعتقاده أن كلاً من الكاتبين على العباد أعمالهم في الدنيا، والكاتبين في اللوح المحفوظ ما في صحف الملائكة الموكلين بالتصرف في العالم، والكاتبين في صحف الحفظة كتاباً يوضع تحت العرش حق ثابت، **(وأن يؤمن بالحوض المورود)** وهو **(حوض)** نبينا **(محمد ﷺ)** الذي يعطاه في الآخرة، وهو جسم مخصوص متسع الجوانب ترده هذه الأمة. وعند مسلم من حديث أنس في نزول ﴿ إنا أعطيناك الكوثر﴾ «هو حوض ترد عليه أمتي يوم القيامة» وعندهما من حديث ابن مسعود، وعقبة بن عامر، وجندب، وسهل بن سعد: «أنا فرطكم على الحوض». ومن حديث ابن عمر «أمامكم حوض كما بين جرباء وأذرح». وقال الطبراني: «كما بينكم وبين جرباء وأذرح» وهو الصواب. وذكر الحوض في الصحيح من حديث أبي هريرة، وأبي سعيد، وعبدالله بن عمرو، وحذيفة، وأبي ذر، وجابر بن سمرة، وحارثة بن وهب، وثوبان، وعائشة، وأم سلمة، وأسماء. وقد خرج أحاديثه الحافظ ابن ناصر الدين الدمشقي في جزء استوعب فيه، وظواهر الأحاديث أنه بجانب الجنة كما قاله الحافظ ابن حجر، **(ويشرب منه المؤمنون)** الذين وفوا بعهد الله وميثاقه، وماتوا على ذلك لم يغيروا ولم يبدلوا. وهذا الوصف وإن شمل جميع مؤمني الأمم السابقة، لكنه خلاف ظواهر الأحاديث أنه لا يرده إلا مؤمنو هذه الأمة لأن كل أمة إنما ترد حوض نبيها، وتخصيص حوض نبينا ﷺ بالذكر لوروده بالأحاديث البالغة مبلغ التواتر بخلاف غيره لوروده بالآحاد **(قبل دخول الجنة وبعد جواز الصراط)** على الصحيح، ولكن جهل تقدمه على الصراط أو تأخره عنه لا يضر بالاعتقاد، وإنما الواجب اعتقاد ثبوته **(من شرب**

شربة لم يظمأ بعدها أبداً، عرضه مسيرة شهر، ماؤه أشد بياضاً من اللبن وأحلى من العسل. حوله أباريق عددها بعدد نجوم السماء. فيه ميزابان يصبان فيه من الكوثر، وأن يؤمن بالحساب وتفاوت الناس فيه إلى مناقش في الحساب وإلى مسامح فيه وإلى من يدخل الجنة بغير حساب وهم المقربون، فيسأل الله تعالى من شاء من الأنبياء عن تبليغ

منه شربة لم يظمأ) أي لم يعطش **(بعدها)** أي بعد تلك الشربة **(أبداً عرضه ميسرة شهر، ماؤه أشدّ بياضاً من اللبن وأحلى من العسل. حوله أباريق عدد نجوم السماء)**، ففي الصحيحين من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما رفعه: «حوضي ميسرة شهر زواياه سواء ماؤه أبيض من اللبن وريحه أطيب من المسك وكيزانه أكثر من نجوم السماء من شرب منه لا يظمأ أبداً» ولهما في حديث أنس: «فيه من الأباريق كعدد نجوم السماء» وفي رواية لمسلم «أكثر من عدد نجوم السماء» وفي رواية أخرى: «له عدد النجوم» وفيما أوحى الله تعالى إلى عيسى عليه السلام من صفة نبينا عليه الصلاة والسلام: له حوض أبعد من مكة الى مطلع الشمس، فيه آنية مثل عدد نجوم السماء وله لون كل شراب الجنة وطعم كل ثمار الجنة. **(فيه ميزابان يصبان من الكوثر)**. وفي صحيح مسلم من حديث ثوبان «يصب فيه ميزابان يمدانه من الجنة أحدهما من ذهب والآخر من ورق». ويروى أن الصحابة قالوا يا رسول الله: أين نطلبك يوم المحشر؟ فقال: «على الصراط فإن لم تجدوني فعلى الميزان فإن لم تجدوني فعلى الحوض». وفي هذا تنبيه على ترتيب الصراط والميزان والحوض، وهي مسألة توقف فيها أكثر أهل العلم. **(وأن يؤمن بالحساب)** جاء ذكره في حديث عمر رفعه. أخرجه البيهقي في البعث، وهو توقيف الله عباده قبل الانصراف من المحشر على أعمالهم، وأوّل من يحاسب هذه الأمة، **(وتفاوت فيه الناس إلى مناقش في الحساب)** ففي الصحيحين من حديث عائشة رضي الله عنها: «من نوقش الحساب عذب. قالت: قلت أليس يقول الله تعالى: ﴿فسوف يحاسب حساباً يسيراً﴾ [الانشقاق: ٨] قال: ذلك العرض». **(وإلى مسامح فيه)** كل ذلك بكيفية مختلفة فمنه اليسير والعسير والسر والجهر والتوبيخ والفضل والعدل، **(وإلى من يدخل الجنة بغير حساب)** كالسبعين ألفاً **(وهم المقربون)**، وأفضلهم أبو بكر رضي الله عنه فلا يحاسب لما روي مرفوعاً عن عائشة رضي الله عنها «الناس كلهم يحاسبون إلا أبا بكر» وفي الصحيحين من حديث ابن عباس «عرضت علي الأمم فقيل هذه أمتك ومعهم سبعون ألفاً يدخلون الجنة بغير حساب ولا عذاب». ولمسلم من حديث أبي هريرة وعمران بن حصين «يدخل من أمتي الجنة سبعون ألفاً بغير حساب» زاد البيهقي في البعث من حديث عمرو بن حزام «وأعطاني مع كل واحد من السبعين ألفاً سبعين ألفاً» زاد أحمد من حديث عبد الرحمن بن أبي بكر بعد هذه الزيادة قال عمر: «فهلا استزدته». قال: «قد استزدته فأعطاني مع كل رجل سبعين ألفاً» قال عمر: فهلا استزدته؟ قال «قد استزدته فأعطاني هكذا» وفرج عبد الله بن بكر بين يديه الحديث،

الرسالة، ومن شاء من الكفار عن تكذيب المرسلين، ويسأل المبتدعة عن السنّة. ويسأل المسلمين عن الأعمال، وأن يؤمن بإخراج الموحدين من النار بعد الانتقام حتى لا يبقى في جهنم موحد بفضل الله تعالى فلا يخلد في النار موحد. وأن يؤمن بشفاعة الأنبياء ثم العلماء ثم الشهداء ثم سائر المؤمنين. كل على حسب جاهه ومنزلته عند الله تعالى، ومن

(فيسأل الله تعالى من يشاء من الأنبياء عن تبليغ الرسالة، ومن شاء من الكفار عن تكذيب المرسلين) ففي البخاري من حديث أبي سعيد رفعه « يدعى نوح يوم القيامة فيقول لبيك وسعديك يا رب فيقول: هل بلغت؟ فيقول: نعم. فيقال لأمته، فيقولون: ما أتانا من نذير، فيقول: من يشهد لك؟ فيقول: محمد وأمته ». الحديث. ولابن ماجة « يجيء النبي يوم القيامة » الحديث وفيه فيقال: « هل بلغت قومك » الحديث. **(ويسأل المبتدعة عن السنّة)** فعند ابن ماجه من حديث عائشة « من تكلم في شيء من القدر سئل عنه يوم القيامة، ومن حديث أبي هريرة « ما من داع يدعو إلى شيء إلا وقف يوم القيامة لازماً لدعوة ما دعا إليه وإن دعا رجل رجلاً » **(ويسأل المسلمين عن الأعمال)** قولاً كانت أو فعلاً أو اعتقاداً مكسوبة أولاً بعد أخذها كتبها خيراً كانت أو شراً تفضيلاً لا بالوزن، وعند أصحاب السنن الأربعة من حديث أبي هريرة « أوّل ما يحاسب به العبد يوم القيامة من عمله صلاته » الحديث. وسيأتي في الصلاة. **(وأن يؤمن باخراج عصاة الموحدين من النار)** هي دار العذاب بجميع طباقها السبع ولا جر لها سوى بني آدم والاحجار المتخذة آلهة من دون الله. قيل وكذا أحجار الكبريت لشدة اتقادها **(بعد الانتقام)**، ولا يدوم عذابهم مدة بقائهم بل يموتون بعد الدخول لحظة مّا يعلم الله مقدارها فلا يحيون حتى يخرجوا منها، **(حتى لا يبقى في جهنم)** وهي الطبقة العليا من النار وهي التي فيها العصاة من الموحدين، وهذه الطبقة هي التي تخلى وأما ما عداها فلا تخلى من أهلها معذبين فيها تخليداً كتخليد أهل الجنة، وينبت على شفير الطبقة العليا فيما قيل الجرجير. **(موحد)** بفضل الله تعالى، ففي الصحيحين من حديث أبي هريرة في حديث طويل « حتى إذا فرغ الله من القضاء بين العباد وأراد أن يخرج برحمته من أراد من أهل النار أمر الملائكة أن يخرجوا من النار من كان لا يشرك بالله شيئاً ممن أراد أن يرحمه ممن يقول لا إله إلا الله » الحديث. وفي حديث عبد الله بن عمرو « يأتي على النار زمان تخفق الرياح أبوابها ليس فيها أحد. يعني من الموحدين أهل الطبقة العليا فإذا لم يبق فيها أحد غير الكفار أتي بالموت في صورة كبش فيذبح بين الجنة والنار، ويعرفه كل أحد من الفريقين » كما في السنن الأربعة. **(وأن يؤمن بشفاعة الأنبياء)** عليهم الصلاة والسلام، **(ثم العلماء ثم الشهداء)** هكذا أخرج ابن ماجه من حديث عثمان بن عفان رضي الله عنه رفعه: « وفيه يشفع يوم القيامة ثلاثة الأنبياء ثم العلماء ثم الشهداء » وقد تقدم في كتاب العلم.

واعلم أن الشفاعة لغة الوسيلة والطلب وعرفاً سؤال الخير للغير، وهنا واجبات ثلاثة يتعين اعتقادها على كل مكلف. **الأوّل:** كونه ﷺ شافعاً. **والثاني:** كونه ﷺ مشفعاً أي مقبول

بقي من المؤمنين ولم يكن له شفيع أخرج بفضل الله عز وجل فلا يخلد في النار مؤمن، بل يخرج منها من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان. وأن يعتقد فضل الصحابة رضي

الشفاعة. **والثالث:** كونه ﷺ مقدماً على غيره من جميع الأنبياء والمرسلين والملائكة، فيتعين اعتقاد أنه ﷺ وإن كان له شفاعات إلا أن أعظمها شفاعته ﷺ المختصة به للاراحة من طول الموقف، وهي أول المقام المحمود، **ثانيها:** في ادخال قوم الجنة بغير حساب وهي مختصة به ﷺ كما قاله النووي، **ثالثها:** فيمن استحق دخول النار أن لا يدخلها. وتردد النووي في اختصاصها به ﷺ. قال السبكي: لأنه لم يرد نص صريح بثبوت الاختصاص ولا بنفيه. **رابعها:** في اخراج الموحدين من النار، ويشاركه في هذه الأنبياء والملائكة والمؤمنون، وفصَّل القاضي عياض فقال: إن كانت هذه الشفاعة لإخراج من في قلبه مثقال ذرة من إيمان اختصت به ﷺ وإلاَّ شاركه غيره فيها. **خامسها:** في زيادة الدرجات في الجنة لأهلها. وجوّز النووي اختصاصها به ﷺ. **سادسها:** في جماعة من صلحاء أمته ليتجاوز عنهم في تقصيرهم في الطاعات. **سابعها:** فيمن دخل في النار من الكفار أن يخفف عنهم العذاب في أوقات مخصوصة كما في حق أبي طالب وأبي لهب. **ثامنها:** في أطفال المشركين أن لا يعذبوا ذكره الجلال السيوطي، وإياك واعتقاد امتناع شفاعته ﷺ في أهل الكبائر وغيرهم لا قبل دخولهم النار ولا بعده، ومما يجب اعتقاده شفاعة غيره ﷺ من الأنبياء والمرسلين والملائكة، (ثم سائر المؤمنين) يشفع (**كل على حسب جاهه وقدر منزلته**) ومقامه (**عند الله تعالى**) في أرباب الكبائر، كما جاء في الأخبار الدالة على ذلك، (**ومن بقي من المؤمنين**) في النار (**ولم يكن له شفيع**) خاصة. (**أخرج بفضل الله عز وجل**) ففي الصحيحين من حديث أبي سعيد: « فيقول الله تعالى: شفعت الملائكة وشفعت النبيون وشفع المؤمنون ولم يبق إلا أرحم الراحمين فيقبض قبضة من النار فيخرج قوماً لم يعملوا خيراً قط » الحديث. (**فلا يخلد في النار مؤمن، بل يخرج منها من كان في قلبه مثقال ذرة من إيمان**). ففي الصحيحين من حديث أبي سعيد: « يدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار، ثم يقول الله تعالى أخرجوا من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان » وفي رواية: « من خردل من خير ». وقد استنبط المصنف من قوله: اخرجوا من كان الخ نجاة من أيقن بالإيمان وحال بينه وبين النطق به الموت قال: وأما من قدر على النطق ولم يفعل حتى مات مع إيقانه بالإيمان بقلبه، فيحتمل أن يكون امتناعه منه بمنزلة امتناعه عن الصلاة فلا يخلد في النار ويحتمل خلافه، ورجح غيره الثاني فيحتاج إلى تأويل ثم ينبغي أن يعلم أنه لا يشفع واحد ممن ذكر إلا بعد انتهاء مدة المؤاخذة.

تنبيه:

هذه الأمور السمعية التي تقدم بيانها يتحد فيها المتكلم والصوفي والمحدث، إذ مبادئها هو النقل إذ النظر إنما هو في وقوعها، وأما جوازها فضروري، والعقل لا يهتدي إلى وقوع جائز

الله عنهم وترتيبهم وأن أفضل الناس بعد النبي ﷺ: أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم علي رضي الله عنهم. وأن يحسن الظن بجميع الصحابة ويثني عليهم كما أثنى الله عز وجل ورسوله ﷺ عليهم أجمعين، فكل ذلك مما وردت به الأخبار وشهدت به الآثار، فمن اعتقد جميع ذلك موقناً به كان من أهل الحق وعصابة السنّة وفارق رهط الضلال وحزب

فاضطروا جميعا إلى السمع، وان كان الصوفي يزيد عليها بالكشف إلا ان الكشف قاصر حكمه عليه فلا يتعدى العلم المستفاد منه إلى غيره.

ولما فرغ المصنف من ذكر السمعيات شرع في ذكر لواحق المعتقد فقال: **(وان يعتقد فضل الصحابة رضي الله عنهم ورتبتهم)** ودرجاتهم ومنازلهم فيعطى كلاً منهم ما يستحقه من التعظيم، **(و)** يعتقد **(أن أفضل الناس بعد النبي ﷺ أبو بكر)** الصديق، **(ثم عمر)** بن الخطاب، **(ثم عثمان)** بن عفان، **(ثم علي)** بن أبي طالب **(رضي الله عنهم)** هكذا ترتيب أفضليتهم على ترتيب خلافتهم. هكذا أجمع عليه أهل السنّة إذ المسلمون كانوا لا يقدمون أحداً في الإمامة تشهياً منهم، وإنما يقدمونه لاعتقادهم أنه أفضل وأصلح للأمة من غيره، وفي البخاري من حديث ابن عمر قال: كنا نخير بين الناس في زمن النبي ﷺ فنخير أبا بكر ثم عمر بن الخطاب ثم عثمان بن عفان، ولأبي داود: كنا نقول ورسول الله ﷺ حي أفضل أمة النبي ﷺ أبو بكر ثم عمر ثم عثمان. زاد الطبراني ويسمع ذلك رسول الله ﷺ فلا ينكره. **(وأن يحسن الظن بجميع الصحابة ويثني عليهم كما أثنى الله عز وجل ورسوله ﷺ عليهم أجمعين)**. أما ثناء الله عز وجل عليهم بعمومهم وخصوصهم ففي آي من القرآن وشهدت نصوصه بعدالتهم والرضا عنهم ببيعة الرضوان، وكانوا حينئذ أكثر من ألف وسبعمائة وعلى المهاجرين والأنصار خاصة بقوله تعالى: ﴿والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار﴾ وقوله تعالى: ﴿للفقراء المهاجرين﴾ الآيات.

وعند الترمذي من حديث عبد الله بن مغفل «الله الله في أصحابي لا تتخذوهم غرضاً بعدي» وللشيخين من حديث أبي سعيد: «لا تسبوا أصحابي» وللطبراني من حديث ابن مسعود: «إذا ذكر أصحابي فإمسكوا». ومناقب الصحابة وفضائلهم عديدة، وحقيق على المتدين أن يستصحب لهم ما كانوا عليه في عهد رسول الله ﷺ فإن نقلت هناة فليتدبر العاقل النقل وطريقه، فإن ضعف ردّه وإن ظهر وكان آحاداً لم يقدح فيما علم تواترا وشهدت به النصوص، **(فكل ذلك)** أي مما ذكره من قواعد العقائد **(مما وردت به الأخبار)** من روايات الأئمة الكبار **(وشهدت به)** أي بصحته **(الآثار)** من السلف الأخيار، **(فمن اعتقد جميع ذلك)** جلة وتفصيلاً **(موقناً به)** معتمداً عليه **(كان من أهل الحق)**، وهو عبارة عن كل ما يحسن اعتقاده فالمعنى كان من الذين حسنت عقائدهم، **(وعصابة السنة)** أي جماعتها. والسنّة طريقة النبي ﷺ وطريقة أصحابه، **(وفارق رهط الضلال)** الرهط: ما دون العشرة من الرجال، وقيل: من سبعة إلى عشرة، وقيل: إلى أربعين. والضلال عن الطريق المستقيم وتضاده الهداية،

البدعة. فنسأل الله كمال اليقين وحسن الثبات في الدين لنا ولكافة المسلمين برحمته إنه أرحم الراحمين، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى كل عبد مصطفى.

الفصل الثاني

في وجه التدريج إلى الارشاد وترتيب درجات الاعتقاد:

اعلم أن ما ذكرناه في ترجمة العقيدة ينبغي أن يقدم إلى الصبي في أوّل نشأه ليحفظه حفظاً ثم لا يزال ينكشف له معناه في كبره شيئاً فشيئاً، فابتداؤه الحفظ، ثم الفهم ثم

(وحزب البدعة) أي أنصارها، والبدعة الفعلة المخالفة للسنّة، أو ان المراد بالحزب الجماعة فيكون بحذف مضاف أي جماعة أهل البدعة، والمراد بهم فرق الضلال المبتدعة كالمعتزلة والخوارج والكرامية والروافض بأنواعها وأقسامها: **(فنسأل الله)** سبحانه وتعالى من فضله **(كمال اليقين)** في مراتب الايمان والإحسان **(والثبات في الدين)**، والمراد في العقائد المتعلقة بالدين، ونسأل ذلك كذلك **(لكافة المسلمين)** وعامتهم **(أنه)** جل وعز **(أرحم الراحمين)** يجيب دعوة الداعين، **(وصلى الله على سيدنا)** ومولانا وهادينا **(محمد وعلى آله وعلى كل عبد مصطفى)** هكذا في بعض النسخ. وفي بعضها انتهاء الكلام إلى قوله أرحم الراحمين. فتكون هذه الجملة من زيادة النساخ، وقد جرت العادة في الختم به تبركاً والله أعلم.

وهذا آخر شرح كتاب قواعد العقائد فرغت من تحريره بعد صلاة الظهر من يوم الخميس لليلتين بقيتا من ربيع الأول سنة ١١٩٣ بمنزلي بسويقة لا لا من مصر. اللهم يسر لنا اتمام ما بقي. قال مؤلفه: وكتبه العبد المقصر المذنب أبو الفيض محمد مرتضى الحسيني غفر الله له بمنه وكرمه حامداً لله ومصلياً ومسلماً ومستغفراً انتهى. بسم الله الرحمن الرحيم، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً الله ناصر كل صابر.

الفصل الثاني

من الفصول الأربعة:

(في) بيان **(وجه التدريج)** والتمهل **(إلى الإرشاد)** والهداية **(وترتيب درجات الإعتقاد)** بالنسبة إلى أهل البداية والتوسط والنهاية.

(أعلم أن ما ذكرناه) آنفاً **(في ترجمة العقيدة)** المختصرة **(ينبغي أن يقدم)** ذلك **(إلى الصبي)** وهو الغلام الصغير بتعليمه إياها **(في أول نشأه)** أي في حال صباه **(ليحفظه)** في صدره **(حفظاً)** يأمن به عن الإغفال عنه ويتمكن ذلك المحفوظ في باطنه حتى يكون نقشاً على الحجر ولا يطرأ عليه ما يخالفه، **(ثم لا يزال)** مستمراً على ذلك حتى **(ينكشف له معناه)**

الاعتقاد والايقان والتصديق به، وذلك مما **يحصل في الصبي بغير برهان، فمن فضل الله سبحانه على قلب الإنسان أن شرحه في أول نشئه للإيمان من غير حاجة إلى حجة** وبرهان، **وكيف ينكر ذلك وجميع عقائد العوام مبادئها التلقين المجرد والتقليد المحض؟ نعم يكون الاعتقاد الحاصل بمجرد التقليد غير خال عن نوع من الضعف في** الابتداء على معنى أنه يقبل الإزالة بنقيضه لو ألقى إليه، فلا بد من تقوية واثباته في نفس الصبي والعامي حتى يترسخ ولا يتزلزل. وليس الطريق في تقويته واثباته أن يعلم صنعة الجدل والكلام، بل يشتغل بتلاوة القرآن وتفسيره وقراءة الحديث ومعانيه

وسره وحقيقته (**في**) حالة (**كبره**) وهو البلوغ وما بعده (**شيئاً فشيئاً**) وهذا هو التدريج والترتيب المشار إليها (**فابتداؤه**) في حقه وحق غيره (**الحفظ**) بضبط صورها المدركة في النفس وبتعهدها ورعايتها، (**ثم الفهم**) بالتحقق في معانيها، (**ثم الإعتقاد**) أي عقد القلب بإثباتها في النفس (**والإيقان**) بها (**والتصديق**) لما فيها. فهذه ثلاث مراتب. **الأولى**: الفهم أي لمعانيها الحاصلة من ظواهر تلك الألفاظ. **الثانية**: عقد القلب على ذلك المعنى الذي فهمه. **الثالثة**: التصديق بذلك بأنه حق بالمعنى الذي أراده الله ورسوله على الوجه الذي قاله وإن كان لا يقف على حقيقته، فالتصديق لا يكون إلا بعد التصور والإيمان إنما يكون بعد التفهيم، ولا يعتقد صدق قائلها فيها إلا إذا فهم معاني ألفاظها، فلذلك قدم الفهم على الإعتقاد على التصديق، (**وذلك**) القدر (**مما يحصل**) ويتيسر (**في الصبي**) والعامي (**بغير برهان**) ودليل، (**فمن فضل الله تعالى**) وكمال نعمته (**على قلب الإنسان شرحه**) وانفساحه (**في أول نشئه**) وظهوره (**إلى الإيمان من غير حاجة إلى**) إقامة (**حجة**) على إثباته (**أو برهان**) بإيراد الأدلة الذي يقتضي الصدق أبداً لأن التصديق بالأمور الجملية ليس بمحال، وكل عاقل يعلم أنه أريد بهذه الألفاظ معان وأن كل اسم فله مسمى إذا نطق به من أراد مخاطبة قوم قصد ذلك المسمى فيمكنه أن يعتقد كونه كاذباً مخبراً عنه على خلاف ما هو عليه، ويمكنه أن يعتقد كونه صادقاً مخبراً عنه على ما هو عليه، فهذا معقول على سبيل الإجمال يمكن أن يفهم من هذه الألفاظ أموراً جلية غير مفصلة ويمكنه التصديق بها، (**وكيف ينكر ذلك وجميع عقائد العوام**) من السوقة وأهل البادية (**مبادئها التلقين المجرد**) عن الأدلة (**والتعليم المحض**) الخالص من غير أن يشوبه شيء آخر سواه. (**نعم يكون الإعتقاد المحض الحاصل بمجرد التقليد**) للغير (**غير خال من نوع من الضعف**) والوهاء (**في الإبتداء**) أي في أول الأمر لكن (**على معنى أن يقبل الإزالة بنقيضه لو ألقى إليه فلا بد من تقويته وإثباته في نفس الصبي والعامي حتى يترشح**) ذلك فيه (**فلا يتزلزل**) بالإضطراب، (**وليس الطريق في تقويته وإثباته**) في نفسها (**أن يعلم**) كل منها (**صنعة الجدل والكلام**) كما هو المتبادر إلى الأذهان إذ الكلام والجدل علم لفظي وأكثره احتمال وهمي وهو عمل النفس وتخليق الفهم، (**بل**) طريقه اللائق لأحواله أن (**يشتغل**

ويشتغل بوظائف العبادات، فلا يزال اعتقاده يزداد رسوخاً بما يقرع سمعه من أدلة القرآن وحججه وبما يـرد عليه من شواهد الأحاديث وفوائدها، وبما يسطع عليه من أنوار العبادات ووظائفها وبما يسري إليه من مشاهدة الصالحين ومجالستهم وسياهم وسماعهم وهيئاتهم في الخضوع لله عز وجل والخوف منه والاستكانة له، فيكون أول التلقين كإلقاء بذر في الصدر، وتكون هذه الأسباب كالسقي والتربية له حتى ينمو ذلك البذر ويقوى ويرتفع شجرة طيبة راسخة أصلها ثابت وفرعها في السماء وينبغي أن يحرس سمعه من الجدل والكلام غاية الحراسة، فإن ما يشوّشه الجدل أكثر مما يمهده وما

بقراءة القرآن). وفي نسخة: بتلاوة القرآن وهي والقراءة مترادفان، ومنهم من فرق بينهما كما تقدم آنفاً. وهذا الإشتغال أعم من أن يكون حفظاً في الصدر أو التكرار فيه **(و)** معرفة **(تفسيره)** أي: الكشف عن معاني ظواهر ألفاظه على قدر ما يصل إليه فهمه **(و)** أن يشتغل في **(قراءة الحديث)** المجموع في كتب معلومة موثوق بها ويمضي فيها بتلقي ذلك عن الشيوخ المعروفين بحملها **(و)** معرفة **(معانيه)** الظاهرة للافهام، **(و)** أن **(يشتغل)** مع ذلك **(بوظائف العبادات)** وأجلها المحافظة على الفرائض بواجباتها وأركانها وسننها، ولم يذكر الإشتغال بعلم الفقه لأنه حاصل من القرآن والحديث إذ كتب الحديث المؤلفة غالبها على ترتيب أبواب الفقه، وأن يشتغل في أثناء ذلك بمجالسة الأخيار الصالحين من أهل المعارف والأذواق الذين سيماهم في وجوههم من أثر السجود، وإذا ذكر الله **(فلا يزال اعتقاده يزداد رسوخاً)** وثباتاً **(بما يقرع سمعه من أدلة القرآن)** الباهرة وحججه القاهرة وقرعها للسمع كناية عن وصولها إليه بشدة، **(وبما يرد عليه من شواهد الأحاديث)** الدالة على المقصود **(وفوائدها)** المستنبطة فيها، **(وبما يسطع عليه)** أي على قلبه ويلوح **(من أنوار العبادات)** أي الحاصلة منها **(و)** من **(وظائفها)** اللائحة على ظاهره وباطنه، فمن كثرت صلاته بالليل حسن وجهه بالنهار أي وجه قلبه **(وبما يسري إليه من)** بركات **(مشاهدة الصالحين)** من عباد الله **(ومجالستهم)** وملاحظتهم ومؤانستهم وآدابهم **(وسياهم)** الظاهر المعمور بالأنوار **(وهيئاتهم)** في حركاتهم وسكناتهم **(في الخضوع لله تعالى)** بسكون الجوارح وتلقي الواردات الإلهية **(والخوف منه)** والإستشعار بهيبته **(والإستكانة)** أي: التذلل وشغل اللسان بذكره وحفظ القلب عن حضور ما سواه فيه، **(فيكون من أول اليقين كإلقاء بذرفي)** أرض **(الصدر، وتكون هذه الأسباب)** المذكورة بجملتها **(كالسقي والتربية له)**. فشواهد القرآن والحديث بمنزلة الماء لذلك البذر، ومنها حياته الأصلية إذ لولاها لذوي، وأنوار العبادات ومجالسة الأخيار بمنزلة التربية له بحفظه عما يضره **(حتى ينمو ذلك البذر)** نمواً ظاهراً **(ويقوي)** أصله **(ويرتفع)** على ساق المتانة **(شجرة طيبة)** نافعة **(راسخة)** قوية **(أصلها ثابت)** في أرض القلب **(وفرعها)** الزاكي مرتفع **(في السماء)** تجتني منها المعارف والإهتداء، **(وينبغي أن يحرس)** أي يصان **(سمعه)** في أثناء ذلك **(من)** طرق **(الجدال)** والمخاصمات **(والكلام)**

يفسده أكثر مما يصلحه بل تقويته بالجدل تضاهي ضرب الشجرة بالمدقة من الحديد رجاء تقويتها بأن تكثر أجزاؤها، وربما يفتتها ذلك ويفسدها وهو الأغلب. والمشاهدة تكفيك في هذا بياناً فناهيك بالعيان برهاناً. فقس عقيدة أهل الصلاح والتقى من

والمناقضات (**غاية الحراسة**) على قدر الإمكان، (**فإن ما يشوشه الجدل**) والكلام (**أكثر مما يمهده**) ويوطئه (**وما يفسده أكثر مما يصلحه**) نظراً إلى ما يودع في قلبه شبهاً للخصوم، فربما أنها لا تزول وتبقى آثارها فيتعلق قلبه بها، فهذا أول إفساده له، وأما ما يترتب عليه بعد ذلك فأكثر من أن يذكر، (**بل تقويته بالجدل يضاهي**) أي يشابه (**ضرب الشجرة بالمدقة**) بكسر الميم (**من الحديد**)، أو بإيداع المسامير فيها (**رجاء تقويتها فإن تكسير أجزائها**) بآلات الحديد (**ربما تفتتها وتكسرها**) وفي نسخة: ويفسدها أي يكون سبباً لتكسير كلها وإعدامها بالمرة (**وهو الأغلب**) في الأحوال، (**والمشاهدة تكفيك في هذا بياناً**) واضحاً. (**وناهيك بالعيان**) أي المعاينة (**برهاناً**) جلياً لا يحتاج إلى تقريره ببرهان آخر.

قال المصنف في الجام العوام: فإن قلت: إن لم ينصرف قلب العامي عن التفكر لتشوفه إلى البحث فما طريقه؟ فأقول: طريقه أن يشغل نفسه بالعبادة وقراءة القرآن والذكر، وإن لم يقدر فبعلم آخر لا يناسب هذا الجنس من لغة أو نحو أو حساب أو طب أو فقه، فإن لم يمكنه فبحرفة أو صناعة ولو الحراثة أو الحياكة، فإن لم يقدر فبلعب أو لهو، فإن لم يقدر فيحدث نفسه هول القيامة والحشر والنشر والحساب، وكل ذلك خير له من الغوص في هذا البحر البعيد عمقه العظيم خطره وضرره، بل لو اشتغل العامي باللهو لا بالعبادات البدنية ربما كان أسلم له من أن يخوض في البحث عن معرفة الله تعالى، فإن ذلك عاقبته الفسق وهذا عاقبته الشرك ﴿فإن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾ [النساء: ٤٨].

فإن قلت: العامي إذا لم تستكن نفسه إلى الإعتقادات الدينية إلا بدليل، فهل يجوز أن يذكر له الدليل، فإن جوزت ذلك فقد رخصت له في التفكر والنظر وأي فرق بين هذا النظر وغيره، وإن منعت منه فكيف تمنعه ولا يتم إيمانه إلا به؟ فالجواب: إني أجوز له أن يسمع الدليل على معرفة الخالق ووحدانيته وعلى صدق الرسول وعلى اليوم الآخر وأن لا يماري فيه إلا مراء ظاهراً ولا يتفكر فيه إلا تفكراً سهلاً جلياً، ولا يمعن في التفكر ولا يوغل فيه غاية الايغال في البحث، وأدلة هذه الأمور الأربعة مذكورة في القرآن وهي قريبة من خمسمائة جمعناها في جواهر القرآن، فلا ينبغي أن يزاد عليه.

فإن قيل: هذه هي الأدلة ولا يمنعون عنها وكل ذلك يدرك بنظر العقل وتأويله، فإن فتح للعامي في باب النظر فليفتح مطلقاً أو يسد مطلقاً بطريق النظر، وليكلف ليقلد من غير نظر؟ فالجواب: أن الأدلة تنقسم إلى ما يحتاج فيه إلى تفكر وتدقيق خارج عن تدقيق العامي وقدرته، وإلى ما هو جلي سابق إلى الإفهام ببادىء الرأي وأقل النظر، بل يشترك كافة الناس بسهولة لا خطر فيه، وما يفتقر إلى التدقيق فليس على قدم وسعة، فأدلة القرآن مثل الغذاء ينتفع به كل

عوام الناس بعقيدة المتكلمين والمجادلين فترى اعتقاد العامي في الثبات كالطود الشامخ لا تحركه الدواهي والصواعق، وعقيدة المتكلم الحارس واعتقاده بتقسيمات الجدل كخيط مرسل في الهواء تفيئه الرياح مرة هكذا ومرة هكذا إلا من سمع منهم دليل الاعتقاد، فتلقفه تقليداً كما تلقف نفس الاعتقاد تقليداً إذ لا فرق في التقليد بين تعلم الدليل أو تعلم المدلول، فتلقين الدليل شيء والاستدلال بالنظر شيء آخر بعيد عنه، ثم الصبي إذا وقع نشوءه على هذه العقيدة إن اشتغل بكسب الدنيا لم ينفتح له غيرها ولكنه يسلم في الآخرة باعتقاد أهل الحق، إذ لم يكلف الشرع أجلاف العرب أكثر من التصديق

إنسان، وأدلة المتكلمين مثل الدواء ينتفع به آحاد الناس ويستضر به الأكثرون، بل أدلة القرآن كالماء ينتفع به الصبي والرجل القوي، وسائر الأدلة كالأطعمة التي ينتفع بها الأقوياء مرة ويمرضون بها أخرى ولا ينتفع بها الصبيان أصلاً، ولهذا قلنا أن أدلة القرآن أيضاً ينبغي أن يصغي إليها إصغاءه إلى كلام جلي، ولا يماري فيه إلا مراءً ظاهراً. ولا يكلف نفسه تدقيق الفكر وتحقيق النظر، وما أحدثه المتكلمون من تفسير وسؤال وتوجيه إشكال ثم اشتغاله بحله فهو بدعة وضرره في حق عموم الخلق ظاهر، فهذا الذي ينبغي أن يتوقى، والدليل على تضرر الخلق به المشاهدة والتجربة، وما ثار من الفتن بين الخلق منذ نبغ المتكلمون وفشا صناعة الكلام مع سلامة العصر الأول عن مثل ذلك ودليله أنهم ما خاضوا في ذلك ولا سلكوا مسلك المتكلمين في تقسيماتهم وتدقيقاتهم لا لعجز منهم عن ذلك، ولو علموا أن ذلك نافع لأطنبوا فيه وخاضوا في تحرير الأدلة خوضاً يزيد على خوضهم في مسائل الفرائض.

(**فقس عقيدة أهل الصلاح**) والرشد (**والتقى من عوام الناس**) وطائعها (**بعقيدة المتكلمين والمجادلين**) أي علماء الكلام والجدل، (**فترى اعتقاد العامي**) منهم (**في الثبات**) والرسوخ (**كالطود الشامخ**) أي الجبل العالي الذي (**لا تحركه الدواهي**) أي الشدائد (**والصواعق**) جمع صاعقة، (**و**) ترى (**عقيدة المتكلم الحارس اعتقاده بتقسيمات الجدل**) وأنواعه بالأدلة العقلية الجدلية (**كخيط مرسل في الهواء تفيئه**) أي تحركه (**الريح**) وفي نسخة: الرياح (**مرة هكذا ومرة هكذا**)، فأمره إلى غاية الضعف (**إلا من سمع منهم دليل الإعتقاد فتلقفه**) أي تلقاه وتلقنه (**تقليداً كما تلقف نفس الإعتقاد**) كذلك (**تقليداً، ولا فرق في التقليد بين تعلم الدليل أو تعلم**) نفس (**المدلول**) الذي أقيم عليه ذلك الدليل، (**فتلقين الدليل شيء والإستقلال بالنظر**) والبحث فيه (**شيء آخر بعيد عنه**) وهذا ظاهر. (**ثم الصبير إذا وقع نشؤه**) أي مبدأ حاله (**على هذه العقيدة**) وتمكنت من قلبه (**إن اشتغل بكسب الدنيا**) كالتجارة والفلاحة وغيرهما من الصنائع والحرف (**لم ينفتح له غيرها**) لعدم انتقاله منها إلى حالة أخرى منها، (**ولكنه سلم في الآخرة**) عن المؤاخذة والمعاتبة (**باعتقاد الحق**) المطابق للواقع. أشار لذلك غير واحد من الأئمة (**إذ لم يكلف**

الجازم بظاهر هذه العقائد، فأما البحث والتفتيش وتكلف نظم الأدلة فلم يكلفوه

الشرع أجلاف العرب) من أهل البوادي **(أكثر من التصديق الجازم)** القاطع **(بظاهر هذه العقيدة)** ثم ثم، **(فأما البحث والتفتيش)** وإمعان النظر وإجالة الفكر **(وتكلف نظم الأدلة)** وتنسيق البراهين **(فلم يكلفوه أصلاً)** . ومن شاهد أحوال الأولين انكشف له الأمر .

قال المصنف في الإملاء: أعلم أن أهل الإعتقاد المجرد عن تحصينه بالعلم وتوثيقه بالأدلة ينقسمون من وجه على ثلاث حالات:

الأولى: أن يعتقد أحدهم جميع أركان الإيمان على ما يكمل عليه في الغالب لكنه على طريق التقليد .

الثانية: أن لا يعتقد إلا بعض الأركان مما فيه خلاف إذا انفرد ولم ينضف إليه في اعتقاده سواه هل يكون به مؤمناً أو مسلماً مثل أن يعتقد وجود الواحد فقط أو يعتقد أنه موجود حي لا غير، وأمثال هذه التقريرات. ويخلو عن اعتقاد باقي الصفات خلواً كاملاً لا يعتقد فيها حقاً ولا باطلاً .

الثالثة: أن يعتقد الوجود كما قلناه أو الوجود والوحدانية والحياة، وفي باقي الصفات على ما لا يوافق الحق بما هو بدعة أو ضلالة وليس بكفر صراح، والذي يدل عليه العلم ويستنبط من ظواهر الشرع أن أرباب الحالة الأولى والله أعلم على سبيل نجاة ووصف إيمان وإسلام، وأما أهل الحالة الثانية فالمتقدمون من السلف لم يشتهر عنهم في صورة هذه المسألة ما يخرج صاحب هذه العقيدة عن حكم الإيمان والإسلام والمتأخرون مختلفون وكثير خاف أن يخرج من اعتقد وجود الله تعالى وإظهار الإقرار ونبيه ﷺ من الإسلام، ولا يبعد أن يكون كثير ممن أسلم من الأجلاف والرعيان وضعفاء النساء والأتباع هذا عقده بلا مزيد عليه، ولو سئلوا واستكشفوا عن الله عز وجل هل له إرادة أو كلام أو بقاء أو ما شاكل ذلك، وهل له صفات معنوية ليست هي هو ولا هي غيره ربما وجدوا يجهلون ذلك ولا يعقلون وجه ما يخاطبون به، وكيف يخرج من اعتقد وجود الله تعالى ووحدانيته تعالى مع الإقرار بالنبوة من حكم الإسلام، والنبي ﷺ قد رفع القتال والقتل عنهم، فأوجب حكم الإيمان والإسلام لمن قال لا إله إلا الله وعقد عليها . وهذه الكلمة لا تقتضي أكثر من اعتقاد الوجود والوحدة في الظاهر، وعلى البديهة من غير نظر، ثم سمعنا عمن قالها في صدر الإسلام ولم يعلم بعدها إلا فرائض الوضوء والصلاة وهيئات الأعمال البدنية والكف عن أذى المسلم، ولم يبلغنا أنهم تدارسوا علم الصفات وأحوالها، ولأهل الله عالم بعلم أو عالم بنفسه أو هو باق ببقاء أو بنفسه وأشباه هذه المعارف ولا يدفع ظهور هذا إلا معاند أو جاهل بسيرة السلف وما جرى بينهم، ويدل على قوة هذا الجانب في الشرع أن من استكشف منه على هذه الحالة وتحققت منه وأبى أن يذعن إلى تعلم ما زاد على ما عنده لم يفت أحد بقتله ولا باسترقاقه والحكم عليه بالخلود في النار عسير جداً وخطر عظيم مع ثبوت الشرع بأن من قال لا إله إلا الله دخل الجنة اهـ المقصود منه .

أصلاً، وإن أراد أن يكون من سالكي طريق الآخرة وساعده التوفيق حتى اشتغل بالعمل ولازم التقوى ونهى النفس عن الهوى واشتغل بالرياضة والمجاهدة انفتحت له أبواب من الهداية تكشف عن حقائق هذه العقيدة بنور إلهي يقذف في قلبه بسبب المجاهدة تحقيقاً لوعده عز وجل. إذ قال: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهدينهم سُبُلَنَا وإنَّ الله لمع المحسنين﴾ [العنكبوت: ٦٩]، وهـو الجوهـر النفيس الذي هـو غـايـة إيمان الصديقين والمقربين، وإليه الاشارة بالسر الذي وقر في صدر أبي بكر الصدّيق رضي الله عنه حيث فضل به الخلق، وانكشاف ذلك السر بل تلك الأسرار له درجات بحسب

(**وإن أراد أن يكون من سالكي طريق الآخرة**) وقطع عنه شواغل الدنيا (**وساعده**) مع ذلك (**التوفيق**) الإلهي (**حتى اشتغل بالعمل**) بما علمه (**ولازم التقوى**) والخشية (**ونهي النفس**) الأمارة (**عن الهوى**) عن كل ما تستلذه وتميل إليه (**واشتغل بالرياضة**) الشرعية (**والمجاهدة**) المعنوية (**انفتحت له أبواب**) وطرق (**من الهداية**) ما (**تكشف عن حقائق**) هذه (**العقيدة**) وتفصح عن رموزها وأسرارها (**بنور إلهي يقذف في قلبه بسبب**) تلك (**المجاهدة تحقيقاً لوعده تعالى**) السابق (**إذ قال**) في كتابه العزيز: (**والذين جاهدوا فينا**) أي أعداءهـم لأجلنـا (**لنهـدينهـم سبلنـا**) أي الطـرق الموصلـة إلينـا (**وإن الله لمع المحسنين**) [العنكبوت: ٦٩] بالنصر والإعانة والتوفيق. وقد تقدم أقسام الجهاد وما يتعلق بهذه الآيـة في كتـاب العلم، (**وهـو الجوهـر النفيس الذي هـو غـايـة إيمان الصـديقين والمقربين**). أما المقربون، فهم أرباب المقام الثالث في التوحيد وهؤلاء رأوا علامـة الحدوث في المخلوقات لائحة، وعاينوا حالات الإفتقار إلى الله عز وجل واضحة، وسمعوا جميعها تدل على التوحيد راشدة ناصحة، ثم رأوا الله عز وجل بإيمان قلوبهم وشاهدوه بغيب أرواحهـم ولاحظـوا جلاله وجماله بخفي أسرارهم، وهم مع ذلك في درجات القرب على قدر حظ كل واحد منهـم في اليقين وصفاء القلب. وأما الصديقون؛ فهم أهل المرتبة الرابعة في التوحيد، وهؤلاء رأوا الله عز وجل ثم رأوا الأشياء بعد ذلك، فلم يروا في الدارين غيره ولا اطلعوا في الوجود على سواه، والمريدون في الغالب لا بد لهم أن يحلوا في المرتبة الثالثة وهي توحيد المقربين ومنها ينتقلون وعليها يعبرون إلى المرتبة الرابعة. وأما المرادون؛ فهم في الغالب مبتدؤن بمقامهم الأخير وهي المرتبة الرابعة ومتمكنون فيها، ومن أهل هذا المقام يكون القطب والأوتاد والبدلاء، ومن أهل المرتبة الثالثة يكون النقباء والنجباء والشهداء والصالحون (**وإليه الإشارة بالسر الذي وقر في قلب أبي بكر الصديق رضي الله عنه حيث فضل به الخلق**) لما تقدم في كتاب العلم: «ما سبقكم أبو بكر بكثرة صيام ولكن بسر وقر في صدره». (**وانكشاف ذلك السر**) الذي سبق حضرة الصديق في سيرة الناس هو رؤية الله وحده وعدم رؤية الأشياء قبله، (**بل تلك الأسرار**) التي تنشأ لأرباب المقام الثالث (**له درجات**) متنوعة لأهله في القرب والبعد (**بحسب درجات**

درجات المجاهدة ودرجات الباطن في النظافة والطهارة عما سوى الله تعالى. وفي الاستضاءة بنور اليقين، وذلك كتفاوت الخلق في أسرار الطب والفقه وسائر العلوم إذ يختلف ذلك باختلاف الاجتهاد واختلاف الفطرة في الذكاء والفطنة، وكما لا تنحصر تلك الدرجات، فكذلك هذه.

المجاهدة و) بحسب **(درجات الباطن في النظافة والطهارة)** بتفريغه **(عمن سوى الله وفي الإستضاءة بنور اليقين)** والمعرفة والعقل وفي عبارة السر بمشاهدة المحبوب، **(وذلك كتفاوت الخلق في أسرار الطب والفقه وسائر العلوم إذ يختلف ذلك باختلاف الإجتهاد)** والرياضات **(واختلاف الفطرة)** التي فطر عليها **(في الذكاء والفطنة)** واتقاد الباطن، وانقسام كل منهم في الحالين كانقسام حفاظ القرآن مثلاً. فمن حافظ لبعضه ويكون ذلك البعض أكثر أو كثيراً منه دون كماله، ومن حافظ لجميع لكنه متلعثم فيه، ومن حافظ له ماهر في تلاوته غير متوقف فيه، **(فكما لا تنحصر تلك الدرجات فكذلك هذه)** وكل على قدر حظه منه بما أتيح له من الأزل، وبسبب اختلاف تلك الدرجات اختلفت أحوالهم.

والحاصل مما سبق من كلام المصنف أن الصبيان والعوام لا ينبغي أن يلقنوا بأكثر مما ذكر في العقيدة المختصرة، فإن فيها مقنعاً لهم وزجراً عن الوقوع فيما يضرهم، وفي معنى العوام كل ما لا يوصف بهذه الصفات وهي التجرد لطلب المعرفة والإستعداد لها والخلو عن الميل إلى الدنيا والشهوات والتعصبات للمذاهب وطلب المباهاة بالمعارف والتظاهر بذكرها مع العوام كما ستأتي الإشارة إليها في كلام المصنف فيما بعد، فالحق الصريح الذي لا مراء فيه عند أهل البصائر هو مذهب السلف. أعني مذاهب الصحابة والتابعين، وقد قال المصنف في الجام العوام: أن حقيقة مذهب السلف وهو الحق عندنا أن عوام الخلق يجب عليهم في معتقدهم سبعة أمور. أحدها: التقديس، ثم التصديق، ثم الإعتراف بالعجز، ثم السكوت، ثم الكف، ثم الإمساك، ثم التسليم لأهل المعرفة. أما التقديس فأعني به تنزيه الرب تعالى عن الجسمية وتوابعها، وأما التصديق فهو الإيمان بما قاله ﷺ وأن ما ذكره حق وهو فيما قاله صادق، وأنه حق على الوجه الذي قاله وأراده. وأما الإعتراف بالعجز فهو أن يقرَّ بأن معرفة مراده ليس على قدر طاقته، وأن ذلك ليس من شأنه وحرفته. وأما السكون فإنه لا يسأل عن معناه ولا يخوض فيه ويعلم أن سؤاله عنه بدعة وأنه في خوضه فيه مخاطر بدينة، وأنه يوشك أن يكفر إن خاض فيه من حيث لا يشعر. وأما الإمساك فهو أن لا يتصرف في تلك الألفاظ الواردة بالتصريف والتبديل بلغة أخرى والزيادة فيه والنقصان منه والجمع والتفريق، بل لا ينطق إلا بذلك اللفظ، وعلى ذلك الوجه من الإيراد والإعراب والتصريف والصيغة. وأما الكف فإن يكف باطنه عن البحث عنه والتفكر والتصرف فيه. وأما التسليم لأهله فأن يعتقد أن ذلك وإن خفي عليه لعجزه فقد لا يخفى على الرسول ﷺ أو على الأنبياء أو على الصديقين والأولياء. فهذه سبعة وظائف اعتقد كافة السلف وجوبها على كل العوام. لا ينبغي أن يظن بالسلف الخلاف في شيء منها.

مسألـة: فإن قلت: تعلم الجدل والكلام مذموم كتعلم النجوم أو هو مباح أو مندوب إليه؟ فاعلم أن للناس في هذا غلواً وإسرافاً في أطراف. فمن قائل أنه بدعة وحرام وأن العبد إن لقي الله عز وجل بكل ذنب سوى الشرك خير له من أن يلقاه بالكلام، ومن قائل أنه واجب وفرض إما على الكفاية أو على الأعيان، وأنه أفضل الأعمال وأعلى القربات، فإنه تحقيق لعلم التوحيد ونضال عن دين الله تعالى. وإلى التحريم ذهب الشافعي ومالك وأحمد بن حنبل وسفيان وجميع أهل الحديث من السلف. قال ابن عبد الأعلى رحمه الله: سمعت الشافعي رضي الله عنه يوم ناظر حفصاً الفرد وكان من متكلمي المعتزلة يقول: لأن يلقى الله عز وجل العبد بكل ذنب ما خلا

(**مسألة: فإن قلت: تعلم الجدل والكلام**) هل هو (**مذموم كعلم النجوم**) وما يجري مجراه (**أو هو مباح**) لا يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه (**أو**) هو (**مندوب إليه**) ما الجواب عن ذلك؟ (**فاعلم أن للناس في هذا**) المبحث (**غلواً**) أي تجاوزاً عن الحد (**وإسرافاً**) أي إبعاداً في المجاوزة عنه (**في أطراف فمن قائل أنه بدعة**) قبيحة (**وحرام**) لا يحل الإشتغال به (**وأن العبد إن لقي الله بكل ذنب سوي**) وفي نسخة ما خلا (**الشرك خير له من أن يلقاه بالكلام**) وهو قول الشافعي كما سيأتي سنده، (**ومن قائل أنه واجب**) تعلمه (**وفرض إمـا على الكفاية**) وهو قول أكثر المتأخرين من المتكلمين (**أو على الأعيان**) وهو أبعد الأقوال، فإن الله سبحانه وتعالى لم يفرض على كل إنسان أن يكون متكلماً جدلياً والقائلون بوجوبه يقولون (**أنه أفضل الأعمال**) أي الإعتقادية (**وأعلـى القربات**) إلى الله تعالى (**فإنه تحقيق لعلم التوحيد**) الذي هو متضمن على معرفة وحدانية الله تعالى بما يليق بذاته وصفاته (**ونضال**) أي دفاع (**عن دين الله تعالى**) برد شبه المخالفين وإبطال براهين الزائغين والواجب العيني في التوحيد ما يخرج المكلف من التقليد إلى التحقيق وأقله معرفة كل عقيدة بدليل ولو جميلاً، والكفائي فيه ما يقتدر معه على تحقيق مسائله وإقامة الأدلـة التفصيليـة عليهـا وإزالة الشبه عنها إذ يجب كفاية على أهل كل قطر يشق الوصول منه إلى غيره أن يكون فيهم من هو متصف بذلك، ولا يخفى أن حصول ذلك متوقف على تعلم علم الكلام، (**وإلى التحريم ذهب الأئمة**) الأربعة أبو حنيفة و (**الشافعي ومالك وأحمد بن**) محمد بن (**حنبل وسفيان**) الثوري وأبو يوسف (**وجميع أهل الحديث من السلف**) الصالحين.

(**قال أبو عبد الأعلى**) هكذا في النسخ، وهو يونس بن عبد الأعلى بن موسى بن ميسرة الصوفي. أبو موسى المصري الفقيه المقرىء ولد سنة ١٧٠، وسمع الحديث عن ابن عيينة وابن وهب والوليد بن مسلم ومنصور بن عيسى والشافعي واختص به. روى عنه مسلم والنسائي وابن ماجة وأبو عوانة وأبو الطاهر المديني وخلق: (**سمعت الشافعي رحمه الله تعالى يقول يوماً وقد ناظر حفصاً الفرد وكان من متكلمي المعتزلة**). قلت: حفص هذا يلقب بالفرد تفقه

الشرك بالله خير له من أن يلقاه بشيء من علم الكلام. ولقد سمعت من حفص كلاماً لا أقدر أن أحكيه، وقال أيضاً: قد اطلعت من أهل الكلام على شيء ما ظننته قط. ولأن يبتلى العبد بكل ما نهى الله عنه ما عدا الشرك خير له من أن ينظر في الكلام.

وحكى الكرابيسي: أن الشافعي رضي الله عنه سئل عن شيء من الكلام فغضب وقال: سل عن هذا حفصاً الفرد وأصحابه، أخزاهم الله، ولما مرض الشافعي رضي الله عنه دخل عليه حفص الفرد فقال له: من أنا؟ فقال: حفص الفرد لا حفظك الله ولا رعاك حتى تتوب مما أنت فيه. وقال أيضاً: لو علم الناس ما في الكلام من الأهواء

على الإمام أبي يوسف وكان من أصحابه، ثم مال إلى رأي المعتزلة وصار يناضل عنهم حتى صار من متكلميهم، وقال الربيع: كان الشافعي يقول له حفص المنفرد ولا يقول الفرد، **(لأن يلقى الله تعالى العبد بكل خطيئة ما خلا الشرك خير له من أن يلقاه بشيء من الكلام)**. روي هذا القول عن الإمام من وجوه. أخرجه ابن أبي حاتم في كتاب المناقب له قال: سمعت الربيع قال، أخبرني من سمع الشافعي يقول: لأن يلقى الله المرء بكل ذنب ما خلا الشرك بالله خير له من أن يلقاه بشيء من الأهواء، ورواه غير واحد عن الربيع أنه سمع الشافعي يقول، وقال ابن خزيمة سمعت الربيع لما كلم الشافعي حفصاً الفرد فقال حفص: القرآن مخلوق، فقال له الشافعي: كفرت بالله العظيم. ورواه ابن أبي حاتم عن الربيع، حدثني من أثق به وكنت حاضراً في المجلس فساقه. **(ولقد سمعت من حفص كلاماً ما أقدر أن أحكيه)** وهو قوله القرآن مخلوق. **(وقال أيضاً: قد اطلعت من أهل الكلام على شيء ما ظننته قط)**. أخرجه اللالكائي من رواية عبدالرحمن بن أبي حاتم، حدثنا يونس بن عبد الأعلى قال، قال لي الشافعي: تعلم يا أبا موسى لقد اطلعت من أصحاب الكلام على شيء ما ظننت أن مسلماً يقول ذلك، **(ولأن يبتلى العبد بكل ما نهى الله عنه ما عدا الشرك خير له من أن ينظر في الكلام)**. أخرجه اللالكائي من رواية أبي نعيم عبد الملك بن محمد الجرجاني يقول: سمعت الربيع يقول: سمعت الشافعي يقول: وناظره رجل من أهل العراق فخرج إلى شيء من الكلام فقال: هذا من الكلام دعه. قال: وسمعت الشافعي يقول: لأن يبتلي الله المرء بكل ذنب نهى الله عنه ما عدا الشرك به خير له من الكلام.

(وحكى) الحسين بن علي أبو علي **(الكرابيسي أن الشافعي سئل عن شيء من الكلام فغضب وقال: سل عنه هذا يعني حفصاً الفرد وأصحابه أخزاهم الله)**. وكان الكرابيسي من متكلمي أهل السنة أستاذاً في علم الكلام كما هو استاذ في الحديث والفقه، وكان الإمام أحمد يتكلم فيه بسبب مسألة اللفظ، وهو أيضاً كان يتكلم في أحمد فلذلك تجنب الناس الأخذ عنه، **(و)** يروى أنه **(لما مرض الشافعي دخل عليه حفص الفرد وقال: من أنا؟ قال: حفص الفرد لاحفظك الله ولا رعاك حتى تتوب مما أنت فيه)** أي: من القول بخلق القرآن. وأخرج اللالكائي في السنة من رواية محمد بن يحيى بن آدم المصري، أخبرنا الربيع قال: سمعت أبا

لفروا منه فرارهم من الأسد. وقال أيضاً: إذا سمعت الرجل يقول الاسم هو المسمى أو غير المسمى؟ فاشهد بأنه من أهل الكلام ولا دين له. قال الزعفراني، قال الشافعي: حكمي في أصحاب الكلام أن يضربوا بالجريد ويطاف بهم في القبائل والعشائر ويقال: هذا جزاء من ترك الكتاب والسنّة وأخذ في الكلام. وقال أحمد بن حنبل: لا يفلح

شعيب قال: حضرت الشافعي وحفص الفرد سأل الشافعي فاحتج عليه بأن كلام الله غير مخلوق وكفر حفص المنفرد. قال الربيع: ولقيته فقال: أراد الشافعي قتلي.

(وقال أيضاً: لو علم الناس ما في الكلام من الأهواء لفروا منه فرارهم من الأسد) رواه محمد بن عبدالله بن عبد الحكم قال: سمعت الشافعي يقول فساقه إلا أنه قال في الأهواء بدل من الأهواء هكذا هو في نسخة ابن كثير. وأخرج اللالكائي من رواية عبد الرحمن بن أبي حاتم قال، قال الحسن بن عبد العزيز الجروي قال: كان الشافعي ينهي النهي الشديد عن الكلام في الأهواء ويقول أحدهم إذا خالفه صاحبه قال كفرت، والعلم فيه إنما يقال أخطأت وقال ابن كثير، قال محمد بن إسماعيل الكرابيسي يقول: قال الشافعي: كل متكلم على الكتاب والسنة فهو الجد وما سواه فهو هذيان.

(وقال أيضاً إذا سمعت الرجل يقول: الإسم هو المسمى أو غير المسمى فاشهد بأنه من أهل الكلام ولا دين له). أخرجه ابن عبد البر في كتاب العلم ولفظه: قال يونس بن عبد الأعلى: سمعت الشافعي يقول: إذا سمعتم الرجل يقول: الإسم غير المسمى أو الإسم المسمى فاشهدوا عليه أنه من أهل الكلام ولا دين له. قال ابن السبكي: وهذا وأمثاله مما روي في ذم الكلام وقد روي ما يعارضه، وللحافظ ابن عساكر في التبيين على أمثال هذه الكلمة كلام لا مزيد على حسنه.

(وقال الزعفراني) هو الحسن بن محمد بن الصلاح أبو علي البغدادي، **(قال الشافعي: حكمي في أصحاب الكلام أن يضربوا بالجريد)** أي جريد النخل تعزيراً، **(ويطاف بهم في العشائر والقبائل ويقال: هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة وأخذ في الكلام)**. وهذا قد رواه أيضاً أبو ثور عن الشافعي إلا أنه فيه: وأقبل على الكلام مكان وأخذ في الكلام وأخرجه الخطيب في شرف أصحاب الحديث من رواية زكريا بن يحيى البصري: حدثنا محمد بن إسماعيل سمعت أبا ثور والحسين بن علي يقولان: سمعنا الشافعي يقول فساقه. وزاد بعد قوله: بالجريد ويحملوا على الإبل وقال أبو نعيم بن عدي وغيره، قال داود بن سليمان عن الكرابيسي، سمع الشافعي يقول: حكمي في أهل الكلام حكم عمر في ضبيغ. وأخرج اللالكائي من رواية أحمد بن أصرم المعقلي قال، قال أبو ثور، سمعت الشافعي يقول: ما تردى أحد بالكلام قد أفلح. وأخرج أيضاً من رواية ابن أبي حاتم، حدثنا الربيع قال: رأيت الشافعي وهو نازل من الدرجة وقوم في المسجد يتكلمون بشيء من الكلام فصاح فقال: إما أن تجاورونا بخير، وإما أن تقوموا عنا. فهذه الآثار وغيرها دالة على أن الشافعي كان شديد النهي عن علم الكلام.

صاحب الكلام أبداً، ولا تكاد ترى أحداً نظر في الكلام إلا وفي قلبه دغل، وبالغ في ذمه حتى هجر الحرث المحاسبي مع زهده وورعه بسبب تصنيفه كتاباً في الرد على المبتدعة. وقال له: ويحك ألست تحكي بدعتهم أولاً ثم ترد عليهم، ألست تحمل الناس بتصنيفك على مطالعة البدعة والتفكر في تلك الشبهات فيدعوهم ذلك إلى الرأي والبحث؟ وقال أحمد رحمه الله: علماء الكلام زنادقة. وقال مالك رحمه الله: أرأيت إن جاءه من هو أجدل منه أيدع دينه كل يوم لدين جديد؟ يعني أن أقوال المتجادلين

(**وقال أحمد بن**) محمد بن (**حَنبل**) الشباني رحمه الله تعالى: (**لا يفلح صاحب الكلام أبداً ولا تكاد ترى أحداً نظر في**) علم (**الكلام إلا وفي قلبه غلّ**) وهو تدرع الخيانة والعداوة (**وبالغ فيه**) أي في ذمه (**حتى هجر الحرث بن أسد بن عبدالله المحاسبي**) شيخ الجنيد (**مع زهده وورعه**) وتقواه وجمعه بين علمي الظاهر والباطن (**بسبب تصنيفه كتاباً في الرد على المبتدعة**) من المعتزلة والرافضة، فإن الإمام أحمد كان يشدد النكير على من يتكلم في علم الكلام خوفاً أن يجر ذلك إلى ما لا ينبغي، ولا شك أن السكوت عنه ما لم تدع إليه الحاجة أولى والكلام فيه عند فقد الحاجة بدعة. وكان الحرث قد تكلم في مسائل من علم الكلام. قال أبو القاسم النصراباذي: بلغني أن الإمام أحمد هجره بهذا السبب، وقال له الإمام أحمد لما أنكر عليه تلك المقالات، وأجابه الحرث بأنه إنما ينصر السنة ويرد على البدعة: (**ويحك ألست تحكي بدعتهم أولاً**) أي أقوالهم التي أحدثوها بدلائلها وبراهينها (**ثم ترد عليهم**) بعد ذلك بنقض أدلتها. (**ألست تحمل الناس بتصنيفك**) هذا (**على مطالعة**) أقوال (**البدع**) والتفكر في تلك الشبهات (**فيدعوهم فعلهم ذلك إلى**) إحداث (**الرأي**) في الدين (**والبحث**) في مسائل الإعتقاد، فكأنه قصد بذلك سد هذا الباب رأساً، وكل منهما من رؤساء الأئمة وهداة هذه الأمة، والظن بالحرث أنه إنما تكلم حيث دعت الحاجة ولكل مقصد والله يرحمها.

(**وقال أحمد**) أيضاً: (**علماء الكلام زنادقة**). قال صاحب البارع: زنديق وزنادقة وزنادق وزناديق وليس ذلك من كلام العرب في الأصل، وقال الأزهري: زندقة الزنديق أنه لا يؤمن بالآخرة ولا بوحدانية الخالق، وقال غيره: المشهور أن الزنديق هو الذي لا يتمسك بشريعة ويقول بدوام الدهر، وتعبر العرب عن هذا بقولهم ملحد أي طاعن في الأديان.

(**وقال مالك**) بن أنس الامام (**أرأيت إن جاء من هو أجدل منه**) أي أكثر جدلاً (**أيدع دينه**) الذي اعتقده (**كل يوم لدين جديد يعني أن أقوال المتجادلين تتقاوم**) أي: فلا يعتمد على تلك الأقوال لكونها في معرض الإزالة بما هو أقوى. وأخرج اللالكائي في السنّة من رواية الحسن بن علي الحلواني قال: سمعت إسحاق بن عيسى يقول، قال مالك بن أنس: كلما جاءنا رجل أجدل من رجل تركنا ما نزل به جبريل على محمد ﷺ لجدله. وأخرج من رواية محمد بن حاتم بن بزيغ قال: سمعت ابن الطباع يقول: جاء رجل إلى مالك بن أنس فسأله عن

تتفاوت. وقال مالك رحمه الله أيضاً: لا تجوز شهادة أهل البدع والأهواء، فقال بعض أصحابه في تأويله إنه أراد بأهل الأهواء أهل الكلام على أي مذهب كانوا. وقال أبو يوسف: من طلب العلم بالكلام تزندق. وقال الحسن: لا تجادلوا أهل الأهواء ولا تجالسوهم ولا تسمعوا منهم، وقد اتفق أهل الحديث من السلف على هذا. ولا ينحصر ما نقل عنهم من التشديدات فيه وقالوا: ما سكت عنه الصحابة مع أنهم أعرف

مسألة فقال: قال رسول الله ﷺ: كذا. فقال: أرأيت لو كان كذا. قال مالك: ﴿فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم﴾ [النور: ٦٣]. قال: وقال مالك: أو كلما جاء رجل أجدل من رجل آخر ردّ ما أنزل جبريل على محمد ﷺ. وأخرج أيضاً من رواية القضبي، عن مالك قال: مهما تلاعبت به من شيء فلا تلاعبن بأمر دينك. **(وقال مالك)** أيضاً: **(لا تجوز شهادة أهل البدع والأهواء)** إذا كانت بدعتهم تحمل على الكفر والخروج من الدين. وفي كتاب معين الحكام لابن عبد الرفيع من المالكية وقع في المبسوط من قول عبد الله بن وهب أنه لا تجوز شهادة القارىء على القارىء لأنهم أشد الناس تحاسداً وتباغضاً، ولعل هذا الذي رواه ابن وهب هو الذي اقتضاه قول مالك. **(فقال بعض أصحابه في تأويله: أنه أراد بأهل الأهواء)** والبدع **(أهل الكلام على أي مذهب كانوا)** أي لما ينشأ منه من التحاسد والتباغض والعصبية والأغراض الفاسدة. وهذا الذي ذكره المصنف من السياقين إنما دلالتها على المقصود بطريق المفهوم كما لا يخفى، وقد قال اللالكائي في كتاب السنة، قال مصعب: بلغني عن مالك بن أنس انه كان يقول: الكلام في الدين كله أكرهه، ولم يزل أهل بلدنا يعني أهل المدينة ينهون عن الكلام في الدين ولا أحسب الكلام إلا فيما كان تحته عمل، وأما الكلام في الله فالسكوت عنه.

(وقال أبو يوسف) يعقوب بن ابراهيم القاضي الأنصاري، وهو الإمام المقدم من أصحاب الإمام أبي حنيفة: **(من طلب العلم بالكلام تزندق)** أخرجه اللالكائي في السنّة فقال: أخبرنا أحمد بن محمد بن ميمون النهر سابسي بها، حدثنا أبو بكر أحمد بن محمد بن موسى الخطيب، أخبرنا أبو جعفر بن أبي الدميك قال: سمعت بشر بن الوليد الكندي يقول: سمعت أبا يوسف يقول: من طلب المال بالكيمياء أفلس، ومن طلب الدين بالكلام تزندق وأورده الذهبي في التاريخ، والخطيب في شرف أصحاب الحديث من رواية بشر بن الوليد بزيادة: من تتبع غريب الحديث كذب.

(وقال الحسن) بن يسار أبو سعيد البصري: **(لا تجالسوا أهل الأهواء)** يعني أهل البدع **(ولا تجادلوهم)** أي لا تفتحوا لهم باب المجادلة في الدين **(ولا تسمعوا منهم)** أي مقالاتهم، فكل من ذلك مضر. **(وقد اتفق أهل الحديث)** من السلف الصالحين **(على هذا)** الذي ذكر من ذم علم الكلام والنهي عن الاشتغال به وأجمعوا عليه، **(ولا ينحصر ما نقل عنهم من**

بالحقائق وأفصح بترتيب الألفاظ من غيرهم إلا لعلمهم بما يتولد منه من الشر، ولذلك قال النبي ﷺ: «هلك المتنطعون هلك المتنطعون. هلك المتنطعون» أي المتعمقون في البحث والاستقصاء، واحتجوا أيضاً بأن ذلك لو كان من الدين لكان

التشديدات) والتهديدات (**فيه، وقالوا**) مستدلين بأن (**ما سكت عنه الصحابة**) رضوان الله عليهم (**مع أنهم أعرف بالحقائق**) اللغوية والشرعية (**وأفصح بترتيب الألفاظ**) بعضها مع بعض (**من غيرهم**) ممن أتى بعدهم (**إلا لعلمهم بما يتولد منه من الشر**).

فمن ذلك ما أخرجه اللالكائي في السنّة من رواية يونس بن عبد الأعلى، حدثنا ابن وهب، أخبرنا عبدالله بن محمد بن زياد، ومالك بن أنس، عن أبي الزناد، عن الأعرج، عن أبي هريرة، عن رسول الله ﷺ قال: «ذروني ما تركتكم فإنما أهلك الذين من قبلكم كثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم فما نهيتكم عنه فاجتنبوه وما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم» أخرجه البخاري من رواية مالك، ومسلم من رواية سفيان عن أبي الزناد. وأخرج من رواية أبي العوام عن قتادة: ومن الناس من يجادل في الله بغير علم. قال: صاحب بدعة يدعو إلى بدعته، (**ولذلك قال النبي ﷺ: «هلك المتنطعون هلك المتنطعون» ثلاث مرات**). هكذا أخرجه مسلم في القدر من صحيحه قال: قال ذلك ثلاثاً. وأخرجه الإمام أحمد في القدر أيضاً، وأبو داود في السنّة، وليس عندهما ذكره ثلاث مرات كلهم عن ابن مسعود رضي الله عنه رفعه. (**أي المتعمقون**) المتقعرون (**في البحث والاستقصاء**) يقال: تنطع الرجل إذا تنطس في عمله. قال الزمخشري في الفائق: أراد النهي عن التمادي والتلاحي في القراءات المختلفة وأن مرجعها إلى واحد من الحسن والصواب اهـ.

وقال النووي: فيه كراهة التقعر في الكلام بالتشدق وتكلف الفصاحة واستعمال وحشي اللغة ودقائق الإعراب في مخاطبة العوام ونحوهم اهـ.

وقال غيره: المراد بالحديث الغالبون في خوضهم فيما لا يعنيهم، وقيل: المتعنتون في السؤال من عويص المسائل التي يندر وقوعها. وقيل: المبالغون في العبادة بحيث تخرج عن قوانين الشريعة ويسترسل مع الشيطان في الوسوسة. وقال الحافظ ابن حجر: قال بعض الأئمة: التحقيق أن البحث عما لا يوجد فيه نص قسمان. **أحدهما**: أن يبحث في دخوله في دلالة النص على اختلاف وجوهها، فهذا مطلوب لا مكروه، بل ربما كان فرضاً على من تعين عليه. **الثاني**: أن يدقق النظر في وجوه الفروق فيفرق بين المتماثلين بفرق ولا أثر له في الشرع مع وجود وصف الجمع أو بالعكس بأن يجمع بين متفرقين بوصف طردي مثلاً، فهذا الذي ذمه السلف وعابه، وعليه ينطبق خبر هلك المتنطعون فرأوا أن فيه تضييع الزمان بما لا طائل تحته، ومثله الإكثار من التفريع على مسألة لا أصل لها في كتاب ولا سنّة ولا إجماع وهي نادرة الوقوع فيصرف فيها زمناً كان يصرفه في غيرها أولى. سيما إن لزم منه إغفال التوسع في بيان ما يكثر وقوعه، وأشد منه البحث عن أمور معينة ورد الشرع بالإيمان بها مع ترك كيفيتها. ومنها ما يكون له شاهد في عالم الحس كالسؤال

ذلك أهم ما يأمر به رسول الله ﷺ ويعلم طريقه ويثني عليه وعلى أربابه، فقد علمهم الاستنجاء وندبهم إلى علم الفرائض وأثنى عليهم ونهاهم عن الكلام في القدر، وقال: أمسكوا عن القدر. وعلى هذا استمر الصحابة رضي الله عنهم، فالزيادة على الأستاذ طغيان وظلم، وهم الأستاذون والقدوة ونحن الأتباع والتلامذة. وأما الفرقة الأخرى

عن الساعة والروح ومدة هذه الأمة. إلى أمثال ذلك مما لا يعرف ذلك إلا بالنقل الصرف، وأكثر ذلك لم يثبت فيه شيء فيجب الايمان به بغير بحث. (**واحتجوا أيضاً بأن ذلك لو كان من**) جلة (**الدين لكان ذلك أهم ما يأمر به رسول الله ﷺ**) أصحابه إذ هو مأمور بتبليغ أمور الدين (**ويعظم طريقه**) الموصل إليه (**ويثني على أربابه**) أي حملته. وفي نسخة: عليه وعلى أربابه، (**فقد علمهم الاستنجاء**) فيما أخرجه مسلم في صحيحه عن سلمان رضي الله عنه، (**وندبهم إلى علم الفرائض**) فيما أخرجه ابن ماجة، والحاكم، والبيهقي، عن أبي هريرة رضي الله عنه: « تعلموا الفرائض وعلموه الناس فإنه نصف العلم وهو ينسى وهو أوّل شيء ينزع من أمتي ». قال الحافظ الذهبي: فيه حفص بن عمر بن أبي العطاف واه بمرة. وقال ابن حجر الحافظ: مداره على حفص وهو متروك. وقال البيهقي: تفرّد به حفص وليس بقوي، وفي رواية فإنه من الدين. وأخرج أحمد والترمذي والنسائي والحاكم وصححه بلفظ: « تعلموا الفرائض وعلموها الناس فإني امرؤ مقبوض وأن العلم سيقبض حتى يختلف إثنان في الفريضة فلا يجدان من يفصل بينهما ». قال الحافظ في الفتح: رواته موثقون إلا أنه اختلف فيه على عوف الاعرابي، وأخرج الترمذي من حديث أنس، وأفرضهم زيد بن ثابت (**وأثنى عليهم**) حيث قال: « خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ». وقال في افتراق الأمم الناجية منهم واحدة، فقيل: من هم؟ فقال: « ما أنا عليه وأصحابي » (**ونهاهم عن الكلام في القدر وقال: أمسكوا**) فيما أخرجه الطبراني في الكبير، عن ابن مسعود، وعن ثوبان، وابن عدي في الكامل، عن عمر بن الخطاب رفعوه: « إذا ذكر أصحابي فأمسكوا وإذا ذكرت النجوم فأمسكوا وإذا ذكر القدر فأمسكوا »، أي لما في الخوض في الثلاثة من المفاسد التي لا تحصى، وقد مر هذا الحديث في كتاب العلم، وأشبعنا الكلام عليه من جهة الصناعة الحديثية. قال البغوي: القدر سر الله لم يطلع عليه ملكاً مقرباً ولا نبياً مرسلاً لا يجوز الخوض في البحث عنه من طريق العقل، بل يعتقد أنه تعالى خلق الخلق فجعلهم فريقين أهل يمين خلقهم للنعيم فضلاً، وأهل شمال خلقهم للجحيم عدلاً. (**وعلى هذا استمر الصحابة**) رضي الله عنهم. يروى أنه سأل رجل علياً كرم الله وجهه عن القدر فقال: طريق الظلم لا تسلكه فأعاد فقال: بحر عميق لا تلجه فأعاد فقال سر الله قد خفي عليك فلا تفتشه، (**فالزيادة على الأستاذ**) بضم الهمزة وآخره ذال معجمة رئيس الصنعة أعجمي اشتهر استعماله في الشيخ الكامل (**طغيان**) وتجاوز عن الحد (**وظلم**) أي: وضع في غير موضعه، (**وهم**) أي الصحابة رضي الله عنهم (**الأستاذون**) الكاملون (**والقدوة**) لمتبعيهم، (**ونحن الاتباع التلامذة**) جمع تلميذ بالكسر. قيل: أعجمي معرب، وقيل: أصله من الثلم وهو شق الأرض

فاحتجوا بأن قالوا: إن المحذور من الكلام إن كان هو لفظ الجوهر والعرض وهذه الاصطلاحات الغريبة التي لم تعهدها الصحابة رضي الله عنهم فالأمر فيه قريب، إذ ما من علم إلا وقد أحدث فيه اصطلاحات لأجل التفهيم، كالحديث والتفسير والفقه، ولو عرض عليهم عبارة النقض والكسر والتركيب والتعدية وفساد الوضع إلى جميع الأسئلة التي تورد على القياس لما كانوا يفقهونه. فاحداث عبارة للدلالة بها على مقصود صحيح كإحداث آنية على هيئة جديدة لاستعمالها في مباح، وإن كان المحذور هو المعنى فنحن لا نعني به إلا معرفة الدليل على حدوث العالم ووحدانية الخالق وصفاته، كما جاء في الشرع: فمن أين تحرم معرفة الله تعالى بالدليل، وإن كان المحذور هو التشغب والتعصب والعداوة والبغضاء وما يفضي إليه الكلام، فذلك محرم ويجب الاحتراز عنه، كما أن الكبر والعجب والرياء وطلب الرئاسة مما يفضي إليه علم الحديث

ووضع البذر فيها لينبت، وبالجملة فعلم الكلام والجدل كما أفصح عنه المصنف في إملائه على هذا الكتاب أنه علم لفظي وأكثره احتمال وهمي، وهو عمل النفس وتخليق الفهم وليس بشدة المشاهدة والكشف، ولأجل هذا كان فيه السمين والغث وشاع في حال المناضلة فيه إيراد القطعي وما هو في حكمه من غلبة الظن وابداء الصحيح وإلزام مذهب الخصم، وسيأتي لذلك زيادة إيضاح قريباً إن شاء الله تعالى.

(**وأما الفرقة الأخرى**) القائلون بوجوب الاشتغال به (**احتجوا بأن المحذور**) أي الممنوع (**من الكلام**) وما يتعلق به (**إن كان هو في لفظ الجوهر والعرض**) والهيولي والماهية والتحيز، (**وهذه الاصطلاحات الغريبة**) كالموضوع والمحمول، وهذا مركب من الشكل الفلاني والملازمة ممنوعة والصغرى والكبرى والمقدمة والنتيجة (**التي لم يعهدها الصحابة**) رضوان الله عليهم ولا التابعون لهم بإحسان (**فالأمر قريب**) أي سهل (**إذ ما من علم إلا وقد أحدث فيه اصطلاحات لأجل التفهيم**) والتعليم (**كالحديث والتفسير والفقه**) وأصول كل من ذلك، (**فلو عرض عليهم عبارة النقض والكسر والتركيب والتعديد وفساد الوضع**) وما أشبه ذلك (**لما كانوا يفهمونه**) إذ لم يعهدوا ذلك ولا ألفوه (**فاحداث عبارة للدلالة بها على مقصود صحيح**) لا ينكر (**كاحداث آنية على هيئة جديدة**) لم تسبق (**لاستعمالها في مباح**) شرعي، (**وإن كان المحذور هو المعنى**) المقصود لذاته. (**فنحن لا نعني به إلا معرفة الدليل على حدوث العالم ووحدانية الخالق جل وعز و**) معرفة (**صفاته، كما جاء به الشرع. فمن أين تحرم معرفة الله تعالى بالدليل**) بل هو مطلوب بهذا الوجه، (**وإن كان المحذور هو التشغب**) أي المخاصمة ورفع الأصوات (**والتعصب**) في ذلك (**والعداوة والبغضاء وما يفضي إليه الكلام**) من إلزام مذهب الخصم وتكثير الآراء الوهمية فيه، (**فذلك محرم**) إتفاقاً لا نقول بجوازه في حال من الأحوال، بل (**يجب الاحتراز**

والتفسير والفقه وهو محرم يجب الاحتراز عنه، ولكن لا يمنع من العلم لأجل أدائه إليه وكيف يكون ذكر الحجة والمطالبة بها والبحث عنها محظوراً وقد قال الله تعالى: ﴿قُل

منه) والاجتناب عنه، **(كما أن الكبر والرياء وطلب الرئاسة)** والتكالب عليها **(أيضاً مما يفضي إليه علم الحديث والتفسير والفقه وهو محرم أيضاً يجب الاحتراز منه، ولكن لا يمنع عن العلم)** والاشتغال به والسعي في تحصيله **(لأجل إدائه إليه)** وكونه مفضياً إليه، وقد ألم بهذا البحث أبو الوفاء اليوسي في شرحه على الكبرى تحقيقاً لمطلوبه الذي هو أن العلوم كلها وسائل إلى المقصود لا يقال فيها مذموم ولا محرم، ومن حرم بعضها فليحرم جميعها وإلاَّ فمن أين التخصيص، ومن أنكر أن يكون بعض ذلك وسيلة فالعيان يكذبه، فقال: ولما تكاثرت الأهواء والبدع وافترقت الأمة على فرق وعظمت على الحق شبه المبطلين انتهض علماء الأمة إلى مناضلتهم باللسان كمناضلة السلف بالسنان، فاحتاجوا إلى مقدمات كلية وقواعد عقلية واصطلاحات وأوضاع يجعلونها على النزاع ويتفقهون بها مقاصد القوم عند الدفاع، فدوّنوا ذلك وسموه علم الكلام وأصول الدين ليكون بإزاء أصول الفقه.

ثم قال فإن قيل: إن الكلام والمنطق مبتدعان وكل بدعة يجب اجتنابها. قلنا: لا نسلم أن كل بدعة تجتنب إذ منها ما يستحسن ولو سلمناها فغيرهما من العلوم كالحساب والطب والتنجيم وصناعتي الأصول والحديث والأدب ونحوها كذلك فإن قال السلف: كانوا يحسبون ويعالجون ويجتهدون ويحدثون، وإنما أحدث في هذه الصناعة الألقاب. قلنا: وكذلك كانوا يفسرون ويستدلون ويعللون ولا معنى للمنطق إلا هذا كيف وهو الذي في الطباع مركوز ولا ينفك عنه عاقل. فمن حرمه إما أن يحرمه لكونه حراماً بوجه آخر، فإن أراد الأوّل قلنا: لا نسلم أن مركوزيته توجب حصوله وعدم الفائدة في تعلمه. إذ النفس غافلة حتى تنتبه، والمركوز إنما هو العقل الفطري والوجدان حاكم بأن النفس خالية عن العلوم، بل وعن الاستعداد حتى تشحذ بالقوانين. نعم لا ننكر أن يكون ذو فطرة سليمة لا يحتاج إلى تعلمه كالعربي المستغني عن تعلم العربية، فإن زعم هذا المنكر أن فطرته هكذا لا يحصل له أن يقيس سائر العقول بعقله ولا أن يسد الباب على غيره، إذ وجدانه لا ينهض دليلاً على ما أراد، وإن أراد الثاني قلنا: ما وجه حرمته؟ فإن قال: لكونه بدعة. قلنا: تقدم جوابه، وإن كان لشيء آخر فعليه بيانه اهـ. كلام اليوسي.

أما ادعاؤه أن العلوم كلها نافعة ووسائل إلى المقصود، فهو على الاطلاق غير متجه كما سيأتي بيانه في سياق المصنف، فإن فيه مقنعاً. وأما غلوه في الثناء على المنطق وكونه مركوزاً في الطباع السليمة فعجيب، وتقدم ما يتعلق به في شرح كتاب العلم عند ذكر العلوم المحمودة والمذمومة ما يغني عن إعادته هنا، وإنما أوردنا كلامه هنا لمناسبته مع كلام الفرقة الثانية بأن علم الكلام غاية ما فيه ذكر الحجة والمطالبة بالدليل والنقض والمنع. **(وكيف يكون ذكر الحجة**

هاتوا برهانكم﴾ [البقرة: ١١١]. وقال عز وجل: ﴿ليهلك من هلك عن بيّنة ويحيا من حي عن بينة﴾ [الأنفال: ٤٢]. وقال تعالى: ﴿إنْ عندكم من سلطان بهذا﴾ [يونس: ٦٨] أي حجة وبرهان. وقال تعالى: ﴿قل فللّه الحجة البالغة﴾ [الأنعام: ١٤٩]. وقال تعالى: ﴿ألم ترَ إلى الذي حاجّ ابراهيم في ربه﴾ إلى قوله: ﴿فبهت الذي كفر﴾ [البقرة: ٢٥٨] إذ ذكر سبحانه احتجاج ابراهيم ومجادلته وافحامه خصمه في معرض الثناء عليه. وقال عز وجل: ﴿وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه﴾ [الأنعام: ٨٣]. وقال تعالى: ﴿قالوا يا نوح قد جادلتنا فاكثرت جدالنا﴾ [هود:

والمطالبة والبحث عنها محظوراً) أي ممنوعاً، **(وقد قال)** الله **(تعالى)** في كتابه العزيز: **﴿قل هاتوا برهانكم﴾** ﴿إن كنتم صادقين﴾ [البقرة: ١١١] فطلب منهم البرهان **(وقال عز وجل: ﴿ليهلك من هلك عن بينة ويحيا من حي عن بينة﴾)** [الأنفال: ٤٢] فجعل الهلاك الذي هو كناية عن الانهزام والمغلوبية والحياة التي هي كناية عن الظفر بالغلبة مقصورين على البينة. **(وقال تعالى: ﴿فلله الحجة البالغة﴾)** [الأنعام: ١٤٩] أي الكافية أو المنتهية في التوكيد والبلاغ، وقيل: المراد بالحجة هنا الكلام المستقيم. **(وقال تعالى: ﴿ألم تر إلى الذي حاجّ ابراهيم في ربه﴾)** أي خاصمه فيه بطلب الاحتجاج على ربوبيته جل وعز **(إلى قوله: ﴿فبهت الذي كفر﴾)** [البقرة: ٢٥٨] أي الآيات بتمامها والبهت التحير والدهش، والمراد هنا انقطاع الحجة **(إذ ذكر احتجاج ابراهيم)** عليه الصلاة والسلام **(ومجادلته وإفحامه)** أي إسكاته **(خصمه)** وهو النمروذ ملك زمانه. وكان يدعي الإلهية **(في معرض الثناء عليه)** والمدح له. واعلم أن لابراهيم عليه السلام في الاحتجاج مقامات.

أحدها: مع نفسه وهو قوله تعالى: ﴿فلما جن عليه الليل رأى كوكباً قال هذا ربي﴾ [الأنعام: ٧٦] إلى آخر الآية وهذا طريقة المتكلمين فإنه استدل بأفولها وتغيرها على حدوثهـا، ثم استدل بحدوثها على وجود محدثها.

وثانيها: حاله مع أبيه وهو قوله: ﴿يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر﴾ [مريم: ٤٢] إلى آخر الآيات.

وثالثها: حاله مع قومه تارة بالقول وتارة بالفعل. أما القول فهو قوله: ﴿ما هذه التماثيل التي أنتم لها عاكفون﴾ [الأنبياء: ٥٣] وأما الفعل فقوله: ﴿فجعلهم جذاذاً إلا كبيراً لهم﴾ [الأنبياء: ٥٨].

ورابعها: حاله مع ملك زمانه وهو الذي ذكره المصنف، ثم إنه عليه السلام لما استدل بحدوثها على وجود محدثها كما أخبر الله تعالى عنه في قوله: ﴿يا قوم إني بريء مما تشركون * إني وجّهت وجهي للذي فطر السموات والأرض﴾ [الأنعام: ٧٨، ٧٩] عظم شأنه بذلك **(وقال: ﴿وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه)** نرفع درجات من نشاء﴾ [الأنعام: ٨٣] فهذه رفعة بعلم الحجة. **(وقال تعالى)** حكاية عن الكفار أنهم: **(قالوا: يا نوح قد جادلتنا**

٣٢]. وقال تعالى في قصة فرعون: ﴿وما رب العالمين﴾ إلى قوله: ﴿أو لو جئتك بشيء مبين﴾ [الشعراء: ٢٣ ـ ٣٠].

فأكثرت جدالنا) [هود: ٣٢] ومعلوم أن مجادلة الرسول مع الكفار لا تكون في تفاصيل الأحكام الشرعية فلم يبق إلا أنها كانت في التوحيد والنبوّة **(وقال تعالى في قصة)** موسى عليه السلام ومباحثته مع **(فرعون)** قال: **(وما رب العالمين إلى قوله: ﴿أو لو جئتك بشيء مبين﴾)** [الشعراء: ٢٣ ـ ٣٠]. واعلم أن موسى عليه السلام ما كان يقول في الاستدلال زيادة على دلائل ابراهيم عليه السلام، وذلك لأنه حكى الله تعالى عنه في سورة طه أن فرعون قال له ولهارون: ﴿فمن ربكما يا موسى ★ قال ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى﴾ [طه: ٤٩؛ ٥٠]، وهذا هو الدليل الذي ذكره ابراهيم عليه السلام حيث قال: ﴿الذي خلقني فهو يهدين﴾ [الشعراء: ٧٨]، ثم حكى الله تعالى عن موسى في الشعراء أنه قال لفرعون: ﴿ربكم ورب آبائكم الأولين﴾ [الشعراء: ٢٦]. وهذا هو الذي عول عليه ابراهيم عليه السلام في قوله: ﴿ربي الذي يحيي ويميت﴾ [البقرة: ٢٥٨] فلما لم يكتف فرعون بذلك وطالبه بدليل آخر، قال موسى: ﴿رب المشرق والمغرب﴾ [الشعراء: ٢٨]، وهذا هو الذي عوّل عليه ابراهيم عليه السلام في قوله: ﴿فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأتِ بها من المغرب﴾ [البقرة: ٢٥٨] ثم أن موسى عليه السلام لما فرغ من تقرير دلائل التوحيد ذكر بعده دلائل النبوة فقال: ﴿أو لو جئتك بشيء مبين﴾ [الشعراء: ٣٠]، وهذا يدل على أنه عليه السلام فرع بيان النبوة على بيان التوحيد والمعرفة.

فإن قيل: ابراهيم وموسى عليهما السلام قدّما دلائل النفس على دلائل الأفلاك، فإن ابراهيم عليه السلام قال أوّلاً: ﴿ربي الذي يحيي ويميت﴾، ثم قال: ﴿فإن الله يأتي بالشمس من المشرق﴾ وموسى عليه السلام قال أولاً: ﴿ربكم ورب آبائكم الأوّلين﴾، ثم قال: ﴿رب المشرق والمغرب﴾ فلِمَ عكس سيدنا سليمان عليه السلام هذه الترتيب، فقدم دلائل السموات على دلائل النفس فقال: ﴿الذي يخرج الخبء في السموات والأرض﴾ [النمل: ٢٥].

قلنا: إبراهيم وموسى عليهما السلام كانت مناظرتهما مع من ادعى إلهية البشر، فإن نمروذ وفرعون كل واحد منهما كان يدعي الإلهية فلا جرم أنهما عليهما السلام ابتدآ بابطال إلهية البشر، ثم انتقلا إلى ابطال إلهية الأفلاك والكواكب، وأما سليمان عليه السلام فإنه كان مناظرته مع من يدعي إلهية الشمس، فإن الهدهد قال: ﴿وجدتها وقومها يسجدون للشمس من دون الله﴾ [النمل: ٢٤] فلا جرم ابتدأ بذكر السموات، ثم بذكر الأرضيات، ثم لما تمم دلائل التوحيد قال بعده: ﴿لا إله إلا هو رب العرش العظيم﴾ [النمل: ٢٦] ثم ان المصنف ذكر البرهان والبينة والحجة، وفي معناها السلطان، وقد سمى الله الحجة العلمية سلطاناً. قال ابن عباس: كل سلطان في القرآن فهو حجة كقوله تعالى: ﴿إن عندكم من سلطان بهذا﴾ [يونس: ٦٨] أي ما عندكم من حجة بما قلتم. وقوله تعالى: ﴿ما أنزل الله بها من سلطان﴾ [النجم: ٢٣] أي حجة ولا

وعلى الجملة؛ فالقرآن من أوّله إلى آخره محاجة مع الكفار، فعمدة أدلة المتكلمين في التوحيد قوله تعالى: ﴿لو كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إلاَّ اللهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، وفي النبوّة: ﴿وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله﴾ [البقـرة: ٢٣] وفي البعث: ﴿قل يحييها الذي أنشأها أول مرة﴾ [يس: ٧٩] إلى غير ذلك من الآيات

برهاناً، بل من تلقاء أنفسكم. وقوله تعالى: ﴿أم لكم سلطان مبين﴾ [الصافات: ١٥٦] يعني حجة واضحة، وإنما سمى علم الحجة سلطاناً لأنها توجب تسلط صاحبها واقتداره فله بها سلطان على الجاهلين، بل سلطان العلم أعظم من سلطان الجهل، ولهذا ينقاد الناس للحجة ما لا ينقادون لليد، فإن الحجة تنقاد لها القلوب، ومن لم يكن له اقتدار في علمه فهو إما لضعف حجته وسلطانه وإما لقهر سلطان اليد والسيف له، وإلا فالحجة ناصرة نفسها ظاهرة على الباطل قاهرة له، والفرق بين الحجة والبينة هو أن الحجج هي الأدلة العلمية التي يعقلها القلب وتسمع بالآذان، والحجة هي اسم لما يحتج به من حق وباطل، وإذا أضيفت إلى الله فلا تكون إلا حجة حق وقد تكون بمعنى المخاصمة كقوله تعالى: ﴿لا حجة بيننا وبينكم﴾ [الشورى: ١٥] أي قد ظهر الحق واستبان فلا خصومة بيننا بعد ظهوره ولا مجادلة، فإن الجدال شريعة موضوعة للتعاون على إظهار الحق، فإذا ظهر الحق ولم يبقَ به خفاء فلا فائدة في الخصومة. والبينة إسم لكل ما يبين الحق من علامة منصوبة أو أمارة أو دليل علمي، فالبينات هي الآيات التي أقامها الله دلالة على صدقهم من المعجزات، وكان إلقاء العصا وانقلابها حية هو البينة، وجرت سنّة الله في خلقه أن الكفار إذا طلبوا آية واقترحوها وأجيبوا ولم يؤمنوا عوجلوا بعذاب الاستئصال. وإليه يشير قوله تعالى: ﴿وما منعنا أن نرسل بالآيات إلا أن كذب بها الأولون﴾ [الاسراء: ٥٩] بخلاف الحجج، فإنها لم تزل متتابعة يتلو بعضها بعضاً وهي كل يوم في مزيد. وقد أشرنا إلى ذلك في كتاب العلم.

(**وعلى الجملة؛ فالقرآن من أوّله إلى آخره**) توحيد صرف وأحكام وقصص وأمثال و(**محاجة الكفار**) مملوء من الحجج والأدلة والبراهين في مسائل التوحيد واثبات الصانع والمعاد وإرسال الرسل وحدوث العالم، فلا يذكر المتكلمون وغيرهم دليلاً صحيحاً على ذلك إلا وهو في القرآن بأفصح عبارة وأوضح بيان وأتم معنى وأبعده عن الايراد والأسئلة. وقد اعترف بهذا حذاق المتكلمين من المتقدمين والمتأخرين، (**فعمدة أدلة المتكلمين في التوحيد**) أي في اثبات وحدانية الله تعالى (**قوله تعالى: ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾**) [الأنبياء: ٢٢] وسيأتي الكلام على هذه الآية في شرح الرسالة القدسية. (**وفي النبوة: ﴿وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله﴾**) [البقرة: ٢٣]. (**وفي البعث**) والحشر (**قوله**) تعالى: **﴿قل يحييها الذي أنشأها أول مرة﴾** [يس: ٧٩]، وسيأتي الكلام عليها أيضاً (**إلى غير ذلك من الأدلة**) بجميع أنواعها والأقيسة الصحيحة.

والأدلة، ولم تزل الرسل صلوات الله عليهم يحاجون المنكرين ويجادلونهم. قال تعالى:

وقد تقدم للمصنف في كتاب العلم ما حاصله: أن حاصل ما يشتمل عليه الكلام من الأدلة فالقرآن والاخبار مشتملة عليه، وما خرج عنها فهو إما مجادلة مذمومة وإما مشاغبة بالتعلق بمناقضات الفرق وتطويل بنقل المقالات التي أكثرها توهمات إلى آخر ما قال ومر الكلام هناك.

وذكرنا هناك أيضاً كلام الفخر الرازي في كتابه أقسام اللذات: لقد تأملت الكتب الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيتها تروي غليلاً، ورأيت أقرب الطريق طريق القرآن اقرأ في الإثبات: ﴿إليه يصعد الكلم الطيب﴾ [فاطر: ١٠] ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [طه: ٥] واقرأ في النفي ﴿ليس كمثله شيء﴾ ومن جرب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي اهـ.

قال ابن القيم: وهذا الذي أشار إليه بحسب ما فتح له من دلالة القرآن بطريق الخبر، وإلا فدلالته البرهانية العقلية التي يشير إليها ويرشد إليها، فتكون دليلاً سمعياً عقلياً أمر تميز به القرآن، وصار العالم به من الراسخين في العلم، وهو العلم الذي يطمئن إليه القلب، وتسكن عنده النفس، ويزكو به العقل، وتستنير به البصيرة، وتقوى به الحجة، ولا سبيل لأحد من العالمين إلى قطع من حاجّ به بل من خاصم بـه فلحت حجته وكسر شبهة خصمه، وبه فتحت القلوب واستجابت لله ولرسوله، ولكن أهل هذا العلم لا تكاد الأعصار تسمح منهم إلا بالواحد بعد الواحد، فدلالة القرآن سمعية عقلية قطعية يقينية لا تعترضها الشبهات، ولا تتداولها الاحتمالات، ولا ينصرف القلب عنها بعد فهمها أبداً. وقال بعض المتكلمين: أفنيت عمري في الكلام أطلب الدليل وإذا أنا لا أزداد إلا بُعداً منه، فرجعت إلى القرآن أتدبره وأتفكر فيه، وإذا أنا بالدليل حقاً معي وأنا لا أشعر به. وقد أشرنا إلى بقية هذا الكلام في كتاب العلم. **(ولم تزل الرسل)** عليهم الصلاة والسلام **(يحاجّون المنكرين ويجادلونهم)** أوّلهم آدم عليه السلام وقد أظهر الله الحجة على فضله بأن أظهر علمه على الملائكة وذلك محض الاستدلال، وتقدم محاجة نوح وابراهيم وموسى عليهم السلام، ولسيدنا سليمان عليه السلام مقامان. أحدهما: في اثبات التوحيد، والآخر في إثبات النبوّة. وقد تقدمت الاشارة إلى ذلك. وعيسى عليه السلام فإنه أوّل ما تكلم شرح أمر التوحيد فقال: إني عبدالله، وشهادة حاله كانت دالة على صدق مقالته، وقد دلت على التوحيد والنبوّة وبراءة أمه راداً بذلك على اليهود الطاعنين فيها، وأما نبينا ﷺ فمحاجته مع الكفار أظهر من أن يحتاج فيه إلى مزيد تقرير كالدهرية، ومثبتي الشريك على اختلاف الأنواع، ونافي القدرة والطاعنين في أصل النبوّة وخاصته في نبوّته ﷺ بجميع أنواعه، ومنكري الحشر. **(قال تعالى)** ﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة **(وجادلهم بالتي هي أحسن﴾)** [النحل: ١٢٥]، وليس المراد منه المجادلة في فروع الشرائع لأن من أنكر نبوّته فلا فائدة في الخوض معه في تفاريع الأحكام، ومن أثبت نبوّته فلا يخالفه ولا يحتاج إلى الجدال، فعلمنا أن هذا الجدال المأمور كان في تقرير مسائل الأصول، وإذا ثبت هذا في حقه ﷺ ثبت في حق أمته، وإليه أشار بقوله: **(والصحابة)** رضوان الله عليهم **(أيضاً كانوا يجادلون عند الحاجة)**

﴿وجادلهم بالتي هي أحسن﴾ [النحل: ١٢٥]. فالصحابة رضي الله عنهم أيضاً كانوا يحاجون المنكرين ويجادلون، ولكن عند الحاجة. وكانت الحاجة إليه قليلة في زمانهم.

وأول من سنَّ دعوة المبتدعة بالمجادلة إلى الحق علي بن أبي طالب رضي الله عنه إذ بعث ابن عباس رضي الله عنهما إلى الخوارج فكلمهم فقال: ما تنقمون علي إمامكم؟ قالوا: قاتل ولم يسب ولم يغنم، فقال: ذلك في قتال الكفار، أرأيتم لو سبيت عائشة رضي الله عنها في يوم الجمل فوقعت عائشة رضي الله عنها في سهم أحدكم أكنتم تستحلون منها ما تستحلون من ملككم وهي أمكم في نص الكتاب؟ فقالوا: لا، فرجع منهم إلى الطاعة بمجادلته ألفان.

أي لا في كل وقت، **(وكانت الحاجة إليه قليلة في زمانهم)** وقد أشار لذلك المصنف في كتاب العلم بقوله: ولم يكن شيء منـه مألوفاً في العصر الأول، ولكن لما تغير الآن حكمه إذ حدثت البدع الصارفة عن مقتضى القرآن والسنّة لفقت لها شبهاً ورتبت لها كلاماً مؤلفاً، فصار ذلك المحذور بحكم الضرورة مأذوناً فيه، وقد أشار إلى مثل ذلك في كتابه الإملاء أيضاً، وكذلك قوله تعالى: ﴿ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن﴾ [العنكبوت: ٤٦]، والمقصود أن مناظرات القرآن مع الكفار موجودة فيه، وكذا مناظراته ﷺ وأصحابه لخصومهم وإقامة الحجج عليهم لا ينكر ذلك إلا جاهل مفرط في الجهل.

(وأوّل من سن دعوة المبتدعة بالمجادلة إلى الحق) أمير المؤمنين **(علي)** بن أبي طالب **(رضي الله عنه إذ بعث)** عبد الله **(بن عباس)** رضي الله عنهما **(إلى الخوارج)** وهم الحرورية الذين خرجوا على علي رضي الله تعالى عنه **(يكلمهم فقال: ما تنقمون علي إمامكم)** يعني علياً رضي الله عنه؟ **(قالوا: قاتل ولم يسب ولم يغنم)** أي: إن كان قتاله حقاً فَلِمَ ترك السبي والغنيمة ونهى عن ذلك؟ **(قال)** ابن عباس في الجواب: **(ذلك)** مخصوص **(في قتال الكفار)** لا المسلمين بعضهم مع بعض **(أرأيتم لو سبى عائشة)** رضي الله عنها **(في يوم الجمل)** وهي وقعة مشهورة مذكورة في السيَر **(فوقعت عائشة في سهم أحدكم كنتم تستحلون منها ما تستحلون من ملككم وهي أمكم في نص الكتاب)** حيث قال: ﴿وأزواجه أمهاتهم﴾ [الأحزاب: ٦] **(فقالوا: لا ورجع منهم إلى الطاعة)** والإنقياد **(بمجادلته ألفان)** منهم. وهذه القصة أوردها المصنف مختصرة وهي بطولها في كتاب الحلية لأبي نعيم قال: حدثنا سليمان بن أحمد، حدثنا علي بن عبد العزيز، حدثنا أبو حذيفة موسى بن مسعود النهدي ح.

وحدثنا سليمان، حدثنا إسحاق، حدثنا عبد الرزاق قالا: حدثنا عكرمة بن عمار، حدثنا أبو زميل الحنفي، عن عبدالله بن عباس قال: لما اعتزلت الحرورية قلت لعلي يا أمير المؤمنين: أبرد عن الصلاة لعلّي آتي هؤلاء القوم فأكلمهم. قال: إني أتخوّفهم عليك. قال: قلت كلا إن شاء

وروي أن الحسن ناظر قدرياً فرجع عن القدر . وناظر على بن أبي طالب كرّم الله

الله، فلبست أحسن ما أقدر عليه من هذه اليمانية ثم دخلت عليهم وهم قائلون في نحر الظهيرة، فدخلت على قوم لم أر قوماً قط أشد اجتهاداً منهم. أيديهم كأنها ثفن الإبل ووجوههم معلبة من آثار السجود . قال: فدخلت فقالوا مرحباً بك يا بن عباس ما جاء بك؟ قال: جئت أحدثكم عن أصحاب رسول الله ﷺ نزل الوحي وهم أعلم بتأويله، فقال بعضهم: لا تحدثوه. قال بعض: لنحدثنه. قال قلت: أخبروني ما تنقمون على ابن عم رسول الله ﷺ وختنه، وأوّل من آمن به من أصحاب رسول الله ﷺ؟ قالوا :ننقم عليه ثلاثاً . قلت: ما هن؟ قالوا: أولاهن أنه حكم الرجال في دين الله، وقد قال الله: ﴿إن الحكم إلا لله﴾ [الأنعام: ٥٧] قال قلت: وماذا؟ قالوا: قاتل ولم يسب ولم يغنم لئن كانوا كفاراً لقد حلت له أموالهم ولئن كانوا مؤمنين لقد حرمت عليه دماؤهم. قال قلت: وماذا؟ قالوا: ومحا نفسه من أمير المؤمنين، فإن لم يكن أمير المؤمنين فهو أمير الكافرين. قال قلت: أرأيتم قولكم أنه حكم الرجال في دين الله، فإن قرأت عليكم في كتاب الله المحكم، وحدثتكم عن سنّة نبيكم ما تنكرونه أترجعون؟ قالوا: نعم. قلت: أما قولكم: أنه حكم الرجال في دين الله فإنه يقول: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم ومن قتله منكم متعمداً فجزاء﴾ إلى قوله: ﴿ذوا عدل منكم﴾ [المائدة: ٩٥] وقال في المرأة وزوجها: ﴿وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها﴾ [النساء: ٣٥] أنشدكم الله أفحكم الرجال في حقن دمائهم وأنفسهم وصلاح ذات بينهم أحق أم في أرنب ثمنها ربع درهم؟ قالوا: اللهم في حقن دمائهم وصلاح ذات بينهم. قال: أخرجت من هذه؟ قالوا: اللهم نعم. قال: وأما قولكم قاتل ولم يسب ولم يغنم أتسبون أمكم أم تستحلون منها ما تستحلون من غيرها فقد كفرتم وإن زعمتم أنها ليست بأمكم فقد كفرتم وخرجتم من الإسلام. إن الله تعالى يقول: ﴿النَّبِيُّ أوْلَى بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجه أمهاتهم﴾ [الأحزاب: ٦] تترددون بين ضلالتين فاختاروا أيتها شئتم أخرجت من هذه؟ قالوا: اللهم نعم. قال: وأما قولكم محا نفسه من أمير المؤمنين فإن رسول الله ﷺ دعا قريشاً يوم الحديبية على أن يكتب بينه وبينهم كتاباً فقال: اكتب هذا ما قاضى عليه محمد رسول الله ﷺ، فقالوا: والله لو نعلم أنك رسول الله ما صددناك عن البيت ولا قاتلناك، ولكن اكتب محمد بن عبد الله. فقال: والله إني لرسول الله وإن كذبتموني أكتب يا علي محمد بن عبد الله، فرسول الله كان أفضل من علي أخرجت من هذه؟ قالوا: اللهم نعم فرجع معه عشرون ألفاً وبقي أربعة آلاف فقتلوا اهـ.

ثم أن قول المصنف أوّل من سنّ الخ ظاهره يخالف ما نقله اليوسي في شرحه على الكبرى أن ممن نظر في علم الكلام من السلف عمر بن الخطاب وابنه عبدالله بن عمر، والحق أنه لا خلاف في العبارتين كما يظهر في بادىء الرأي، فإن النظر فيه شيء ودعوة المبتدعة بالمجادلة شيء آخر فتأمل.

(وروي أن الحسن) البصري رحمه الله **(ناظر قدرياً)** أي رجلاً ممن ينكر القدر **(فرجع**

وجهه رجلاً من القدرية. وناظر عبدالله بن مسعود رضي الله عنه يزيد بن عميرة في

عن) إنكار **(القدر، و)** يروى أيضاً أنه **(ناظر علي بن أبي طالب)** رضي الله عنه **(رجلاً من القدرية)** فيما روي أنه سأله رجل من الشام عن مسيره إليه أكان بقضاء الله وقدره؟ فقال رضي الله عنه: والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما قطعنا وادياً ولا علونا تلعة إلاّ بقضاء وقدر، فقال الشامي: عندي احتسب عناك ما أرى لي من الأجر شيئاً، فقال علي: بلى أيها الشيخ قد عظم لكم الأمر على مسيركم وأنتم سائرون وعلى منصرفكم وأنتم منصرفون، ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا إليها مضطرين. فقال الشيخ: فكيف ذلك والقضاء والقدر ساقانا وعنهما كان مسيرنا؟ فقال علي: لعلك ظننت قضاء لازماً وقدراً حتماً. لو كان ذلك كذلك لبطل الثواب والعقاب، وسقط الوعد والوعيد والأمر والنهي من الله تعالى، ولما كانت تأتي محمدة من الله لمحسن ولا مذمة لمسيء، ولما كان المحسن بثواب الاحسان أولى من المسيء والمسيء بعقوبة الذنب أولى من المحسن. تلك مقالة عبدة الأوثان وجنود الشيطان وخصماء الرحمن. إن الله لم يعص مغلوباً ولم يطع مكرهاً ولم يرسل الرسل هزلاً، ولم ينزل القرآن عبثاً، ولم يخلق السموات والأرض وعجائب الأمور باطلاً. فويل للذين كفروا. فقال الشيخ: ما القضاء والقدر اللذان ما وطئنا موطئاً إلا بهما؟ فقال علي: الأمر من الله والحكم، فنهض الشيخ وهو مسرور. هكذا وجدت السياق في بعض الكتب ولم أطلع على سنده، وإنما ظن الشيخ أن علياً رضي الله عنه أراد أن الله تعالى أجبرهم على المسير والإنصراف بقضاء الله وقدره، وقال: لم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا إليها مضطرين فاستنبه الشيخ وقال: كيف ذلك والقضاء والقدر ساقانا يريد أنهما ساقانا سوقاً لا امتناع عنه، فنفى علي رضي الله عنه ذلك وأنهم ليسوا بمجبورين. وقال: ظننت قضاء لازماً وقدراً حتماً أي إنما وقع ذلك باختيار منكم، ولو كنتم مجبرين لبطل الثواب والعقاب إلى آخر كلامه.

ويروى أنه مرَّ بقوم فقال له رجل منهم يا أمير المؤمنين: إن هذا يزعم أنه يصنع شيئاً، فأقبل علي رضي الله عنه على الرجل فقال له: هل ملكك الله شيئاً فأنت تملكه؟ فقال: ملكني صلاتي وصومي وعتق رقيقي وطلاق امرأتي وحجي وعمرتي ما افترض عليّ، فقال له علي: هذا زعمت أنك تملكه أتملكه من دون الله أو تملكه مع الله؟ قال له الرجل: ما أدري ما تقول. فقال: أكلمك بلسان عربي وتقول ما أدري ما تقول؟ فاعادها علي رضي الله عنه فلم يجبه الرجل، فقال له علي: إن زعمت أنك تملكه من دون الله فقد جعلت نفسك من دون الله مالكاً، وإن زعمت أنك تملكه مع الله فقد جعلت نفسك مع الله شريكاً ومالكاً. ألا فالملك لله الواحد القهار.

(وناظر عبد الله بن مسعود) رضي الله عنه **(يزيد بن عميرة)** بفتح العين المهملة الزبيدي، ويقال: الكلبي، ويقال الكندي السكسكي الحمصي. قال الحافظ في تهذيب التهذيب: روى عن أبي بكر، وعمر، ومعاذ بن جبل، وابن مسعود، ومعاوية. وعنه أبو إدريس، وعطية ابن قيس، وأبو قلابة الجرمي، وراشد بن سعد، ومعبد الجهني، وشهر بن حوشب. ذكره أبو

الايمان، قال عبد الله: لو قلت أني مؤمن لقلت أني في الجنة؟ فقال له يزيد بن عميرة: يا صاحب رسول الله هذه زلة منك وهل الإيمان إلا أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله والبعث والميزان وتقيم الصلاة والصوم والزكاة؟ ولنا ذنوب لو نعلم أنها تغفر لنا لعلمنا أننا من أهل الجنة، فمن أجل ذلك نقول إنا مؤمنون ولا نقول إنا من أهل الجنة. فقال ابن مسعود: صدقت والله إنها مني زلة، فينبغي أن يقال كان خوضهم فيه قليلاً لا كثيراً قصيراً لا طويلاً وعند الحاجة لا بطريق التصنيف والتدريس واتخاذه صناعة، فيقال: أما قلة خوضهم فيه فإنه كان لقلة الحاجة إذ لم تكن البدعة تظهر في ذلك الزمان، وأما القصر فقد كان الغاية إفحام الخصم واعترافه وانكشاف الحق وإزالة الشبهة، فلو طال إشكال الخصم أو لجاجه لطال لا محالة إلزامهم. وما كانوا يقدرون

زرعة الدمشقي في الطبقة العليا التي تلي الصحابة، وذكره ابن سميع فيمن أدرك الجاهلية من أصحاب معاذ. وقال العجلي: شامي تابعي ثقة من كبار التابعين، وذكره ابن حبان في الثقات، وقال البخاري: قدم الكوفة وسمع ابن مسعود.

قلت: وهو من رجال أبي داود والترمذي والنسائي **(في الإيمان، فقال عبد الله: لو قلت أني مؤمن لقلت أني من أهل الجنة، فقال ابن عميرة: يا صاحب رسول الله هذه زلة منك)** أي سقطة، **(وهل الإيمان إلا أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله والبعث والميزان وتقيم الصلاة والصوم والزكاة والحج، ولنا ذنوب لو علمنا انها تغفر لنا لعلمنا أننا من أهل الجنة، فمن أجل ذلك نقول إنّا مؤمنون ولا نقول أنا من أهل الجنة. فقال ابن مسعود: صدقت والله إنها مني زلة)** فرجع رضي الله عنه إلى قوله معترفاً على نفسه، وهذا من إنصافه وميله إلى الحق الذي جبل عليه، **(فينبغي أن يقال كان خوضهم فيه قليلاً)** بحسب الحاجة **(لا كثيراً قصيراً)** أي يقصرون فيه. **(لا طويلاً)** لا شتغالهم بما هو أهم، **(و)** أنه كان ذلك **(عند الحاجة)** إليه في دفع معاند أو إرشاد ضال **(لا بطريق التصنيف)** فيه أي تسطيره صنفاً صنفاً **(والتدريس)** أي إلقائه درساً درساً **(و)** لا **(اتخاذه صناعة)** يتميز بها عن غيره وإليها ينتسب، **(فيقال: أما قلة خوضهم فيه كان لقلة الحاجة)** الداعية إليه **(ولم تكن البدعة تظهر في ذلك الزمان)** أي الآراء المحدثة إنما ظهرت فيما بعد، **(وأما القصر فقد كان الغاية القصوى إفحام الخصم)** أي إسكاته **(واعترافه)** بالحق **(وانكشاف الحق)** له من أوّل وهلة، **(فلو طال إشكال الخصم أو لجاجه)** في محاورته **(لطال لا محالة الزامهم)** بدفع كل اشكال اشكال، وأيضاً فإنهم كانوا محتاجين إلى محاجة اليهود والنصارى في إثبات نبوّة محمد ﷺ وإلى إثبات الإلهية مع الاصنام. وإلى اثبات البعث مع منكريه، ثم ما زادوا في هذه القواعد التي هي أمهات العقائد على أدلة القرآن، فمن اتبعهم في ذلك قبلوه ومن لم يقنع قتلوه وعدلوا إلى السيف والسنان بعد إنشاء أدلة القرآن، وما ركبوا ظهر

قدر الحاجة بميزان ولا مكيال بعد الشروع فيها ، وأما عدم تصديهم للتدريس والتصنيف فيه ، فهكذا كان دأبهم في الفقه والتفسير والحديث أيضاً ، فإن جاز تصنيف الفقه ووضع الصور النادرة التي لا تتفق إلا على الندور ، إما ادخاراً ليوم وقوعها وإن كان نادراً أو تشحيذاً للخواطر ، فنحن أيضاً نرتب طرق المجادلة لتوقع وقوع الحاجة بثوران شبهة أو هيجان مبتدع أو لتشحيذ الخاطر أو لإدخال الحجة حتى لا يعجز عنها عند الحاجة على البديهة والارتجال ، كمن يعد السلاح قبل القتال ليوم القتال ، فهذا ما يمكن أن يذكر للفريقين.

فإن قلت : فما المختار عندك فيه ؟ فاعلم أن الحق فيه أن إطلاق القول بذمه في كل حال أو بحمده في كل حال خطأ ، بل لا بدّ فيه من تفصيل. فاعلم أوّلاً أن الشيء قد يحرم لذاته كالخمر والميتة وأعني بقولي : « لذاته » أن علة تحريمه وصف في ذاته وهو

اللجاج في وضع المقاييس العقلية وترتيب المقدمات واستنباطها وتحرير طرق المجادلة ، **(وما كانوا يقدرون قدر الحاجة بميزان ولا بمكيال بعد الشروع فيه)** ولا بقاعدة معلومة ، وإنما هو بحسب الوارد ، كل ذلك لعلمهم بأن ذلك مثار الفتن ومنبع التشويش ، وأن من لا تقنعه أدلة القرآن فلا يقنعه إلا السيف والسنان فما بعد بيان الله بيان ، **(وأما عدم تصديهم)** أي تعرضهم **(للتدريس والتصنيف)** فيه **(فهكذا كان في الفقه والتفسير والحديث أيضاً)** لأن الكتب المؤلفة في العلوم محدثة باتفاق كما سبقت الإشارة إليه في كتاب العلم ، **(فإن جاز تصنيف الفقه ووضع الصور النادرة)** الغريبة **(التي)** لم تقع و**(لا تتفق إلا على)** سبيل **(الندور)** والقلة **(أما إدخاراً)** وحفظاً لها **(ليوم وقوعها وإن كان نادراً أو تشحيذاً للخاطر)** من شحذ الحديدة شحذاً من باب نفع ، والذال المعجمة إذا أحددتها . وفي بعض النسخ أو لتشحيذ الخاطر **(أو لادخار الحجة)** عنده **(حتى لا يعجز عنها عند)** مسيس **(الحاجة على البديهة والارتجال)** يقال بدهه بدها إذا بغته ، وسميت البديهة لأنها تبغت وتسبق ، والارتجال إتيان الكلام من غير روية ولا فكر **(كمن يعد السلاح)** أي يهيئه **(قبل القتال)** أي قبل حضوره وملابسته له **(ليوم القتال فهذا)** الذي قرر **(مما يمكن أن يذكر للفريقين)** أي في احتجاج كل منهما على جواز الاشتغال به وعدمه .

(فإن قلت : فما المختار فيه) وفي نسخة : منه **(عندك)** **أي ما الذي تختاره وتذهب إليه ؟** **(فاعلم أن الحق فيه أن إطلاق القول بذمه)** أي كونه مذموماً مطلقاً **(في كل حال أو بحمده)** أي كونه محموداً مطلقاً **(في كل حال خطأ بل لا بد فيه من تفصيل)** يظهر سياقه وجه الحق ، **(فاعلم أوّلاً أن الشيء قد يحرم لذاته كالخمر والميتة ، وأعني بقولي لذاته أن علة تحريمه وصف في ذاته وهو الإسكار)** في الخمر **(والموت)** في الميتة ، **(وهذا إذا سئلنا**

الإسكار والموت. وهذا إذا سئلنا عنه أطلقنا القول بأنه حرام، ولا يلتفت إلى اباحة الميتة عند الاضطرار، واباحة تجرع الخمر إذا غص الإنسان بلقمة ولم يجد ما يسيغها سوى الخمر وإلى ما يحرم لغيره كالبيع على بيع أخيك المسلم في وقت الخيار والبيع وقت النداء، وكأكل الطين فإنه يحرم لما فيه من الأضرار، وهذا ينقسم إلى ما يضر قليله وكثيره فيطلق القول عليه بأنه حرام كالسم الذي يقتل قليله وكثيره، وإلى ما يضر عند الكثرة فيطلق القول عليه بالإباحة كالعسل، فإن كثيره يضر بالمحرور، وكأكل الطين، وكأن اطلاق التحريم على الطين والخمر والتحليل على العسل التفات إلى أغلب الأحوال، فإن تصدى شيء تقابلت فيه الأحوال فالأولى والأبعد عن الالتباس أن يفصل فنعود إلى علم الكلام ونقول: إن فيه منفعة وفيه مضرة، فهو باعتبار منفعته في وقت الانتفاع حلال أو مندوب إليه أو واجب كما يقتضيه الحال، وهو باعتبار مضرته في وقت الاستضرار ومحله حرام. أما مضرته فإثارة الشبهات وتحريك العقائد وإزالتها

عنه أطلقنا القول بأنه حرام) نظراً إلى هذه العلة، **(ولا يلتفت إلى إباحة الميتة عند الاضطرار وإباحة تجرع الخمر إذا غص الإنسان بلقمة)** أي نشبت في حلقه **(ولم يجد ما يسيغها)** وينزلها **(سوى الخمر)**. وكان هذا جواب عن سؤال مقدر بقول القائل: كيف يجوز إطلاق القول فيها بالحرمة مع أنها قد يباحان في وقت، فأجاب بأن ذلك نادر ولا حكم للنادر، **(وإلى ما يحرم لغيره)** لا لذاته **(كالبيع على بيع أخيك في وقت الخيار)** أي الاختيار **(والبيع وقت النداء)** أي الآذان فكل منها ورد النهي عنها في عدة أحاديث، **(وكأكل الطين فإنه يحرم لما فيه من الضرر)** للبدن، **(وهذا ينقسم إلى ما يضر قليله وكثيره فيطلق عليه بأنه حرام كالسم الذي يقتل قليله وكثيره)** وهو أنواع كثيرة ما بين حيواني ونباتي ومعدني، **(وإلى ما يضر عند الكثرة)** فقط **(فيطلق القول عليه بالإباحة كالعسل فإن كثيره يضر بالمحرور)** المزاج في البلاد الحارة، **(وكأكل الطين)** فإنه كذلك كثيره يضر بالبدن **(وكأن اطلاق التحريم على الخمر والتحليل على العسل التفاتاً)** أي نظراً **(إلى أغلب الأحوال، فإن تصدى شيء)** أي تعرض **(تقابلت فيه الأحوال فالأولى والأبعد عن الالتباس أن يفصل)** فيها، فإذا عرفت ذلك **(فنعود إلى علم الكلام)** إذ هو المقصود لذاته من هذا البحث **(فنقول: فيه منفعة وفيه مضرة، فهو باعتبار منفعته في وقت الانتفاع حلال أو مندوب أو واجب كما يقتضيه الحال)** باعتبار مسيس الحاجة الشديدة وأشد منها، **(وهو باعتبار مضرته في وقت الاستضرار ومحله حرام)** ثم شرع في ذكر مضرته ومنفعته فقال: **(أما مضرته فإثارة الشبهات)** الملتبسة **(وتحريك العقائد)** الفاسدة **(وإزالتها عن الجزم والتصميم)**، وقد تقدم تشبيهه بخيط مرسل في الهواء تفيئه الرياح، **(فلذلك مما يحصل في الابتداء)** أو ابتداء الأمر.

عن الجزم والتصميم، فذلك مما يحصل في الابتداء ورجوعها بالدليل مشكوك فيه، ويختلف فيه الأشخاص، فهذا ضرره في الاعتقاد الحق. وله ضرر آخر في تأكيد اعتقاد المبتدعة للبدعة وتثبيته في صدورهم بحيث تنبعث دواعيهم ويشتد حرصهم على الإصرار عليه، ولكن هذا الضرر بواسطة التعصب الذي يثور من الجدل، ولذلك ترى المبتدع العامي يمكن أن يزول اعتقاده باللطف في أسرع زمان إلا إذا كان نشوءه في بلد يظهر فيها الجدل والتعصب، فإنه لو اجتمع عليه الأوّلون والآخرون لم يقدروا على نزع البدعة من صدره، بل الهوى والتعصب وبغض خصوم المجادلين وفرقة المخالفين يستولي على قلبه ويمنعه من إدراك الحق حتى لو قيل له: هل تريد أن يكشف الله تعالى لك الغطاء ويعرفك بالعيان أن الحق مع خصمك لكره ذلك خيفة من أن يفرح به خصمه؟ وهذا هو الداء العضال التي استطار في البلاد والعباد وهو نوع فساد أثاره المجادلون بالتعصب، فهذا ضرره.

فإن قلت: لا نسلم إزالتها من الجزم، فإن الدليل عليها مما يقوّيها ويشدها. (و) الجواب: أن **(رجوعها بالدليل مشكوك فيه)** فإن المدلول إذا لم يصمم به لعروض شبهة، فالدليل عليه بطريق الأولى، **(ويختلف فيه الأشخاص)** بالقوّة والضعف **(فهذا ضرره في الاعتقاد الحق)** الثابت، **(وله ضرر آخر في تأكيد اعتقاد المبتدعةوتثبيتها في صدورهم بحيث تنبعث دواعيهم)** المحركة **(ويشتد حرصهم على الإصرار عليه)** والوقوف لديه، **(ولكن هذا الضرر بواسطة التعصب)** للمذهب وطلب المباهاة بالمعارف والتظاهر بذكرها مع العوام **(الـذي يثور وينبعث من الجدل)** والمناظرة، **(ولذلك ترى المبتدع العامي يمكن أن يزول اعتقاده باللطف في أسرع زمان)** لعدم رسوخه في قلبه **(إلا إذا كان نشأته)** ونموّه **(في بلد يظهر فيه الجدل والتعصب)** كبلاد الرافضة مثلاً، **(فـإنـه لـو اجتمـع عليـه الأوّلـون والآخرون)** بأنواع الأدلة **(لم يقدروا على نزع البدعة من صدره)** لتمكنها فيه ورسوخها، **(بل الهوى)** النفساني **(والتعصب)** المذهبي والمباهاة بالمعارف **(وبغض خصوم المجادلين وفرقة المخالفين يستولي على قلبه)** استيلاء كلياً **(ويمنعه من إدراك الحق)** الصحيح ومن وصوله إلى قلبه **(حتى لو)** فرض، **(وقيل له)** بعد العجز عن إيصال ذلك إلى فهمه: **(هل تريد أن يكشف الله لك الغطاء)** والحجاب عن فهمك **(فيعرفك بالعيان)** والمشاهدة الحقيقية **(أن الحق مع خصمك لكره ذلك)** من نفسه **(خيفة أن يفرح به خصمه)** إذا علم منه رجوعه إلى الحق، **(وهذا هو الداء العظيم)** والخطب الجسيم **(الذي استطار في البلاد والعباد)** شرره وعم ضرره، **(وهو نوع فساد أثاره المجادلون بالتعصب)** للمذاهب، **(فهذا ضرره)** ومنه تنشأ أنواع الضرر المهلكة.

وأما منفعته، فقد يظن أن فائدته كشف الحقائق ومعرفتها على ما هي عليه، وهيهات فليس في الكلام وفاء بهذا المطلب الشريف، ولعل التخبيط والتضليل فيه أكثر من الكشف والتعريف، وهذا إذا سمعته من محدث أو حشوي ربما خطر ببالك أن الناس أعداء ما جهلوا، فاسمع هذا ممن خبر الكلام ثم قلاه بعد حقيقة الخبرة وبعد التغلغل فيه إلى منتهى درجة المتكلمين، وجاوز ذلك إلى التعمق في علوم أخر تناسب نوع الكلام، وتحقق أن الطريق إلى حقائق المعرفة من هذا الوجه مسدود. ولعمري

(وأما منفعته: فقد يظن أن فائدته كشف الحقائق ومعرفتها على ما هي عليها) وهو مقام الكشف والمشاهدة وعمارة السر بأنوار اليقين وحصول العلم المضارع للضروري، **(ولعل التخبيط والتضليل فيه أكثر من الكشف والتعريف)** إذ أكثره عمل النفس وتخليق الفهم، **(وهذا)** الكلام **(إذا سمعته من محدث)** وهو المشتغل بعلم الحديث بسائر فنونه العارف برجاله ومتونه **(أو حشوي)** هو بالتحريك من يتتبع ظواهر الأحاديث. قال اليوسي في حاشية الكبرى نسبة إلى الحشاء أي الجانب والطرف، سموا بذلك لقول الحسن البصري وكان أوائلهم يجلسون إليه بين يديه ثم وجد كلامهم ساقطاً. ردوا هؤلاء إلى حشاء الحلقة أي جانبها أو بسكون الشين من الحشو لقولهم بذلك في القرآن حيث زعموا أن في الكتاب والسنة ما لا معنى له اهـ.

(ربما خطر ببالك أن الناس أعداء ما جهلوا) ومن جهل شيئاً عاداه، **(فاسمع هذا ممن خبر الكلام)** وسبره ودخل فيه وخرج وألف فيه عدة تآليف **(ثم قلاه)** أي أبغضه وتركه **(بعد حقيقة الخبرة)** أي الاختبار الكلي **(وبعد التغلغل فيه)** أي الدخول في وسطه **(إلى)** أن وصل **(منتهى درجة المتكلمين)** وأقصى رتبتهم، **(وجاوز ذلك إلى التعمق في علوم أخر تناسب نوع الكلام)** من العلوم الفلسفية، **(وتحقق أن الطريق إلى حقائق المعرفة)** كما هي عليها **(من هذا الوجه مسدود)** كما ذكر ذلك في كتابه المنقذ من الضلال فقال في أوّله: ولم أزل في عنفوان شبابي عندما راهقت البلوغ قبل العشرين إلى الآن، وقد أناف سني على الخمسين أقتحم لجة هذا البحر العميق وأخوض غمرته خوض الجسور لا خوض الجبان الحذور، وأتوغل في كل مضلة، وأهم على كل مشكلة، وأقتحم كل ورطة، وأتفحص عن عقيدة كل فرقة، وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة لأميز بين محق ومبطل ومستن ومبتدع إلى أن قال: وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور أي من أوّل أمري غريزة وفطرة من الله تعالى وضعها في جبلتي لا باختياري وحيلتي حتى انحلت عني رابطة التقليد، ثم ابتدأت بعلم الكلام فحصلته وعقلته وطالعت كتب المحققين منهم وصنفت فيه ما أردت أن أصنف، فصادفته علماً وافياً بمقصوده غير وافٍ بمقصودي اهـ وسيأتي بقية هذه العبارة فيما بعد.

(ولعمري لا ينفك الكلام عن كشف وتعريف وإيضاح لبعض الأمور ولكن على)

لا ينفك الكلام عن كشف وتعريف وإيضاح لبعض الأمور، ولكن على الندور في أمور جلية تكاد تفهم قبل التعمق في صنعة الكلام، بل منفعته شيء واحد وهو حراسة العقيدة التي ترجمناها على العوام وحفظها عن تشويشات المبتدعة بأنواع الجدل، فإن العامي ضعيف يستفزه جدل المبتدع وإن كان فاسداً، ومعارضة الفاسد بالفاسد تدفعه. والناس متعبدون بهذه العقيدة التي قدمناها إذ ورد الشرع بها لما فيها من صلاح دينهم ودنياهم، وأجمع السلف الصالح عليها، والعلماء يتعبدون بحفظها على العوام من تلبيسات المبتدعة كما تعبد السلاطين بحفظ أموالهم عن تهجمات الظلمة والغصاب، وإذا وقعت

سبيل (**الندور**) والقلة (**وفي أمور جلية**) ظاهرة (**تكاد تفهم قبل التعمق في صنعة الكلام**) بأصل الفطرة والجبلة، (**بل منفعته شيء واحد وهو حراسة العقيدة التي ترجمناها على العوام وحفظها عن تشويشات المبتدعة بأنواع الجدل**). وقال المصنف في الإملاء: اعلم أن المتكلمين من حيث صناعة الكلام فقط لم يفارقوا اعتقاد العوام وإنما حرسوها بالجدل عن الإنخرام فهم حراس نواحي الشرع من أهل الاختلاس والقطع وقد تقدمت الإشارة إلى ذلك أيضاً في كتاب العلم: (**فإن العامي ضعيف يستفزه**) ويحركه (**جدل المبتدع وإن كان فاسداً ومعارضة الفاسد بالفاسد مدفعة والناس متعبدون بهذه العقيدة التي قدمناها إذ ورد الشرع بها لما فيها من صلاح دينهم ودنياهم واجتماع السلف عليها**). وقال المصنف في كتابه المنقذ: وإنما المقصود منه حفظ عقيدة أهل السنّة وحراستها عن تشويش أهل البدع فقد ألقى الله تعالى إلى عباده على لسان رسول الله ﷺ عقيدة هي الحق على ما فيه صلاح دينهم ودنياهم كما نطق بمقدماته القرآن والأخبار (**والعلماء متعبدون بحفظ ذلك على العوام من تلبيسات المبتدعة كما تعبد السلاطين بحفظ أموالهم عن تقحمات**). وفي نسخة عن تهجمات (**الظلمة والغصاب**) جمع غاصب وهو الذي يأخذ المال قهراً. وقال المصنف في المنقذ: ولما كان أكثر خوض المتكلمين في استخراج مناقضات الخصوم ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم وهذا قليل النفع في حق من لا يسلم سوى الضروريات شيئاً لم يكن الكلام في حقي كافياً ولا لدائي الذي أشكوه شافياً. نعم لما نشأت صنعة الكلام وكثر الخوض فيه وطالت المدة تشوّف المتكلمون إلى مجاوزة الذب عن الشبهة بالبحث عن حقائق الأمور وخاضوا في البحث عن الجواهر والاعراض وأحكامها، ولكن لما لم يكن ذلك مقصود علمهم لم يبلغ كلامهم فيه الغاية القصوى، فلم يحصل منه بالكلية ما يمحو ظلمات الحيرة في اختلاف الخلق، فلا أبعد أن يكون حصل ذلك لغيري بل لست أشك في حصول ذلك لطائفة، ولكن حصولاً مشوباً بالتقليد في بعض الأمور التي ليست من الأوّليات، والغرض الآن حكاية حالي لا إنكاراً على من استشفى به، فإن أدوية الشفاء مختلفة باختلاف الداء فكم من دواء ينتفع به مريض ويستضر به آخر اهـ.

(**وإذا وقعت الإحاطة**) وكمال المعرفة (**بضرره ومنفعته، فينبغي أن يكون الناظر**

الاحاطة بضرره ومنفعته، فينبغي أن يكون كالطبيب الحاذق في استعمال الدواء الخطر إذ لا يضعه إلا في موضعه، وذلك في وقت الحاجة وعلى قدر الحاجة. وتفصيله أن العوام المشتغلين بالحرف والصناعات يجب أن يتركوا على سلامة عقائدهم التي اعتقدوها مهما تلقنوا الاعتقاد الحق الذي ذكرناه، فإن تعليمهم الكلام ضرر محض في حقهم إذ ربما يثير لهم شكاً ويزلزل عليهم الاعتقاد، ولا يمكن القيام بعد ذلك بالإصلاح.

وأما العامي المعتقد للبدعة فينبغي أن يدعى إلى الحق بالتلطف لا بالتعصب وبالكلام اللطيف المقنع للنفس المؤثر في القلب القريب من سياق أدلة القرآن والحديث الممزوج بفن من الوعظ والتحذير، فإن ذلك أنفع من الجدل الموضوع على شرط المتكلمين، إذ العامي إذا سمع ذلك اعتقد أنه نوع صنعة من الجدل تعلمها المتكلم ليستدرج الناس إلى اعتقاده، فإن عجز عن الجواب قدر أن المجادلين من أهل مذهبه أيضاً يقدرون على دفعه. فالجدل مع هذا ومع الأول حرام، وكذا مع من وقع في شك

فيه) بعد تلك الاحاطة **(كالطبيب الحاذق)** الماهر **(في استعمال الدواء الخطر)** الذي فيه بعض سميات مثلاً **(إذ لا يضعه إلا في موضعه)** الذي يليق بوضعه **(وذلك في وقت الحاجة وعند قدر الحاجة)**، فإنه إذا لم يصادف الوقت والقدر كان عين الضرر، وهذا لا تبينه إلا المهرة في الفن. **(وتفصيله أن العوام)** من الناس **(المشغولين بالحرف)** والصناعات وجميع أنواع الاكتسابات **(يجب أن يتركوا على سلامة عقائدهم)** وهي **(التي اعتقدوها مهما تلقنوا الاعتقاد الحق الذي ذكرناه)** آنفاً. ويكتفى به معهم على هذا القدر ولا يعلمون المناظرة والجدال، **(فإن تعليمهم الكلام)** وصفة الجدال **(ضرر محض)** خالص **(في حقهم إذ ربما يثير لهم شكاً)** أي يبعث من الكلام يتعلق بفهمه **(ويزلزل عليهم الاعتقاد)** الذي تلقنوه، **(فلا يمكن القيام بعد ذلك بالاصلاح)** أي بإزالة ذلك الشك العارض في قلبه لرسوخه فيه وعدم التفاته إلى ما يزيله أو نظر فيه ولم يفهم كنهه هذا حال أرباب الحرف.

(وأما العامي المعتقد البدعة فينبغي أن يدعى إلى) المعتقد **(الحق باللطف)** واللين في المحاورة **(لا بالتعصب)** وسوء القول، **(وبالكلام اللطيف)** السهل اللين **(المقنع للنفس المؤثر)** بوقعه **(في القلب القريب من سياق أدلة القرآن والحديث)** فما بعد بيانهما بيان **(الممزوج بالوعظ والتحذير)** ولا يماري إلا مراء ظاهراً، **(فإن ذلك أنفع من الجدل الموضوع)**. وفي نسخة: المصوغ **(على شرط المتكلمين)** فإنه يخبط الذهن ويشوّشه **(إذ العامي إذا سمع ذلك الاعتقاد اعتقد أنه نوع صنعة تعلمها المتكلم يستدرج الناس بها إلى اعتقاده)** أي يستميلهم إليه على طريق الاستدراج، **(فإن عجز عن الجواب قدر أن المجادلين من مذهبه)** ومن طريقته **(أيضاً يقدرون على دفعه)** ورد ما أورده **(والجدل مع**

إذ يجب إزالته باللطف والوعظ والأدلة القريبة المقبولة البعيدة عن تعمق الكلام. واستقصاء الجدل إنما ينفع في موضع واحد وهو أن يفرض عامي اعتقد البدعة بنوع جدل سمعه فيقابل ذلك الجدل بمثله، فيعود إلى اعتقاد الحق وذلك فيمن ظهر له من الانس بالمجادلة ما يمنعه عن القناعة بالمواعظ والتحذيرات العامية، فقد انتهى هذا إلى حالة لا يشفيه منها إلا دواء الجدل فجاز أن يلقى إليه. وأما في بلاد تقل فيها البدعة ولا تختلف فيها المذاهب فيقتصر فيها على ترجمة الاعتقاد الذي ذكرناه ولا يتعرض للأدلة ويتربص وقوع شبهة، فإن وقعت ذكر بقدر الحاجة فإن كانت البدعة شائعة وكان يخاف على الصبيان أن يخدعوا فلا بأس أن يعلموا القدر الذي أودعناه كتاب الرسالة القدسية ليكون ذلك سبباً لدفع تأثير مجادلات المبتدعة إن وقعت إليهم. وهذا مقدار مختصر، وقد أودعناه هذا الكتاب لاختصاره، فإن كان فيه ذكاء وتنبه بذكائه

هذا) أي العامي **(ومع الأول)** أي معتقد البدعة **(حرام)** أما مع العامي فلزلزلة اعتقاده وأما مع المبتدع فلتعصبه، **(وكذا مع من وقع له شك)**. وفي نسخة: في شك **(إذ يجب إزالته باللطف والوعظ)** لا بالعنف والقهر **(والأدلة القرآنية المقبولة البعيدة عن تعمق الكلام)** بكلام جلي يفهمه ولا يكلف نفسه تدقيق الفكر وتحقيق النظر **(والاستقصاء بالجدل)** في تفسير وسؤال وتوجيه وإشكال ثم الاشتغال بحله **(إنما ينفع في موضع واحد وهو أن يفرض عامي اعتقد البدعة بنوع جدل سمعه)** وطرق إلى اسماعه، **(فيقابل ذلك الجدل بمثله)** ليزيله **(فيعود إلى اعتقاد الحق)** بسهولة، **(وذلك فيمن ظهر له من الانس بالمجادلة ما يمنعه عن القناعة بالمواعظ والتحذيرات العامية)** بعدم ميل قلبه إليها، وإنما يستأنس بالمجادلة **(فقد انتهى هذا إلى حال لا يشفيه)** أي لا يزيل داء اعتقاده **(إلا دواء الجدل، فجاز أن يلقى إليه)** بالقدر المحدود، **(وأما في بلاد تقل فيها البدعة ولا تختلف فيها المذاهب)** بل يكونون على مذهب واحد، فإن غالب التعصبات إنما يثور من اختلاف المذاهب **(فيقتصر فيها على ترجمة الاعتقاد)** المختصر **(الذي ذكرناه)** آنفاً **(ولا يتعرض للأدلة)** أي العقلية أو مطلقاً **(ويتربص)** أي: ينتظر **(وقوع شبهة)** عرضت له على جزئي من جزئيات الاعتقاد، **(فإن وقعت ذكر)** الأدلة **(بقدر الحاجة)** بشرط أن لا يوغل فيه غاية الإيغال وإن اقتصر على أدلة القرآن كفى وشفى، **(وإن كانت البدعة شائعة)** أي ظاهرة منتشرة **(وكان يخاف على الصبيان)** والأطفال **(أن يخدعوا)** بها **(فلا بأس أن يعلموا القدر الذي أودعناه كتاب الرسالة القدسية)** الآتي ذكرها في الفصل الثالث من هذا الكتاب **(ليكون ذلك سبباً لدفع تأثير مجادلات المبتدعة إن وقعت إليهم)** أي: إن فرض وقوعها، فما في الرسالة القدسية من الأدلة القرآنية والعقلية كفاية في الرد على المخالفين كما سيأتي ذلك **(وهو مقدار مختصر)** في أوراق يسيرة. **(وقد أودعناه هذا الكتاب)** في الفصل الثالث

لموضع سؤال أو ثارت في نفسه شبهة فقد بدت العلة المحذورة وظهر الداء، فلا بأس أن يرقى منه إلى القدر الذي ذكرناه في كتاب الاقتصاد في الاعتقاد ـ وهو قدر خمسين ورقة ـ وليس فيه خروج عن النظر في قواعد العقائد إلى غير ذلك من مباحث المتكلمين. فإن أقنعه ذلك كف عنه وإن لم يقنعه ذلك فقد صارت العلة مزمنة والداء غالباً والمرض سارياً، فليتلطف به الطبيب بقدر إمكانه وينتظر قضاء الله تعالى فيه إلى أن ينكشف له الحق بتنبيه من الله سبحانه، أو يستمر على الشك والشبهة إلى ما قدر له،

(**لاختصاره**) وجمعه، (**فإن كان فيه ذكاء**) وتوقد ذهن بالاستطلاع على الغوامض (**وتنبه بذكائه لموضع سؤال**) يرد عليه (**أو ثارت في نفسه شبهة**) عرضت له (**فقد بدت العلة المحذورة**) منها (**وظهر الداء**) بعد كمونه، (**فلا بأس أن يترقى منه إلى القدر الذي ذكرناه في كتاب الاقتصاد في الاعتقاد ـ وهو قدر خمسين ورقة ـ**). وقد يكون أزيد أو أقل بحسب الخطوط والمساطر، وهو كتاب جليل مرّ ذكره في شرح خطبة الكتاب وشرحه غير واحد من الأئمة، (**وليس فيه خروج عن النظر في قواعد العقائد إلى غير ذلك من مباحثة المتكلمين**)، بل الأدلة المذكورة فيه دائرة بين قرآنية وحديثية وعقلية وليس فيها تعرض للمباحث العويصة، (**فإن أقنعه ذلك**) وكفاه (**كف عنه**) ولم يدعه يخوض في المطوّلات (**وإن لم يشفه ذلك**) بل زاد (**فقد**) عسر علاجه لأنه (**صارت العلة**) فيه (**مزمنة**) وصار (**الداء غالباً**) على قلبه (**والمرض سارياً**) في جسمه، (**فليتلطف به الطبيب بقدر إمكانه**) إذ علم الكلام راجع إلى علم معالجة المرضى بالبدع كما قاله المصنف في الجام العوام (**وينتظر قضاء الله تعالى فيه إلى أن ينكشف له الحق**) بارتفاع المانع (**بتنبيه من الله سبحانه**) بنفث يلقى في روعه أو إلهام أو غير ذلك، (**أو يستمر على**) ما رسخ فيه من (**الشك والشبهة إلى ما قدر له**) من الأزل.

وفي الجام العوام للمصنف: فإن قيل: إذا فرضنا عامياً مجادلاً لجوجاً ليس مقلداً ولا يقنعه التقليد ولا أدلة القرآن ولا الأقاويل الجلية المقنعة، فماذا يصنع به؟ قلنا: هذا مريض مال طبعه من صحة الفطرة الأصلية فينظر في شمائله فإن وجد اللجاج والجدل غالباً عليه وعلى طبعه لم نجادله، وطهرنا وجه الأرض منه إن كان يجادلنا في أصل من الايمان، وإن تفرسنا بالقرائن مخايل الرشد والقبول. لو جاوزنا به من الكلام الظاهر إلى تدقيق الأدلة عالجناه بما قدرنا عليه من ذلك وداويناه بالجدال المسدد والبراهين الجلية، وترخيصنا في هذا المقدار من المداواة لا يدل عن فتح الباب في الكلام مع الكافة، فإن الأدوية تستعمل في حق المرضى وهم الأقلون وما يعالج به المريض بحكم الضرورة يجب عليه أن يوقى عنه الصحيح والفطرة الصحيحة الأصلية تعد لقبول الإيمان دون المجادلة، وتحرير حقائق الأدلة، وليس الضرر في استعمال الداء مع الأصحاء بأقل من الضرر في إهمال المداواة مع المرضى فليوضع كل شيء في محله اهـ.

فالقدر الذي يحويه ذلك الكتاب وجنسه من المصنفات هو الذي يرجى نفعه.

فأما الخارج منه فقسمان: **أحدهما:** بحث عن غير قواعد العقائد كالبحث عن الاعتمادات وعن الأكوان وعن الادراكات وعن الخوض في الرؤية هل لها ضد يسمى المنع أو العمى؟ وإن كان فذلك واحد هو منع عن جميع ما لا يرى أو ثبت لكل مرئي يمكن رؤيته منع بحسب عدده إلى غير ذلك من الترهات المضلات.

والقسم الثاني: زيادة تقرير لتلك الأدلة في غير تلك القواعد وزيادة أسئلة وأجوبة، وذلك أيضاً استقصاء لا يزيد إلاَّ ضلالاً وجهلاً في حق من لم يقنعه ذلك

(فالقدر الذي يحويه هذا الكتاب وحده من المصنفات) يريد به كتاب الإقتصاد **(هو الذي يرجى نفعه)** للسالك في سبيل الحق.

(وأما الخارج عنه) أي عن ذلك القدر، فإنه **(قسمان: أحدهما: بحث على غير قواعد العقائد)** الإسلامية **(كالبحث عن الإعتمادات)** كقول أبي هاشم أن الموجب لهوى الثقيل هو الإعتماد دون الحركة ذكره في مسألة التولد **(والأكوان)** جمع كون وهو استحالة جوهر ما إلى ما هو أشرف منه ويقابله الفساد وهو استحالة جوهر ما إلى ما هو دونه ولهم في الكون إطلاقاً أخر، **(وعن الإدراكات)** في ثبوتها ونفيها. ومذهب أهل السنة أن الإدراكات كلها من فعل الله سبحانه وأنه ليس شيء منها فعلاً للإنسان ولا كسباً له كما سيأتي بيانه، **(والخوض أن في الرؤية هل لها ضد يسمى المنع أو العمى وإن كان فذلك واحد هو منع عن جميع ما لا يرى أو ثبت بكل مرئي يمكن رؤيته منع بحسب عدده)**. هكذا سياق العبارة في غالب النسخ، وفي بعضها أو يثبت بكل مرئي، وفي بعضها وإن كان كل واحد هو منع جميع ما لا يرى أو ثبت لكل مرئي، فذلك يمكن رؤيته منع بحسب عدده. واعلم أن الممنوع بوجود الصمم والعمى معنيان هما إدراكاً للمسموع والمرئي، وإنها غير ذاته. فإن قالت المعتزلة: العمي والصمم مانعان له عن أن يكون مدركاً قبل: ما معنى منعهما عن كونه مدركاً هل هو منع عن نفسه أو عن معنى سواه، ولا يجوز أن يكون منعاً عن نفسه. فوجب أن يكون المنع إنما وقع عن معنى سواه وهو إدراك إذ لا يجوز أن يكون المنع منعاً لا عن شيء، وهذا البحث أورده أبو منصور التميمي في كتاب الأسماء والصفات، وسنشير إليه إن شاء الله تعالى **(إلى غير ذلك من الترهات)** أي الأباطيل **(المضلة)** للفهم.

(والقسم الثاني: زيادة تقرير) وفي بعض النسخ: تقدير و**(لتلك الأدلة)** العقلية **(في غير تلك القواعد وزيادة أسئلة وأجوبة)** وشبه تنبعث من الأفكار، وفي بعض النسخ إسقاط أسئلة **(وذلك أيضاً استقصاء لا يزيد)** المستقل به **(إلا ضلالاً)** عن الطريق **(وجهلاً في حق من لم يقنعه ذلك القدر)** ولم يكتف به، **(فرب كلام يزيده الإطناب)** هو أداء

القدر، فرب كلام يزيده الاطناب والتقدير غموضاً، ولو قال قائل: البحث عن حكم الإدراكات والاعتمادات فيه فائدة تشحيذ الخواطر، والخاطر آلة الدين كالسيف آلة الجهاد فلا بأس بتشحيذه كان كقوله: لعب الشطرنج يشحذ الخاطر فهو من الدين أيضاً، وذلك هوس، فإن الخاطر يتشحذ بسائر علوم الشرع ولا يخاف فيها مضرة فقد عرفت بهذا القدر المذموم والقدر المحمود من الكلام، والحال التي يذم فيها والحال التي يحمد فيها، والشخص الذي ينتفع به والشخص الذي لا ينتفع به.

فإن قلت: مهما اعترفت بالحاجة إليه في دفع المبتدعة والآن قد ثارت البدع وعمت البلوى وأرهقت الحاجة فلا بدّ أن يصير القيام بهذا العلم من فروض الكفايات كالقيام بحراسة الأموال وسائر الحقوق كالقضاء والولاية وغيرهما؟ وما لم يشتغل العلماء

المقصود بأكثر من العبارة المتعارفة **(والتقرير غموضاً)** وخفاء **(ولو قال قائل: البحث عن حكم الإدراكات والإعتمادات فيها فائدة)** نافعة وهي **(تشحيذ الخاطر)** وتنبيهها عن الغفلة **(والخاطر آلة الدين)** أصل الخاطر لما يتحرك في القلب من رأي أو معنى، ثم سمي محله باسم ذلك وهو من الصفات الغالبة **(كالسيف آلة للجهاد)** أي بالخاطر تنكشف أسرار أحكام الدين، كما أن السيف تتم به أمور المجاهدين **(فلا بأس بتشحيذه)** أي فلأي شيء يمنع من الخوض في القسم الأول مع كونه مفيداً من وجه، فأجاب بقوله: **(كان)** أي هذا القول **(كقوله لعب الشطرنج يشحذ الخاطر)** ويهيئه لتلقي التدبيرات **(فهو من الدين)** أي من جملة أموره **(وذلك هوس)** واختلاط، **(فإن الخاطر يشحذ بسائر علوم الشرع فلا يخاف فيها مضرة)** ثم أن الشطرنج معرب. واختلف في أصله فقيل: صدرنات يعني مائة حيلة، وقيل: صدرنج يعني مائة تعب، وقيل شدرنج أي صار تعباً، واختلف في ضبطه فقيل بالفتح وهو المشهور وقيل بالكسر وهو المختار. قال ابن الجواليقي في كتاب ما يلحن فيه العامة ومما يكسر والعامة تفتحه أو تضمه وهو الشطرنج بكسر الشين. قال: وإنما كسر ليكون نظير الأوزان العربية مثل جردحل إذ ليس في أبنية العرب فعلل بالفتح حتى يحمل عليه، وأما أول من وضعه ولأي شيء وضعه، وأقوال الأئمة في جواز اللعب به أو كراهته فقد ذكره الحافظ السنحاوي في عمدة المحتاج مستوفى، وأشرنا إلى بعضها في شرحنا على القاموس ليس هذا محل ذكرها. **(فقد عرفت بهذا)** الذي تقدم ذكره **(القدر المذموم والقدر المحمود من الكلام)** بعد تقريره لذلك في كتاب العلم بنحو مما ذكره هنا **(و)** عرفت أيضاً **(الحال التي يذم فيها والحال التي يحمد فيها و)** عرفت **(الشخص الذي ينتفع به، والذي لا ينتفع به. فإن قلت: مهما اعترفت بالحاجة إليه في دفع المبتدع)** ورد شبهة، **(والآن فقد ثارت البدع)** وهاجت **(وعمت البلوى)** الناس **(وأرهقت الحاجة)** أي دنت وقرب وقوعها **(فلا بدّ أن يصير القيام بهذا العلم)** والتصدي له **(من فروض الكفايات كالقيام بحراسة الأموال)** وحفظها

بنشر ذلك والتدريس فيه والبحث عنه لا يدوم ولو ترك بالكلية لاندرس وليس في مجرد الطباع كفاية لحل شبه المبتدعة ما لم يتعلم، فينبغي أن يكون التدريس فيه والبحث عنه أيضاً من فروض الكفايات بخلاف زمن الصحابة رضي الله عنهم، فإن الحاجة ما كانت ماسة إليه. فاعلم أن الحق أنه لا بد في كل بلد من قائم بهذا العلم مستقل بدفع شبه المبتدعة التي ثارت في تلك البلدة، وذلك يدوم بالتعليم، ولكن ليس من الصواب تدريسه على العموم كتدريس الفقه والتفسير، فإن هذا مثل الدواء والفقه مثل الغذاء وضرر الغذاء لا يحذر وضرر الدواء محذور لما ذكرنا فيه من أنواع الضرر، فالعالم به ينبغي أن يخصص بتعليم هذا العلم من فيه ثلاث خصال.

إحداها: التجرد للعلم والحرص عليه، فإن المحترف يمنعه الشغل عن الاستتمام وإزالة الشكوك إذا عرضت.

من النهاب (**وسائر الحقوق**) كذلك (**وكالقضاء والولاية وغيرهما**) من المناصب العامة والخاصة، (**وما لم يشتغل العلماء بنشر ذلك**) وتعليمه (**والتدريس فيه والبحث عنه**) والتحقيق فيه (**لا يدوم ولو ترك**) الإشتغال به (لانـدرس) بمرة وانمحى أثره، ولقائل أن يقول: لا يحتاج إلى نشره وتعليمه بل يكتفي منه في رد شبه المبتدعة بما ركز في الجبلة والطباع، فأجاب بقوله: (**وليس في مجرد الطباع**) ولو كانت سليمة (**كفاية**) تامة (**لحل شبه المبتدعة ما لم يتعلم**) ويدأب فيه، لأن أكثر هذا العلم أمور دقيقة نظرية (**فينبغي أن يكون التدريس فيه والبحث عنه أيضاً من فروض الكفايات**) ، وهذا (**بخلاف زمان الصحابة**) رضوان الله تعالى عليهم (**فإن الحاجة ما كانت ماسة إليه**) أما لعدم ظهور البدع في زمانهم، أو لاكتفائهم بما أشرق الله من أنوار المشاهدة في صدورهم، فكانت الأمور الخفية بالنسبة إلينا جلية عندهم، (**فاعلم أن الحق**) الذي لا محيد عنه (**أنه لا بد في كل بلد**) من بلاد الإسلام (**من قائم بهذا العلم**) أي بإزائه (**مستقل بدفع شبه المبتدعة الذين ثاروا في تلك البلدة**) ونبغوا (**وذلك يدوم بالتعليم**) ويحفظ بالنشر والإفادة، (**ولكن ليس من الصواب تدريسه على العموم**) أي على عامة الناس (**كتدريس الفقه والتفسير**) ولوازمها، (**فإن هذا**) أي علم الكلام (**مثل الدواء**) الذي لا يحتاج إليه في كل وقت وينتفع به آحاد الناس ويستضر به الآخرون، (**والفقه مثل الغذاء**) للأبدان الذي لا يستغنى عنه بحال في إقامة نـامـوس البـدن (**وضرر الغذاء لا يحذر وضرر الدواء محذور لما ذكرنا فيه من أنواع الضرر**) التي لا تحصى، (**فالعالم به ينبغي أن يخصص بتعليم هذا العلم من**) وجدت (**فيه ثلاث خصال**) :

(**احداها التجرد للعلم**) والإستعداد لطلب المعرفة (**والحرص عليه**) بالإكباب على درسه وتعلمه، (**فإن المحترف**) أي المشتغل بالحرفة والصناعة (**يمنعه الشغل**) الذي هو فيه (**عن الإستتمام وإزالة الشكوك إذا عرضت**) لعدم استعداده لذلك.

والثانية: الذكاء والفطنة والفصاحة، فإن البليد لا ينتفع بفهمه والفدم لا ينتفع بحجاجه فيخاف عليه من ضرر الكلام ولا يرجى فيه نفعه.

والثالثة: أن يكون في طبعه الصلاح والديانة والتقوى ولا تكون الشهوات غالبة عليه، فإن الفاسق بأدنى شبهة ينخلع عن الدين فإن ذلك يحل عنه الحجر ويرفع السد الذي بينه وبين الملاذ فلا يحرص على إزالة الشبهة، بل يغتنمها ليتخلص من أعباء التكليف، فيكون ما يفسده مثل هذا المتعلم أكثر مما يصلحه.

(**الثانية: الذكاء**) وهو سرعة الإدراك وحدة الفهم، وقيل: هو سرعة اقتراح النتائج، (**والفطنة**) وهي سرعة هجوم على حقائق معان مما تورده الحواس عليها، (**والفصاحة**) وهي ملكة يقتدر بها على التعبير عن المقصود، (**فإن البليد**) المتحير في أمره الذي لا يوصف بذكاء ولا فطنة (**لا ينتفع بفهمه**) بل هو دائماً حيران في أمره، (والفدم) وهو البطيء الفهم (**لا ينتفع بحجاجه**) أي بمحاجته (**فيخاف عليه من ضرر الكلام ولا يرجى فيه نفعه**).

الثالثة: (**أن يكون في طبعه الصلاح**) وهو ضد الفساد ويختصان في أكثر الإستعمال بالأفعال وقوبل في القرآن تارة بالفساد وأخرى بالسيئة، (**والديانة**) وهي التمسك بأمور الدين، (**والتقوى**) وهي تجنب القبيح خوفاً من الله تعالى (**ولا تكون الشهوات**) النفسية (**غالبة عليه**) وفي معنى الشهوات التعصبات للمذاهب والمباهاة بالمعارف، (**فإن الفاسق بأدنى شبهة**) إذا عرضت (**ينخلع عن**) ربقة (**الدين فإن ذلك يحل عنه الحجز**) أي الستر الحاجز (**ويرفع الستر بينه وبين الملاذ**) الشهوانية (**فلا يحرص على إزالة الشبهة**) ودفعها، (**بل يغتنمها ليتخلص من اعباء التكليف**) ومشقاته (**فيكون ما يفسده مثل هذا المتعلم أكثر مما يصلحه**).

وقال المصنف في الجام العوام: التحدث في هذا العلم للعالم إنما يكون على أربعة أوجه: إما أن يكون مع نفسه، أو مع من هو مثله في الإستبصار، أو مع من هو مستعد للإستبصار بذكائه وفطنته وتجرده لطلب معرفة الله، أو مع العامي فإن كان قاطعاً أي لا ظاناً أي غير حاكم مع نفسه بموجب ظنه حكماً جازماً فله أن يحدث نفسه به ويحدث من هو مثله في الإستبصار وهو متجرد لطلب المعرفة مستعد لها خال عن الميل إلى الدنيا والشهوات والتعصبات للمذاهب وطلب المباهاة بالمعارف والتظاهر بذكرها مع العوام، فمن اتصف بهذه الصفات فلا بأس بالتحدث معه لأن الفطن المتعطش إلى المعرفة للمعرفة لا لغرض يحيك في صدره إشكال الظواهر، وربما يلقيه في التأويلات الفاسدة لشدة شرهه عن الفرار عن الظواهر ومقتضاها ومنع العلم أهله ظلم كبثه إلى غير أهله، وأما العامي فلا يحدث به وفي معنى العامي كل من لا يوصف بالصفات المذكورة، وأما المظنون فيحدث به مع نفسه اضطراراً فإن ما ينطوي عليه الذهن من ظن وشك وقطع لا تزال النفس تحدث به ولا قدرة على الخلاص منه ولا منع منه ولا شك في منع التحدث به مع العوام،

وإذا عرفت هذه الانقسامات اتضح لك أن هذه الحجة المحمودة في الكلام، إنما هي من جنس حجج القرآن من الكلمات اللطيفة المؤثرة في القلوب المقنعة للنفوس دون التغلغل في التقسيمات والتدقيقات التي لا يفهمها أكثر الناس، وإذا فهموها اعتقدوا أنها شعوذة وصناعة تعلمها صاحبها للتلبيس، فإذا قابله مثله في الصنعة قاومه. وعرفت أن

بل هو أولى بالمنع من المقطوع إما تحدثه به مع من هو في مثل درجته في المعرفة أو مع المستعد له فيه نظر، فيحتمل أن يقال هو جائز إذ لا يزيد على أن يقول: أظن كذا وهو صادق ويحتمل المنع لأنه قادر على تركه وهو بذكره متصرف بالظن في صفة الله تعالى أو في مراده من كلامه وفيه خطر، وإباحته إنما تعرف بنص أو إجماع أو قياس على منصوص ولم يرد شيء من ذلك بل ورد قوله تعالى: ﴿لا تقف ما ليس لك به علم﴾ [الإسراء: ٣٦] اهـ.

(وإذا عرفت هذه الإنقسامات اتضح لك أن هذه الحجة المحمودة في الكلام إنما هو من جنس حجج القرآن) والأخبار الصحيحة **(من الكلمات اللطيفة)** المختصرة **(المؤثرة في القلوب)** بوقعها **(المقنعة للنفوس)** الكافية لها **(من دون التغلغل)** والخوض **(في التقسيمات)** الغريبة **(والتدقيقات)** العجيبة **(التي لا يفهمها أكثر الناس)** ولا يحوم فكرهم حولها، **(وإذا فهموها)** بعد جهد **(اعتقدوا أنها شعوذة)** لا حقيقة لها **(وصناعة تعلمها صاحبها للتلبيس)** والتخليط، **(فإذا قابله مثله في الصنعة قاومه)**.

قال المصنف في الجام العوام: العامي إذا منع من البحث والنظر ولم يعرف الدليل كان جاهلاً بالمدلول، وقد أمر الله كافة عبادة بمعرفته بالإيمان والتصديق بوجوده أولاً، بتقديسه عن سمات الحوادث ومشابهة غيره ثانياً، وبوحدانيته ثالثاً، وبصفاته من العلم والقدرة ونفوذ المشيئة وغيرها رابعاً، وهذه الأمور ليست ضرورية فهي إذاً مطلوبة، وكل علم مطلوب ولا سبيل إلى اقتناصه وتحصيله إلا بالأدلة فلا بد من النظر في الأدلة والتفطن لوجه دلالتها على المطلوب وكيفية انتهاجها له، وذلك لا يتم إلا بمعرفة شروط البراهين وكيفية ترتيب المقدمات واستنتاج النتائج ويستجر ذلك بالضرورة شيئاً فشيئاً إلى تمام البحث وإستيفاء علم الكلام إلى آخر النظر في علم المعقولات، وكذلك يجب على العامي أن يصدق الرسول في كل ما جاء به وصدقه ليس بضروري بل هو بشر كسائر الخلق، فلا بد من دليل يميزه عن غيره ممن تحدى بالنبوة كاذباً ولا يمكن ذلك إلا بالنظر في معجزاته ومعرفة حقيقة المعجزة وشروطها إلى آخر النظر في النبوات وهو ثلث علم الكلام. قلنا: الواجب على الخلق الإيمان بهذه الأمور، والإيمان عبارة عن تصديق جازم لا تردد فيه ولا يشعر صاحبه بجواز وقوع الخطأ فيه، وهذا التصديق يحصل على ست مراتب.

الأولى: وهو أقصاها ما يحصل بالبرهان المستقصى المستوفى بشروطه المحرر بأصوله ومقدماته درجة درجة كلمة كلمة، حتى لا يبقى مجال احتمال وممكن التباس، وذلك هو الغاية القصوى،

الشافعي وكافة السلف إنما منعوا عن الخوض فيه والتجرد له لما فيه من الضرر الذي نبهنا

وربما يتفق في كل عصر واحد وإثنان ممن ينتهي إلى تلك الدرجة، وقد يخلو العصر عنه، ولو كانت النجاة مقصورة على مثل تلك المعارف لقلت النجاة وقل الناجون.

الثانية: أن يحصل بالأدلة الرسمية الكلامية المبينة على أمور مسلمة مصدق بها لاشتهارها بين أكابر العلماء وشناعة إنكارها ونفرة النفوس عن إبداء المزيد فيها، وهذا الجنس أيضاً يفيد في بعض الأمور وفي حق الناس تصديقاً جازماً بحيث لا يتغير صاحبه بإمكان خلافه أصلاً.

الثالثة: أن يحصل التصديق بالأدلة الخطابية التي جرت العادة باستعمالها في المحاورة والمخاطبات الجارية في العادات، وذلك يفيد في حق الأكثرين تصديقاً ببادىء الرأي وسابق الفهم إذا لم يكن الباطن مشحوناً بالتعصب، وبرسوخ اعتقاد على خلاف مقتضى الدليل، ولم يكن المستمع مشغوفاً بتكلف المماراة والتشكيك ومنهاجه بتحذلق المجادلين في العقائد، وأكثر أدلة القرآن من هذا الجنس من الدليل الظاهر المفيد للتصديق، والدليل المستوفى هو الذي يفيد التصديق بعد تمام الأسئلة وجوابها بحيث لا يبقى للسؤال مجال والتصديق يحصل قبل ذلك.

الرابعة: التصديق بوجود السماع ممن حسن فيه الإعتقاد بسبب كثرة ثناء الخلق، فإن من حسن اعتقاده في أبيه وأستاذه أو رجل من الأفاضل المشهورين قد يخبر عن شيء فيسبق إليه اعتقاد جازم وتصديق بما أخبر عنه بحيث لا يبقى مجال لغيره في قلبه ومستنده حسن اعتقاده فيه وكذلك اعتقاد الصبيان في آبائهم ومعلمهم فلا جرم يسمعون الإعتقادات ويصدقونه ويستمرون عليه من غير حاجة إلى دليل ومحاجة.

الخامسة: التصديق الذي يسبق إليه عند سماع الشيء مع قرائن الأحوال لا يفيد القطع عند المحقق، ولكن يلقى في حق العوام اعتقاداً جازماً.

السادسة: أن يسمع القول فيناسب طبعه وأخلاقه فيبادر إلى التصديق بمجرد موافقته لطبعه لا من حسن اعتقاد في قائله ولا من قرينة تشهد له، لكن لمناسبة ما في طبعه، وهذه أضعف التصديقات وأدنى الدرجات لأن ما قبله استند إلى دليل ما، وإن كان ضعيفاً من قرينة أو حسن اعتقاد في المخبر أي نوع من ذلك فهي أمارات يظنها العامي أدلة، وإذا علم مراتب التصديق وعلم أن مستند إيمان العوام هذه الأسباب، فأعلى الدرجات في حقه أدلة القرآن وما يجري مجراه مما يحول القلب إلى التصديق فلا ينبغي أن يجاوز بالعامي إلى ما وراء أدلة القرآن وما في معناه من الجليات المقنعة المسكنة للقلوب المستجرة لها إلى الطمأنينة والتصديق فما وراء ذلك ليس على قدر طاقته اهـ باختصار.

(وعرفت أن) الإمام **(الشافعي وكافة السلف)** رحمهم الله ممن تقدم ذكرهم **(إنما منعوا عن الخوض فيه والتجرد له لما فيه من الضرر الذي نبهنا عليه)** أي: فإن أقوالهم محمولة على نهي المتعصب في الدين، أو القاصر عن تحصيل اليقين، أو القاصد إفساد عقائد المسلمين، أو

عليه. وإن ما نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما من مناظرة الخوارج، وما نقل عن علي رضي الله عنه من المناظرة في القدر وغيره كان من الكلام الجلي الظاهر وفي محل الحاجة، وذلك محمود في كل حال. نعم قد تختلف الأعصار في كثرة الحاجة وقلتها فلا يبعد أن يختلف الحكم لذلك، فهذا حكم العقيدة التي تعبد الخلق بها وحكم طريق النضال عنها وحفظها، فأما إزالة الشبهة وكشف الحقائق ومعرفة الأشياء على ما هي عليه وإدراك الأسرار التي يترجمها ظاهر ألفاظ هذه العقيدة فلا مفتاح له إلا المجاهدة وقمع الشهوات والإقبال بالكلية على الله تعالى، وملازمة الفكر الصافي عن شوائب المجادلات وهي رحمة من الله عز وجل تفيض على من يتعرض لنفحاتها بقدر الرزق وبحسب التعرض وبحسب قبول المحل وطهارة القلب، وذلك البحر الذي لا يدرك غوره ولا يبلغ ساحله.

الخائض فيما لا يفتقر إليه من غوامض المتفلسفين وإلا فلا يتصور من شريف تلك الحضرات وقوع المنع فيما هو أصل الواجبات وأساس المشروعات، (**وإن ما نقل عن ابن عباس رضي الله عنه من مناظرة الخوارج**) في المسائل الأربعة. (**وما نقل عن علي رضي الله عنه من المناظرة في القدر**) مع رجل من الشام (**وغيره كان من الكلام الجلي**) الواضح (**الظاهر**) الذي لا يحتاج إلى فتح باب جدال (**وفي محل الحاجة**) وقدر الحاجة، (**وذلك**) لا ريب فيه أنه (**محمود في كل حال**) غير مذموم عند الرجال (**نعم قد تختلف الأعصار**) والأزمان (**في كثرة الحاجة**) إليه (**وقلتها فلا يبعد أن يختلف الحكم لذلك**) ولأجل ذلك ما خاض فيه الأولون إلا قليلاً لعدم حدوث البدع في زمانهم فلم يحتاجوا إلى ابطالها وافحام منتحلها، (**فهذا حكم العقيدة التي تعبد الخلق بها**) وكلفوا بمعرفتها (**وحكم طريقه النضال**) والمدافعة (**عنها وحفظها**) في الصدور، (**فأما إزالة الشبهة**) الخفية عن القلب (**وكشف أسرار الحقائق**) الإلهية (**ومعرفة الأشياء على ما هي عليه**) باليقين التام، (**وإدراك الأسرار**) الباطنة (**التي يترجمها**) ويبينها (**ظاهر ألفاظ هذه العقيدة**) ومنطوقها (**فلا مفتاح له إلا المجاهدة**) المشار إليها في قوله عز وجل: ﴿والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا﴾ [العنكبوت: ٦٩] (**و**) في معنى المجاهدة (**قمع الشهوات**) النفسانية (**والإقبال بالكلية على الله تعالى**) بحيث لا يخطر في خاطره خاطر لسواه، (**وملازمة الفكر الصافي عن شوائب المجادلات**) والمخاصمات (**وهي**) أي تلك الحالة الحاصلة من هذه الأمور (**رحمة من الله عز وجل**) ونعمة (**تفيض على من يتعرض لنفحاتها**) لما ورد تعرضوا لنفحات الله فإن لله نفحات (**بقدر الرزق**) الذي قدر له من الأزل (**وبحسب قبول المحل**) وانفساحه (**وطهارة القلب**) واتساعه لقبول تلك النفحات الواردات، (**وذلك البحر**) العجاج (**الذي لا يدرك غوره**) ومنتهاه (**ولا يبلغ ساحله**) أي طرفه.

مسألة: فإن قلت: هذا الكلام يشير إلى أن هذه العلوم لها ظواهر وأسرار وبعضها جلي يبدو أوّلاً، وبعضها خفي يتضح بالمجاهدة والرياضة والطلب الحثيث والفكر الصافي والسر الخالي عن كل شيء من أشغال الدنيا سوى المطلوب، وهذا يكاد يكون مخالفاً للشرع إذ ليس للشرع ظاهر وباطن وسر وعلن، بل الظاهر والباطن والسر والعلن واحد فيه؟ فاعلم أن انقسام هذه العلوم إلى خفية وجلية لا ينكرها ذو بصيرة وإنما ينكرها القاصرون الذين تلقفوا في أوائل الصبا شيئاً وجمدوا عليه فلم يكن لهم ترق إلى شأو العلا ومقامات العلماء والأولياء، وذلك ظاهر من أدلة الشرع. قال ﷺ: «إن للقرآن ظاهراً وباطناً وحداً ومطلعاً». وقال علي رضي الله عنه ـ وأشار إلى صدره ـ:

(**مسألة**): أخرى (**فإن قلت: هذا الكلام**) الذي تقدم ذكره (**يشير**) ظاهره (**إلى أن العلوم**) المحمودة (**لها ظواهر وأسرار**) وأن (**بعضها جلي**) ظاهر لكل الناس (**يبدو أولاً**) ويظهر، (**وبعضها خفي**) المدرك ولا (**يتضح**) إلا (**بالمجاهدة**) والرياضة ومكابدة النفس (**والطلب الحثيث**) في كشف سره، (**والفكر الصافي**) عن علائق الكدر (**والسر الخالي عن كل شيء**) يضاده (**من أشغال الدنيا سوى المطلوب**) المأمور بها، (**وهذا يكاد**) أن (**يكون مخالفاً للشرع إذ ليس للشرع ظاهر وباطن وسر وعلن، بل الظاهر والسر والعلن واحد**) فأجاب بقوله: (**فاعلم أن انقسام هذه العلوم إلى خفية وجلية**) من الواضحات التي (**لا ينكرها ذو بصيرة**) قادحة (**وإنما ينكرها القاصرون في المعارف**) الإلهية (**الذين تلقنوا في أول الصبا**) من المشايخ (**شيئاً**) لم ينتقلوا منه، بل (**جمدوا عليه**) أي استمروا على ذلك القدر اليسير إذ التعليم في الصغر كالنقش على الحجر، (**فلم يكن لهم ترق**) وصعود (**إلى شأو العلا**) أي غايته وأمده (**و**) لا نصيب إلى بلوغ (**مقامات العلماء**) العارفين (**والأولياء**) الصالحين، فهؤلاء إذا ورد عليهم شيء من افراد تلك المقامات أول وهلة قاموا بالإنكار عليه وبالغوا وشددوا، وهذه الحالة تسببت لكثير من علماء الظاهر بسبق الإنكار على علماء الباطن وتبديعهم وإخراجهم من جادة الشريعة وهم معذورون لجمودهم على ما لقنوا، (**وذلك**) الذي ذكرناه (**ظاهر من أدلة الشرع. قال ﷺ: «إن للقرآن ظاهراً وباطناً وحداً ومطلعاً**) قال العراقي: أخرجه ابن حبان في صحيحه من حديث ابن مسعود بنحوه اهـ.

وأورده ابن الأثير في نهايته في موضعين قال في ح د د حديث في صفة القرآن له حد أي غاية، وحد كل شيء منتهى أمره، وقال في ط ل ع وعليه علامة السين المهملة أي أن هذا الحديث من كتاب أبي موسى المديني: لكل حرف حد ولكل حد مطلع أي: لكل حد مصعد يصعد إليه من معرفة علمه، والمطلع مكان الإطلاع من موضع عال. قال: ويجوز أن يكون مطلع كمصعد زنة ومعنى. وقال المصنف في آخر كتابه مشكاة الأنوار حديث: للقرآن ظاهر وباطن وحد ومطلع، وربما نقل هذا عن علي موقوفاً. (**وقال علي رضي الله عنه**) فما أخرجه أبو نعيم في

إن ههنا علوماً جة لو وجدت لها حملة؛ وقال ﷺ: «نحن معاشر الأنبياء أمرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم»، وقال ﷺ: «ما حدث أحد قوماً بحديث لم تبلغه عقولهم إلا كان فتنة عليهم». وقال الله تعالى: ﴿وتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُها لِلنَّاسِ وَما يَعْقِلُها إِلاَّ العَالِمُونَ﴾ [العنكبوت:٤٣]. وقال ﷺ: «إن من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه إلا العالمون بالله تعالـى» الحديث إلى آخره كما أوردناه في كتاب العلم. وقال ﷺ: «لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلاً ولبكيتم كثيراً» فليت شعري إن لم يكن ذلك سراً منع

كتاب الحلية بطوله من طريقين، (**وأشار**) بيده (**إلى صدره**) هاه هاه (**إن ههنا علوماً جة**) أي كثيرة (**لو وجدت لها حملة**) وقد تقدم بطوله في كتاب العلم مع شرح معانيه. (**وقال** ﷺ: «**نحن معاشر الأنبياء أمرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم**») تقدم بيانه في كتاب العلم (**وقال** ﷺ: «**ما حدث أحد قوماً بحديث لم تبلغه عقولهم إلا كانت فتنة عليهم**») تقدم في كتاب العلم، ونسبه صاحب القوت إلى بعض السلف بلفظ: «ما من عالم يحدث قوماً بعلم لم تبلغه عقولهم إلا كان فتنة عليهم» وأورده المصنف في الجام العوام بلفظ: «لا يفهمونه كان فتنة على بعضهم». (**وقال الله تعالى**) في كتابه العزيز: ﴿**وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون**﴾ [العنكبوت: ٤٣] تقدم ما يتعلق به في أول كتاب العلم. (**وقال** ﷺ: «**إن من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه إلا العالمون بالله تعالى» الحديث**) أي إلى آخره وهو فإذا علموه لا ينكر عليهم إلا أهل الغرة بالله تعالى، (**كما أوردناه في كتاب العلم**) ووسعنا الكلام عليه هنالك ويوجد هنا في بعض النسخ قبل هذا الحديث. وقال أبو هريرة: حفظت من رسول الله ﷺ وعاءين، فأما أحدهما فبثثته، وأما الآخر فلو بثثته قطع هذا البلعوم، وليس ذلك في نسخة العراقي. (**وقال** ﷺ: «**لو علمتم**») كذا في النسخ الكثيرة، وفي بعضها لو تعلمون وهو نسخة العراقي وهو نص الجماعة المخرجين لهذا الحديث (**ما أعلم**) أي من انتقام الله من أهل الجرائم وأهوال القيامة (**لضحكتم قليلاً**) أي: كان ضحككم على القلة، وقيل: معناه لما ضحكتم أصلاً وهذا لمناسبة السياق لأن لو حرف امتناع لأمتناع (**ولبكيتم كثيراً**) وقدم الضحك لكونه من المسرة، وفيه من أنواع البديع مقابلة الضحك بالبكاء والقلة بالكثرة ومطابقة كل منها بالآخر. وقال العراقي: أخرجاه من حديث عائشة وأنس اهـ.

قلت: وأخرجه أيضاً الإمام أحمد، والترمذي، والنسائي، وابن ماجة كلهم عن أنس قال: خطب رسول الله ﷺ خطبة ما سمعت قط بمثلها ثم ذكره.

وأخرج الحاكم في المستدرك من رواية يوسف بن حبان، عن مجاهد، عن أبي ذر رفعه: «لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلاً ولبكيتم كثيراً ولما ساغ لكم الطعام والشراب». وقال على شرطهما ولم يخرجاه، وتعقبه الذهبي بأنه منقطع. ورواه أيضاً من طريقه ابن عساكر في التاريخ بتلك الزيادة.

من إفشائه لقصور الافهام عن إدراكه أو لمعنى آخر فلم لم يذكره لهم ولا شك أنهم كانوا يصدقونه لو ذكره لهم؟ وقال ابن عباس رضي الله عنهما في قوله عز وجل: ﴿اللهُ الَّذِي خلَقَ سَبْعَ سَموات ومِنَ الأرْضِ مِثْلَهُنَّ يتنزّل الأمْرُ بينَهنَّ﴾ [الطلاق: ١٢] لو ذكرت تفسيره لرجمتموني . وفي لفظ آخر: لقلتم أنه كافر . وقال أبو هريرة رضي الله عنه: حفظت من رسول الله ﷺ وعاءين: أما أحدهما فبثثته وأما الآخر لو بثثته لقطع هذا الحلقوم . وقال ﷺ: «ما فضلكم أبو بكر بكثرة صيام ولا صلاة ولكن بسر وقّر في صدره»

وأخرجه الحاكم أيضاً في كتاب الرقاق، والبيهقي في الشعب، عن أبي الدرداء رفعه: «لو تعلمون ما أعلم لبكيتم كثيراً ولضحكتم قليلاً ولخرجتم إلى الصعدات تجأرون لا تدرون تنجون أو لا تنجون». وقال الحاكم: صحيح. وأقره الذهبي. وقال الهيثمي: رواه الطبراني من طريق ابنة أبي الدرداء عن أبيها ولم أعرفها، وبقية رجاله رجال الصحيح.

وأخرجه الحاكم أيضاً في الأهوال عن أبي هريرة رفعه: «لو تعلمون ما أعلم لبكيتم كثيراً ولضحكتم قليلاً يظهر النفاق وترفع الأمانة وتقبض الرحمة ويتهم الأمين ويؤتمن غير الأمين أناخ بكم الشر الجور الفتن كأمثال الليل والمظلم». وقال صحيح وأقره الذهبي.

(**فليت شعري إن لم يكن ذلك سراً**) باطنياً (**ومنع من إفشائه**) وإظهاره (**لقصور الفهم عن إدراكه**) وفي نسخة: عن دركه (**أو لمعنى آخر فلم لم يذكره**) مع أنه أمين على تبليد ما أمر به، (**ولا شك أنهم كانوا يصدقونه لو ذكره لهم**) وينكشف ذلك بتسليم أصلين:

الأول: أن النبي ﷺ أفاض إلى الخلق ما أوحي إليه وأنه ما كتم شيئاً من الوحي، فلذلك كان رحمة للعالمين، فما ترك شيئاً مما يقربهم إلى رضا الله تعالى إلا دلهم عليه وأمرهم به، ولا مما يسخط الله إلا حذرهم ونهاهم عنه في العلم والعمل جميعاً.

الثاني: أن أعرف الناس بمعاني كلامه وأحراهم بالوقوف على كنه درك أسراره الذين شاهدوا الوحي والتنزيل وصحبوه ولازموه متشمرين لتلقي ما يقوله بالقبول للعمل به أولاً، والنقل إلى من بعدهم ثانياً، والتقرب إلى الله بسماعه وحفظه ونشره، وهم الذين حضهم رسول الله ﷺ على السماع والفهم والحفظ والاداء فقال: «نضر الله أمرأ سمع مقالتي فوعاها وأداها كما سمعها» الحديث. (**وقال ابن عباس رضي الله عنه**) في تفسير (**قوله عز وجل ﴿الله الذي خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن يتنزل الأمر بينهن﴾**) [الطلاق: ١٢] ما نصه: (**لو ذكرت تفسيره**) كما علمته (**لرجمتموني**) أي لم تحتمل عقولكم لدركه فتنكرون علي ذلك (**وفي لفظ آخر لقلتم أنه كافر. وقال ﷺ: «ما فضلكم أبو بكر بكثرة صلاة ولا صيام ولكن بشيء وقر في صدره»**) تقدم في كتاب العلم، (**ولا شك في أن ذلك كان متعلقاً**

رضي الله عنه ولا شك في أن ذلك السر كان متعلقاً بقواعد الدين غير خارج منها، وما كان من قواعد الدين لم يكن خافياً بظواهرها على غيره، وقال سهل التستري رضي الله عنه: للعالم ثلاثة علوم علم ظاهر يبذله لأهل الظاهر، وعلم باطن لا يسعه اظهاره إلا لأهله، وعلم هو بينه وبين الله تعالى لا يظهره لأحد. وقال بعض العارفين: إفشاء سر

بقواعد الدين غير خارج عنها، وما كان من قواعد الدين لم يكن خافياً بظواهرها على غيره) من الصحابة رضوان الله عليهم. **(وقال)** أبو محمد **(سهل)** بن عبدالله **(التستري)** رحمه الله تعالى: **(للعالم ثلاثة علوم. علم ظاهر يبذله لأهل الظاهر، وعلم باطن لا يسعه إظهاره إلا لأهله، وعلم هو بينه وبين الله تعالى لا يظهره لاحد)**. هكذا أورده صاحب القوت عن سهل إلا أنه قال: وعلم هو سر بين الله وبين العالم هو حقيقة إيمانه لا يظهره لأهل الظاهر ولا لأهل الباطن. **(وقال بعض العارفين: إفشاء سر الربوبية كفر)** هذا القول أورده صاحب القوت في الباب الثالث والثلاثين في آخر أخبار الصفات ما نصه: وحقيقة علم التوحيد باطن المعرفة وهو سبق المعروف إلى من به تعرف بصنعة مخصوصة بحبيب مقرب مخصوص، ولا يسع معرفة ذلك الكافة وإفشاء سر الربوبية كفر. وقال بعض العارفين: من صرح بالتوحيد وأفشى الوحدانيـة فقتله أفضل من إحياء غيره اهـ.

وقد علم من هذا السياق أن المراد ببعض العارفين في قول المصنف هو أبو طالب المكي صاحب القوت، وقد أنكر على المصنف هذا القول في زمنه فأجاب عنه في كتابه الإملاء ما نصه: فصل، وأما معنى إفشاء سر الربوبية كفر فيخرج على وجهين.

أحدهما: أن يراد به كفر دون كفر سمي بذلك تغليظاً لما أتى به المفشي وتعظيماً لما ارتكبه، ويعترض هذا بأن يقال: لا يصح أن يسمى هذا كفراً لأنه ضد الكفر إذ الكافر الذي سمى هذا على معناه ساتر، وهذا المفشي للسر ناشر، وأين النشر من الستر، والإظهار من التغطية، والإعلان من الكتم، واندفاع هذا بين بأن يقال: ليس الكفر الشرعي تابع الإشتقاق وإنما هو حكم لمخالفة الأمر وارتكاب النهي، فمن رد إحسان محسن أو جحد نعمة متفضل فيقال له كافر لجهتين: أحدهما: من جهة الإشتقاق ويكون إذ ذاك إسماً بناء على وصف، والثانية: من جهة الشرع ويكون إذ ذاك حكماً يوجب عقوبة، والشرع قد ورد لشكر المنعم، فافهم لا تذهب مع الالفاظ ولا تحجبك التسميات وتفطن لخداعها، واحترس من استدراجها، فإذا من أظهر ما أمر بكتمه كمن كتم ما أمر بنشره وفي مخالفة الأمر فيهما حكم واحد على هذا الإعتبار، ويدل على ذلك قوله ﷺ: «لا تحدثوا الناس بما لم تصله عقولهم». وفي ارتكاب النهي عصيان، ويسمى في باب القياس على المذكور كفرانا».

والوجه الثاني: أن يكون معناه كفرا للسامع دون المخبر بخلاف الوجه الأول، ويكون هذا مطابقاً لحديث: لا تحدثوا الناس بما لم تصله عقولهم. أتريدون أن يكذب الله ورسوله، فمن

الربوبية كفر. وقال بعضهم: للربوبية سر لو ظهر لبطلت النبوّة، وللنبوّة سر لو كشف لبطل العلم، وللعلماء بالله سر لو أظهروه لبطلت الأحكام، وهذا القائل إن لم يرد بذلك بطلان النبوّة في حق الضعفاء لقصور فهمهم فما ذكره ليس بحق، بل الصحيح أنه لا تناقض فيه وأن الكامل من لا يطفىء نور معرفته نور ورعه، وملاك الورع النبوّة.

حدث أحداً بما لم يصل إليه عقله ربما سارع إلى التكذيب وهو الأكثر، ومن كذب بقدرة الله تعالى أو بما أوجد بها فقد كفر ولو لم يقصد الكفر، فإن أكثر اليهود والنصارى وسائر النحل ما قصدت الكفر ولا تظنه بأنفسها وهم كفار بلا ريب، وهذا وجه واضح قريب ولا يلتفت إلى ما مال إليه بعض من لا يعرف وجوه التأويل ولا يعقل كلام أولى الحكم والراسخين في العلم، حتى ظن أن قائل ذلك إن أراد به الكفر الذي هو نقيض الإيمان والإسلام يتعلق بمخبره ويلحق قائلة، وهذا لا يخرج إلا على مذاهب أهل الأهواء الذين يكفرون بالمعاصي، وأهل السنة لا يرضون بذلك وكيف يقال لمن آمن بالله واليوم الآخر وعبدالله بالقول الذي ينزهه والعمل الذي يقصد به التعبد لوجهه والأمر الذي يستزيده إيماناً ومعرفة، ثم يكرمه الله على ذلك بفوائد المزيد وينيله ما يشرف من المنح ويريه إعلام الرضا، ثم يكفره أحد بغير شرع ولا قياس عليه والإيمان لا يخرج عنه إلا بنبذه وإطراحه وتركه واعتقاد ما لا يتم الإيمان معه ولا يحصل بمفارقته، وليس في إفشاء الولي شيء مما يناقض الإيمان اللهم إلا أن يريد بإفشائه وقوع الكفر من السامع له، فهذا عابث متمرد وليس بولي، ومن أراد من خلق الله أن يكفروا بالله فهو لا محالة كافر، وعلى هذا يخرج قوله تعالى: ﴿ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً بغير علم﴾ [الأنعام: ١٠٨] ثم أنه من سب أحداً منهم على معنى ما يجدله من العداوة والبغضاء قيل له أخطأت وأثمت من غير تكفير وإن كان إنما فعل ذلك ليسمع سب الله وسب رسوله فهو كافر بالإجماع اهـ. (**وقال بعضهم**) أي العارفين ومثله في القوت أيضاً، ولكن سياق المصنف في الإملاء الآتي ذكره صريح في أنه قول سهل التستري، وهو محل تأمل: (**للربوبية سر لو ظهر لبطلت النبوة، وللنبوة سرّ لو كشف بطل العلم، وللعلم سر لو ظهر لبطلت الأحكام**) وهذا القول أيضاً أورده صاحب القوت إلا أنه قال: وللعلماء بالله سر لو أظهره الله تعالى لبطلت الأحكام، ثم قال: فقوام الإيمان واستقامة الشرع بكتم السر به وقع التدبير وعليه انتظم الأمر والنهي والله غالب على أمره اهـ.

(**وهذا القائل**) من العارفين (**إن لم يرد بذلك بطلان النبوة في حق الضعفاء لقصور فهمهم**) عن إدراك المعارف الخفية (**فما ذكره ليس بحق، بل الصحيح أنه لا تناقض وان الكامل من لا يطفىء نور معرفته نور ورعه وملاك الورع النبوة**).

قال المصنف في الإملاء فإن قيل: فما معنى قول سهل الذي ينسب إليه للإلهية سر الخ. وجاء في الإحياء على أثر هذا القول: وقائل هذا إن لم يرد به بطلان النبوة في حق الضعفاء فما قاله ليس بحق، فإن الصحيح لا يتناقض، والكامل من لا يطفىء نور معرفته نور ورعه، وهذا وإن لم

يكن من الأسئلة المرسومة فهو متعلق منها بما فرع من الكلام فيه آنفاً وناظر إليــه إذا ما أدى افشاؤه إلى بطلان النبوة والأحكام فهو كفر. والجواب أن الذي قاله رحمه الله وإن كان مستعجباً في الظاهر فهو قريب المسلك بادي الصحة للمتأمل الذي يعرف مصادر أغراضهم ومسالك أقوالهم، وسر الألوهية الذي بمعرفته يستحق النبوة من وصل إلى الله باليقين الذي لولاه لم يكن نبياً يخلو إما أن يكون انكشافه من الله تعالى مما يطلع على القلوب من الأنوار التي كانت غائبة عنها بأن كانت القلوب ضعيفة طرأ عليها من الدهش والإصطلام والحيرة والتيه ما يبهر العقول ويفقد الإحساس ويقطع عن الدنيا وما فيها وذلك لضعفه، ومن انتهى إلى هذه الحالة فتبطل النبوة في حقه أن يعرفها أو يعقل ما جاء من قبلها إذ قد شغله عنها ما هو أعظم لديه منها، وربما كان ذلك سبب موته لعجزه عن حمل ما يطرأ عليه، كما حكي أن شاباً من سالكي طريق الآخرة عرض عليه أبو يزيد ولم يره من قبل، فلما نظر إليه الشاب مات لساعته فقيل له في ذلك، فقال: كان في صدره أمر لم تنكشف له حقيقته فلما رآني انكشف له. وكان في مقام الضعفاء من المريدين فلم يطق حمله فمات به، وإما أن يكون انكشافه من عالم به على جهة الخبر عنه فتبطل النبوة في حق المخبر حيث نهى عن الإفشاء فأفشى وأمر أن لا يتحدث فلم يفعل فخرج بهذه المعصية عن طاعة النبي ﷺ فيها، فلهذا قيل في ذلك بطلت النبوة في حقه باخباره.

فإن قلت: فلم لا تكفروه على هذا الوجه إذا بطلت النبوة في حقه باخباره؟ قلنا: لم يبطل في حقه جميعها وإنما بطل في حقه منها ما خالف الأمر الثابت من قبلها، ويعد مقوله من الكلم إغلاء وتغليظاً لحق الإفشاء. وقد سبق الكلام عليه في معنى إفشاء سر الربوبية، وأما سر النبوة الذي أوجب بطلان العلم لمن رزقها أو رزق معرفتها على الجملة إذ النبوة لا يعرفها بالحقيقة إلا نبي، فإن انكشف ذلك لقلب أحد بطل العلم في حقه باعتبار المحبة له بالأمر المتوجه عليه بطلبه والبحث عنه والتفكر، فيكون كالنبي إذا سئل عن شيء أو وقعت له واقعة لم يحتج إلى النظر فيها ولا إلى البحث عنها، بل ينتظر ما عوّد من كشف الحقائق بأخبار ملك أو ضرب مثل يفهم إياه، أو إطلاع على اللوح المحفوظ، أو القاء في روع فيعود ذلك أصلاً في العلم ونسخاً له ومعنى يقيس عليه غيره، وإما أن يكون كشفه بخبر ممن رزق علم ذلك كان بطلان العلم في حق المخبر إذا أفشاه لغير أهله وأهداه لمن لا يستحقه، كما روي أن عيسى عليه السلام قال: لا تعلقوا الدر في أعناق الخنازير وإنما أراد أن لا يباح العلم غير أهله، وقد جاء: لا تمنعوا الحكمة أهلها فتظلموهم ولا تضعوها عند غير أهلها فتظلموها. وأما سر العلم الذي يوجب كشفه بطلان الأحكام، فإن كان كشفه من الله تعالى لقلوب ضعيفة بطلت الأحكام في حقها لما تطلع عليه في ذلك السر من معرفة مآل الأشياء ومواقف الخلق وكشف أسرار العباد، وما بطن من المقدور فمن عرف نفسه مثلاً أنه من أهل الجنة لم يصل ولم يصم ولم يتعب نفسه في خير، وكذلك لو انكشف له أنه من أهل النار كمل إنهماكه فلا يحتاج إلى تعب زائد ولا نصب مكابد، فلو عــرف كل واحد عاقبته ومآله بطلت الأحكام الجارية عليه وإن كان كشفها من مخبر استروح الضعيف

مسألة: فإن قلت: هذه الآيات والأخبار يتطرق إليها تأويلات فبيّن لنا كيفية اختلاف الظاهر والباطن، فإن الباطن إن كان مناقضاً للظاهر ففيه إبطال الشرع، وهو قول من قال: إن الحقيقة خلاف الشرع وهو كفر لأن الشريعة عبارة عن الظاهر والحقيقة عبارة عن الباطن، وإن كان لا يناقضه ولا يخالفه فهو هو فيزول به الانقسام ولا يكون للشرع سر لا يفشي بل يكون الخفي والجلي واحداً؟ فاعلم أن هذا السؤال يحرك خطباً عظيماً، وينجر إلى علوم المكاشفة، ويخرج عن مقصود علم المعاملة وهو غرض هذه الكتب، فإن العقائد التي ذكرناها من أعمال القلوب وقد تعبدنا بتلقيها بالقبول والتصديق بعقد القلب عليها لا بأن يتوصل إلى أن ينكشف لنا حقائقها، فإن ذلك لم يكلف به كافة الخلق، ولولا أنه من الأعمال لما أوردناه في هذا الكتاب، ولولا أنه عمل ظاهر القلب لا عمل باطنه لما أوردناه في الشطر الأول من الكتاب، وإنما

إلى ما يسمع من ذلك فيتعطل وينخرم حاله وينحل قيده، وبعد هذا فلا يحمل كلام سهل رحمه الله إلا على ما نعذر لا على ما يوجد، ولذلك جعله مقروناً بحرف «لو» الدال على امتناع لامتناع غيره، كما يقال: لو كان للإنسان جناحان لطار، ولو كان للسماء درج لصعد إليها، ولو كان البشر ملكاً لفقد الشهوة، فعلى هذا يخرج كلام سهل رحمه الله في ظاهر الأمر والله أعلم اهـ.

(**مسألة**): أخرى (**فإن قلت: هذه الآيات**) القرآنية (**والأخبار**) الواردة من طريق الثقات (**تتطرق إليها تأويلات**) تصرفها عن ظواهرها (**فبين**) لنا وأوضح (**اختلاف كيفية الظاهر والباطن، فإن الباطن إن كان مناقضاً للظاهر ففيه إبطال الشرع وهو قول من قال: إن الحقيقة خلاف الشريعة وهو كفر**) وضلال (**فإن الشريعة عبارة عن الظاهر**) أي ظاهر الأحكام المتلقاة عن لسان الشرع، (**والحقيقة عبارة عن الباطن**) وهو العلم المستفاد من باطن هذه الأحكام، (**وإن كان لا يناقضه ولا يخالفه فهو هو**) بعينه (**فيزول به الإنقسام**) أي انقسام العلوم إلى خفية وجلية (**ولا يكون**) على هذا (**للشرع سر لا يفشي**) ويؤمر بالكتمان، (**بل يكون الخفي والجلي**) منه (**واحداً**)، وقد أجاب عن هذا الإشكال بقوله: (**فاعلم أن هذا السؤال يحرك خطباً عظيماً**) وأمراً جسيماً. (**وينجر إلى علوم المكاشفة ويخرج عن مقصود علم المعاملة**) الذي نحن بصدده (**وهو غرض هذه الكتب، فإن العقائد التي ذكرناها**) في هذا الكتاب (**من أعمال القلوب فقد تعبدنا**) وألزمنا (**بتلقيها بالقبول**) والإذعان (**والتصديق بعقد القلب عليها**) وربطه عليها أشار بذلك إلى معناها اللغوي (**لا بأن يتوصل**) بها (**إلى أن تنكشف لنا حقائقها**) كما هي هي، (**فإن ذلك لم يكلف به كافة الناس**) وإلا وقعوا في حرج عظيم، (**ولولا أنه**) أي مجموع ما ذكر من العقائد (**من الأعمال لما أوردناه في هذا الكتاب، ولولا أنه عمل ظاهر القلب لا باطنه لما أوردناه في الشطر الأول من الكتاب، وإنما الكشف الحقيقي**) الذي هو معرفة الأشياء على ما

الكشف الحقيقي هو صفة سر القلب وباطنه، ولكن إذا انجر الكلام إلى تحريك خيال في مناقضة الظاهر للباطن فلا بدّ من كلام وجيز في حله. فمن قال: إن الحقيقة تخالف الشريعة أو الباطن يناقض الظاهر فهو إلى الكفر أقرب منه إلى الايمان، بل الأسرار التي يختص بها المقربون بدركها ولا يشاركهم الأكثرون في علمها ويمتنعون عن إفشائها إليهم ترجع إلى خمسة أقسام.

القسم الأول: أن يكون الشيء في نفسه دقيقاً تكل أكثر الافهام عن دركه فيختص بدركه الخواص وعليهم أن لا يفشوه إلى غير أهله فيصير ذلك فتنة عليهم حيث تقصر أفهامهم عن الدرك، واخفاء سر الروح وكف رسول الله ﷺ عن بيانه من هذا القسم فإن حقيقته مما تكل الأفهام عن دركه وتقصر الأوهام عن تصوّر

هي عليها (**هو صفة سر القلب**) وباطنه، (**ولكنه إذا انجر الكلام**) والبحث (**إلى تحريك خيال**) وإثارة شبهة (**في مناقضة الظاهر للباطن**) في بادىء الرأي (**فلا بد من**) إيراد (**كلام وجيز**) مختصر (**في حله**) والكشف عن مظانه، (**فمن قال: إن الحقيقة تخالف الشريعة أو**) زعم أن (**الباطن يناقضه الظاهر فهو إلى الكفر**) والضلال (**أقرب منه إلى الإيمان**) والرشد، (**بل الأسرار التي تختص بها المقربون**) إلى الحضرات الإلهية (**بدركها**) ومعرفتها وإحاطتها (**ولا يشاركهم الأكثرون**) من العلماء (**في علمها**) أي معرفتها (**ويمنعون من افشائها**) وإظهارها لهم و(**إليهم**) فإنها (**ترجع إلى خمسة أقسام**) بالحصر والإستقصاء وما عداها مما تسبق إليه الأذهان راجع إليها عند التأمل التام.

(**الأول: أن يكون الشيء في نفسه**) أي حد ذاته (**دقيقاً**) خفياً لشدة خفائه (**تكل أكثر الأفهام**) وتمنع (**عن دركه**) على حقيقته، (**فيختص بدركه الخواص**) من عباد الله الذي اختصهم الله لقربه وجعلهم من أهل الإختصاص، وهم المفتوح عليهم باب الواردات الإلهية (**وعليهم**) أنهم إذا كشف لهم عن سر ذلك الشيء (**أن لا يفشوه إلى غير أهله**) الذي ليس من أرباب ذلك الدرك (**فيصير**) ذلك الإفشاء (**فتنة عليهم**) ومصيبة لهم (**حيث تقصر أفهامهم**) الجامدة (**عن الدرك وإخفاء سر الروح وكف رسول الله ﷺ عن بيانه من هذا القسم**).

أخرج البخاري، ومسلم من حديث عبدالله بن مسعود حين سأله اليهود عن الروح قال: فأمسك النبي ﷺ فلم يرد عليهم شيئاً الحديث وقال ابن عباس: قالت اليهود للنبي ﷺ: أخبرنا ما الروح وكيف تعذب الروح التي في الجسد وإنما الروح من أمر الله، ولم يكن نزل إليه فيه شيء. فلم يجبهم فأتاه جبريل عليه السلام بالآية ﴿ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً﴾ [الإسراء: ٨٥] (**فإن حقيقته مما تكل الأفهام عن دركه وتقصر الأوهام عن**

كنهه. ولا تظنن أن ذلك لم يكن مكشوفاً لرسول الله ﷺ، فإن من لم يعرف الروح فكأنه لم يعرف نفسه، ومن لم يعرف نفسه فكيف يعرف ربه سبحانه؟ ولا يبعد أن يكون ذلك مكشوفاً لبعض الأولياء والعلماء وإن لم يكونوا أنبياء ولكنهم يتأدبون بآداب الشرع فيسكتون عما سكت عنه، بل في صفات الله عز وجل من الخفايا ما تقصر أفهام الجماهير عن دركه، ولم يذكر رسول الله ﷺ منها إلا الظواهر للأفهام من العلم والقدرة وغيرهما حتى فهمها الخلق بنوع مناسبة توهموها إلى علمهم وقدرتهم، إذ كان لهم من الأوصاف ما يسمى علماً وقدرة فيتوهمون ذلك بنوع مقايسة. ولو ذكر من صفاته ما ليس للخلق مما يناسبه بعض المناسبة شيء لم يفهموه، بل لذة الجماع إذا ذكرت للصبي أو العنين لم يفهمها إلا بمناسبة إلى لذة المطعوم الذي يدركه ولا

تصور كنهه)، ولذلك اختلف فيه الإختلاف الكثير على ما تقدم بيانه وتفصيله في آخر كتاب العلم. **(ولا تظنن أن ذلك لم يكن مكشوفاً لرسول الله ﷺ، فإن من لم يعرف الروح)** الذي به قوام كل ذات **(فكأنه لم يعرف نفسه فكيف يعرف ربه)** وعليه يخرج قولهم: من عرف نفسه فقد عرف ربه، **(ولا يبعد أن يكون ذلك مكشوفاً)** أيضاً **(لبعض الأولياء)** العارفين بما ألقى في روعهم بالنفث والإلهام، بل **(والعلماء)** الراسخين **(وأن لم يكونوا أنبياء ولكنهم يتأدبون بآداب الشرع فيسكتون عما سكت عنه)** أي: من حيث أنه ﷺ أمسك عن الأخبار عن الروح وماهيته بإذن الله تعالى ووحيه، وهو ﷺ معدن العلم وينبوع الحكمة لا يسوغ لغيره الخوض فيه والإشارة إليه. لا جرم لما تقاضت النفس الإنسانية المتطلعة إلى الفضول المتشوقة إلى المعقول المتحركة بوضعها إلى كل ما أمرت بالسكوت فيه والمستورة بحرصها إلى كل تحقيق وكل تمويه، وأطلقت عنان النظر في مسارح الفكر وخاضت غمرات ماهية الروح تاهت في التيه وتنوعت آراؤها فيه، ولم يوجد الإختلاف بين أرباب النقل والعقل في شيء كالإختلاف في ماهية الروح، ولو لزمت النفوس حدّها معترفة بعجزها كان ذلك أجدر بها وأولى، **(بل في صفات الله تعالى من الخفايا)** أي الأسرار الخفية **(ما تقصر أفهام الجماهير)** أي كثير من الناس **(عن دركه)** ومعرفته **(ولم يذكر رسول الله ﷺ منها إلا الظواهر للأفهام من لعلم والقدرة وغيرهما)** من الصفات **(حتى فهمها الخلق بنوع مناسبة توهموها إلى علمهم وقدرتهم إذ كان لهم من الأوصاف ما يسمى علماً وقدرة فيتوهمون ذلك بنوع مقايسة. ولو ذكر من صفاته)** عز وجل **(مما ليس للخلق مما يناسبه بعض المناسبة شيء لم يفهموه)** ولنفر الناس عن قبوله ولبادروا بالإنكار، وقالوا: هذا عين المحال ووقعوا في التعطيل في حق الكافة إلا الأقلين، وقد بعث ﷺ داعياً للخلق إلى سعادة الآخرة ورحمة للعالمين، فكيف ينطق بما فيه هلاك الأكثرين؟ **(بل لذة الجماع إذا ذكرت للصبي)** لم يدركها **(أو العنين)** هو الذي لا يقدر على إتيان النساء أو لا يشتهيهن **(لم يفهمها إلا بمناسبة لذة المطعوم الذي**

يكون ذلك فهماً على التحقيق. والمخالفة بين علم الله تعالى وقدرته وعلم الخلق وقدرتهم أكثر من المخالفة بين لذة الجماع والأكل. وبالجملة؛ فلا يدرك الإنسان إلاَّ نفسه وصفات نفسه مما هي حاضرة له في الحال أو مما كانت له من قبل، ثم بالمقايسة إليه يفهم ذلك لغيره، ثم قد يصدق بأن بينهما تفاوتاً في الشرف والكمال، فليس في قوّة

يدركه) كالسكر أو العسل مثلاً، **(ولا يكون ذلك فهماً على التحقيق)** كما ينبغي، فإن اللذة التي تحصل من الجماع خلاف اللذة التي تحصل من استعمال السكر مثلاً **(والمخالفة بين علم الله وقدرته وعلم الخلق وقدرتهم أكثر من المخالفة بين لذة الجماع والأكل)** وهذا لا يستراب فيه.

وقال المصنف في المقصد الأسنى، فإن قلت: لو كان لنا صبي أو عنين ما السبيل إلى معرفته لذة الوقاع وإدراك حقيقته؟ قلنا: ههنا سبيلان. أحدهما: أن نصفه لك حتى تعرفه والآخر تصبر حتى تظهر فيك غريزة الشهوة ثم تباشر الوقاع حتى تظهر فيك لذته فتعرفه، وهذا السبيل الثاني هو السبيل المحقق المفضي إلى حقيقة المعرفة، فأما الأول فلا يفضي إلا إلى توهم الشيء بما لا يشبهه إذ غايتنا أن نمثل لذة الوقاع عنده بشيء من اللذات التي يدركها العنين كلذة الطعام الحلو مثلاً، فنقول له: أما تعرف أن السكر لذيذ فلا تجد عند تناوله حالة طيبة وتحس في نفسك راحة؟ قال: نعم. قلنا: الجماع أيضاً كذلك افترى أن هذا يفهم حقيقة لذة الجماع كما هي حتى ينزل في معرفتها منزلة من ذاق تلك اللذة وأدركها هيهات هيهات وإنما غاية هذا الوصف إيهام وتشبيه ومشاركة في الإسم لكن يقطع التشبيه بأن يقال: ليس كمثله شيء فهو حي لا كالإحياء، وقادر لا كالقادرين كما يقال: الوقاع لذيذ كالسكر، ولكن تلك اللذة لا تشبه هذه البتة، ولكن تشاركها في الإسم وكان إذا عرفنا أن الله تعالى حي عالم قدير. عالم فلم نعرف أولاً إلا بأنفسنا إذ الأصم لا يتصور أن يفهم معنى قولنا: أن الله سميع، ولا الأكمه معنى قولنا: إن الله بصير، وكذلك إذا قال القائل: كيف يكون الله عالماً بالأشياء فنقول له: كما تعلم أنت أشياء، فلا يمكنه أن يفهم شيئاً إلا إذا كان فيه ما يناسبه، فيعلم أولاً ما هو متصف به، ثم يعلم غيره بالمناسبة إليه فإذا كان الله تعالى وصف وخاصية ليس فينا ما يناسبه ويشاركه ولو في الإسم لم يتصور فهمه البتة، فما عرف أحد إلا نفسه، ثم قايس بين صفات الله تعالى وبين صفات نفسه وتتعلى صفات الله وتتقدس عن أن تشبه صفاتنا.

(وبالجملة؛ فلا يدرك الإنسان إلا نفسه وصفات نفسه مما هي حاضرة له في الحال) موجودة لديه **(أو مما كانت له من قبل)** فيتذكرها **(ثم بالمناسبة إليه يفهم ذلك لغيره)** مقايسة **(ثم)** أنه **(قد يصدق)** في نفسه **(بأن بينهما تفاوتاً)** وتمييزاً **(في الشرف والكمال)** والعلو، **(فليس في قوة البشر إلا أن يثبت لله تعالى ما هو ثابت لنفسه من الفعل والعلم**

البشر إلاَّ أن يثبت لله تعالى ما هو ثابت لنفسه من الفعل والعلم والقدرة وغيرها من الصفات مع التصديق بأن ذلك أكمل وأشرف، فيكون معظم تحويمه على صفات نفسه لا على ما اختص الرب تعالى به من الجلال، ولذلك قال ﷺ: «لا أحصي ثناء عليك. أنت كما أثنيت على نفسك». وليس المعنى أني أعجز عن التعبير عما أدركته بل هو اعتراف بالقصور عن إدراك كنه جلاله. ولذلك قال بعضهم: ما عرف الله

والقدرة وغيره من الصفات) التي يتوهم فيها الإشتراك **(مع التصديق)** الحازم **(بأن ذلك أي ما ثبت لله تعالى (أكمل وأشرف)** وأعلى، **(فيكون معظم تحويمه)** وتعريجه **(على صفات نفسه)** فقط **(لا على ما اختص الرب تعالى به من الجلال)** والعظمة.

قال المصنف في المقصد الأسنى: ولا ينبغي أن يظن أن المشاركة، بكل وصف توجب المماثلة أترى إلى الضدين يتماثلان وبينهما غاية البعد الذي لا يتصور أن يكون بعد فوقه وهما متشاركان في أوصاف كثيرة إذ السواد يشارك البياض في كونه عرضاً وفي كونه مدركاً بالبصر وأموراً أخر سواه افترى من قال: إن الله تعالى موجود لا في محل وإنه سميع بصير عالم مريد متكلم حي قادر فاعل وللإنسان أيضاً كذلك، فقد شبه قائل هذا إذ لا أقل من إثبات المشاركة في الوجود وهو موهم للمشابهة، بل المماثلة عبارة عن المشاركة في النوع والماهية، فكون العبد رحيماً صبوراً شكوراً لا يوجب المماثلة ولا لكونه سميعاً بصيراً عالماًقادراً حياً فاعلاً اهـ.

(ولذلك قال ﷺ: «لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك») أخرج مسلم من حديث عائشة رضي الله تعالى عنها أنها سمعت رسول الله ﷺ يقول ذلك في سجوده قاله العراقي.

قلت: قال مسلم، حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة، حدثنا أبو أسامة هو حمادابن أسامة، عن عبدالله بن عمر، عن محمد بن يحيى بن حبان، عن الأعرج، عن أبي هريرة، عن عائشة رضي الله عنها قالت: فقدت رسول الله ﷺ ذات ليلة من الفراش فالتمسته فوقعت يدي على بطن قدميه وهو في المسجد وهما منصوبتان، وهو يقول: «اللهم إني أعوذ برضاك من سخطك وبمعافاتك من عقوبتك، وأعوذ بك منك لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك». وأخرجه الإمام أحمد عن أبي أسامة. قال الحافظ ابن حجر في تخريج أحاديث الإذكار، وفي السند لطيفة وهي رواية صحابي عن صحابي أبو هريرة عن عائشة **(وليس المعنى أني أعجز عن التعبير عما أدركت، بل هو اعتراف بالقصور عن إدراك كنه جلاله)**

وقال المصنف في المقصد الأسنى: ولم يرد به أنه عرف منه ما لا يطاوعه لسانه في العبارة عنه، بل معناه أني لا أحيط بمحامدك وصفات إلهيتك وإنما أنت المحيط بها وحدك، فإذاً لا يحيط مخلوق من ملاحظة حقيقة ذاته إلا بالحيرة والدهشة، وأما إتساع المعرفة فإنما يكون في معرفة أسمائه وصفاته اهـ.

بالحقيقة سوى الله عز وجل. وقال الصديق رضي الله عنه: الحمد لله الذي لم يجعل للخلق سبيلاً إلى معرفته إلا بالعجز عن معرفته. ولنقبض عنان الكلام عن هذا النمط

(ولذلك قال بعضهم): وهو أبو القاسم الجنيد رحمه الله تعالى كما صرح به المصنف في المقصد الأسنى: **(ما عرف الله بالحقيقة سوى الله عز وجل)**. قال المصنف: بل أقول يستحيل أن يعرف النبي ﷺ غير النبي، وأما من لا نبوة له أصلاً فلا يعرف من النبوة إلا اسمها وإنها خاصية موجودة لإنسان بها يفارق من ليس نبياً، ولكن لا يعرف ماهية تلك الخاصية إلا النبي خاصة، فأما من ليس بنبي فلا يعرفها البتة ولا يفهمها إلا بالتشبيه بصفات نفسه بل أزيد، وأقول: لا يعرف أحد حقيقة الموت وحقيقة الجنة والنار إلا بعد الموت ودخول الجنة والنار، وقال في موضع آخر منه: الخاصية الإلهية ليست إلا الله تعالى ولا يعرفها إلا الله تعالى، ولا يتصور أن لا يعرفها إلا هو أو من هو مثله وإذا لم يكن له مثل فلا يعرفها غيره، فإذاً الحق ما قاله الجنيد لا يعرف الله إلا الله تعالى، ولذلك لم يعط أجل خلقه إلا أسماء حجبه، فقال: ﴿سبح اسم ربك الأعلى﴾ [الأعلى: ١] فوالله ما عرف الله غير الله في الدنيا والآخرة، وقيل لذي النون وقد أشرف على الموت: ماذا تشتهي؟ قال: أن أعرفه قبل أن أموت ولو بلحظة اهـ.

(وقال أبو بكر الصديق رضي الله عنه) في بعض خطبه على المنبر: **(الحمد لله الذي لم يجعل للخلق سبيلاً إلى معرفته إلا بالعجز عن معرفته)**. ويروى عنه أيضاً: العجز عن درك الإدراك إدراك.

قال المصنف في كتابه المذكور: نهاية معرفة العارفين عجزهم عن المعرفة، ومعرفتهم بالحقيقة هي أنهم لا يعرفونه وأنهم لا يمكنهم البتة معرفته، وأنه يستحيل أن يعرف الله المعرفة الحقيقية المحيطة بكنه صفات الربوبية إلا الله تعالى: فإذا انكشف لهم ذلك انكشافاً برهانياً فقد عرفوه أي بلغوا المنتهى الذي يمكن في حق الخلق من معرفته، ثم قال: وللمعرفة سبيلان. أحدهما: السبيل الحقيقي وذلك مسدود إلا في حق الله تعالى، فلا يهتم أحد من الخلق لنيله وإدراكه إلا ردته سبحات الجلال إلى الحيرة، ولا يشرئب أحد لملاحظته إلا غطى الدهش طرفه. وأما السبيل الثاني: وهو معرفة الصفات والأسماء فذلك مفتوح للخلق وفيه تتفاوت مراتبهم، فليس من يعلم أنه عالم قادر على الجملة كمن شاهد عجائب آياته في ملكوت السموات والأرض وخلق الأرواح والأجساد، واطلع على بدائع المملكة وغرائب الصنعة ممعناً في التفصيل ومستغرقاً في دقائق الحكمة ومستوفياً لطائف التدبير ومتصفاً بجميع الصفات الملكية المقربة من الله تعالى نائلاً تلك الصفات نيل اتصاف بها، بل بينهما من البون البعيد ما لا يكاد يحصى وفي تفاصيل ذلك ومقاديره تتفاوت الأنبياء والأولياء ولن يصل ذلك إلى فهمك إلا بمثال ولله المثل الأعلى، ولكنك تعلم أن العالم التقي الكامل مثلاً مثل الشافعي رضي الله عنه يعرفه بواب داره ويعرفه المزني تلميذه، والبواب يعرف أنه عالم بالشرع ومصنف فيه ومرشد خلق الله تعالى إليه على الجملة، والمزني يعرفه لا كمعرفة البواب، بل يعرفه بمعرفة محيطة بتفاصيل صفاته ومعلوماته، بل

ولنرجع إلى الغرض، وهو أن أحد الأقسام ما تكل الأفهام عن إدراكه ومن جملته الروح ومن جملته بعض صفات الله تعالى، ولعل الإشارة إلى مثله في قوله ﷺ: « إن لله سبحانه سبعين حجاباً من نور لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه كل من أدركه بصره ».

العالم الذي يحسن عشرة أنواع من العلوم لا يعرفه بالحقيقة تلميذه الذي لم يحصل إلا نوعاً واحداً فضلاً عن خادمه الذي لم يحصل شيئاً من علومه، بل الذي حصل علماً واحداً فإنما عرف على التحقيق عشرة إذا ساواه في ذلك العلم حتى لم يقصر عنه، فإن قصر عنه فليس يعرف بالحقيقة ما قصر عنه إلا بالإسم وإيهام الجملة، وهو أنه يعرف أنه يعلم شيئاً سوى ما علمه، فكذلك فافهم تفاوت الخلق في معرفة الله تعالى، فبقدر ما انكشف له من معلومات الله تعالى وعجائب مقدوراته وبدائع آياته في الدنيا والآخرة والملك والملكوت تزداد معرفتهم بالله تعالى وتقرب معرفتهم من معرفته الحقيقية.

فإن قلت: فإذا لم يعرفوا حقيقة الذات واستحال معرفتها، فهل عرفوا الأسماء والصفات معرفة تامة حقيقية؟ قلنا: هيهات ذلك لا يعرفه بالكمال في الحقيقة إلا الله تعالى لأنا إذا علمنا ذاتاً عالمة فقد علمنا شيئاً مبهماً لا ندري حقيقته، لكن ندري أن له صفة العلم، فإن كانت صفة العلم معلومة لنا حقيقة كان علمنا بأنه عالم أيضاً علماً تاماً بحقيقة هذه الصفة وإلا فلا، ولا يعرف أحد حقيقة علم الله تعالى إلا من له مثل علمه وليس ذلك له فلا يعرفه سواه تعالى، وإنما يعرفه غيره بالتشبيه بعلم نفسه كما أوردناه من مثال التشبيه بالسكر، وعلم الله تعالى لا يشبهه علم الخلق البتة فلا يكون معرفته به معرفة تامة حقيقية أصلاً بل إيهامية تشبيهية.

(**ولنقبض عنان الكلام عن هذا النمط**) فقد خضنا لجة بحر لا ساحل له، وأمثال هذه الأسرار لا ينبغي أن تبذل بإيداعها في الكتب وإذا جاء هذا غرضاً غير مقصود فلنكشف عنه (**ولنرجع إلى الغرض وهو أن أحد الأقسام**) المذكورة (**ما تكل الأفهام عن إدراكه**) ومعرفة حقيقته (**ومن جملته الروح ومن جملته بعض صفات الله تعالى، ولعل الإشارة إلى مثله في قوله ﷺ: « إن لله سبحانه سبعين حجاباً من نور لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه كل من أدركه بصره »**) وهكذا أورده المصنف في كتابه مشكاة الأنوار إلا أنه قال: من نور وظلمة والباقي سواء. قال: وفي بعض الروايات سبعمائة، وفي بعضها سبعين ألفاً اهـ.

وفي كتاب الأسماء والصفات لأبي منصور التميمي أنه ﷺ وصف ربه عز وجل فقال: حجابه النور لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه كل شيء أدركته وفي رواية دون الله سبعون ألف حجاب من نور وظلمة اهـ.

وقال العراقي: أخرج أبو الشيخ بن حبان في كتاب العظمة من حديث أبي هريرة: « بين الله وبين الملائكة الذين حول العرش سبعون حجاباً من نور » وإسناده ضعيف، وفيه أيضاً من

....

حديث أنس، قال رسول الله ﷺ لجبريل: «هل ترى ربك؟ قال: إني بيني وبينه لسبعين حجاباً من نور». وفي الكبير للطبراني من حديث سهل بن سعد «دون الله تعالى سبعون ألف حجاب من نور وظلمة». ولمسلم من حديث أبي موسى: «حجابه النور لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه». ولابن ماجة «كل شيء أدركه بصره» اهـ.

قال أبو منصور التميمي في كتابه المذكور: كل خبر ذكر فيه الحجاب فإنه يرجع معناه إلى الخلق لأنهم هم المحجوبون عن رؤية الله عز وجل، وليس الخالق محجوباً عنهم لأنه يراهم ولا يجوز أن يكون مستوراً بحجاب لأن ما ستره غيره فساتره أكبر منه، وليس لله عز وجل حدّ ولا نهاية فلا يصح أن يكون بغيره مستوراً، ودليله قوله عز وجل: ﴿كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون﴾ [المطففين: ١٥] ولم يقل إنه محجوب عنهم، ويؤيد ذلك ما رواه ابن أبي ليلى، عن علي رضي الله عنه أنه مرّ بقصاب فسمعه يقول في يمينه: لا والذي احتجب سبعة أطباق فعلاه بالدرة، وقال له: يا لكع إن الله لا يحتجب عن خلقه بشيء، ولكنه حجب خلقه عنه، فقال له القصاب: أولا أكفّر عن يميني يا أمير المؤمنين؟ فقال: لا إنك حلفت بغير الله، فأما قوله: لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه، فقد تأوّله أبو عبيد على أن المراد به لو كشف الرحمة عن النار لأحرقت من على الأرض، وكذلك قوله دون الله سبعون ألف حجاب من نور وظلمة معناه أنها أجمع حجاب لغيره لأنه غير محصور في شيء، وقيل: معناه أن لله عز وجل علامات ودلالات على وحدانيته لو شاهدها الخلق لقامت مقام العيان في الدلالة عليه، غير أنه خلق دون تلك الدلائل سبعين ألف حجاب من نور وظلمة ليتوصل الخلق إلى معرفته بالأدلة النظرية دون المعارف الضرورية اهـ.

وفصل الخطاب في هذا المقام ما قاله المصنف في مشكاة الأنوار في تفسير هذا الحديث ما نصه: إن الله متجلي في ذاته بذاته لذاته ويكون الحجاب بالإضافة إلى محجوب لا محالة، وان المحجوبين من الخلق ثلاثة أقسام: منهم من يحجب بمجرد الظلمة، ومنهم من يحجب بالنور المحض، ومنهم من يحجب بنور مقرون بظلمة، وأصناف هذه الأقسام كثيرة. ويمكنني أن أتكلف حصرها لكني لا أثق بما يلوح من تحديد وحصر إذ لا أدري أنه المراد بالحديث أم لا. أما الحصر إلى سبعمائة أو سبعين ألفاً فتلك لا يستقل بها إلاّ القوّة النبوية مع أن ظاهر ظني ان هذه الأعداد مذكورة للتكثير لا للتحديد، وقد تجري العادة بذكر أعداد ولا يراد به الحصر بل التكثير، والله أعلم بتحقيق ذلك. وذلك خارج عن الوسع وإنما الذي يمكنني الآن أن أعرفك هذه الاقسام وبعض أصناف كل قسم.

القسم الأوّل: المحجوبون بمحض الظلمة وهؤلاء صنفان، والصنف الثاني منها ينقسمون أربعة فرق، وأصناف الفرقة الرابعة لا يحصون وكلهم محجوبون عن الله بمحض الظلمة وهي نفوسهم المظلمة، والقسم الثاني طائفة حجبوا بنور مقرون بظلمة وهم ثلاثة أصناف: صنف منشأ ظلمتهم

القسم الثاني: من الخفيات التي تمتنع الأنبياء والصديقون عن ذكرها ما هو مفهوم في نفسه لا يكل الفهم عنه، ولكن ذكره يضر بأكثر المستمعين ولا يضر بالأنبياء

من الحس، وصنف منشأ ظلمتهم من الخيال، وصنف منشأ ظلمتهم عن مقايسات عقلية فاسدة، وفي الصنف الأوّل طوائف ستة لا يخلو واحد منهم عن مجاوزة الالتفات إلى نفسه والتشوق إلى معرفة ربه، وفي الصنف الثاني أيضاً طوائف وأحسنهم رتبة المجسمة ثم الكرامية، وفي الثالث أيضاً فرق، فهؤلاء كلهم أصناف.

القسم الثاني: الذين حجبوا بنور مقرون بظلمة.

والقسم الثالث: هم المحجوبون بمحض الأنوار وهم أربعة أصناف: الواصلون منهم الصنف الرابع، وهم الذين تجلى لهم أن الرب المطاع موصوف بصفة لا تتناهى في الوحدانية المحضة والكمال البالغ، وأن نسبة هذا المطاع إلى الموجودات الحسية نسبة الشمس في الأنوار المحسوسة منه فتوجهوا من الذي يحرك السموات ومن الذي أمر بتحريكها إلى الذي فطر السموات وفطر الأرض بتحريكها، فوصلوا إلى موجود منزه عن كل ما أدركه بصر الناظرين وبصيرتهم. إذ وجودهم من قبله فأحرقت سبحات وجهه وجه الأوّل إلا على جميع ما أدركه الناظرون وبصيرتهم إذ وجدوه مقدساً منزهاً، ثم هؤلاء انقسموا، فمنهم من أحرق منه جميع ما أدركه بصره وانمحق وتلاشى، ولكن بقي هو ملاحظاً للجمال والقدس وملاحظاً ذاته في جماله الذي ناله بالوصول إلى الحضرة الإلهية، وانمحقت منه المبصرات دون المبصر، وجاوز هؤلاء طائفة منهم خواص الخواص فأحرقتهم سبحات وجهه وغشيهم سلطان الجلال وأمحقوا وتلاشوا في ذاته، ولم يبق لهم لحاظ إلى أنفسهم بفنائهم عن أنفسهم، ولم يبق إلا الواحد الحق، وصار معنى قوله تعالى: ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾ [القصص: ٨٨] لهم ذوقاً وحالاً. فهذه نهاية الواصلين، ومنهم من لم يتدرج في الترقي والعروج عن التفصيل الذي ذكرناه ولم يطل عليه العروج فسبقوا في أوّل وهلة إلى معرفة القدس وتنزيه الربوبية عن كل ما يجب تنزيهه عنه، فغلب عليهم أوّلاً ما غلب على الآخرين آخراً وهجم عليهم التجلي دفعة فأحرقت سبحات وجهه جميع ما يمكن أن يدركه بصر حسي أو بصيرة عقلية، ويشبه أن يكون الأوّل طريق الخليل، والثاني طريق الحبيب صلوات الله وسلامه عليهما، والله أعلم بأسرار اقدامهما وأنوار مقامهما. فهذه إشارة إلى أصناف المحجوبين، ولا يبعد أن يبلغ عددهم إذا فصلت المقامات وتتبع حجب السالكين سبعين ألفاً، وإذا فتشت لا تجد واحداً منهم خارجاً عن الأقسام التي حصرناها، فإنهم إنما يحجبون بصفاتهم البشرية أو بالحس أو بالخيال أو بمقايسة العقل أو بالنور المحض كما سبق والله أعلم اهـ.

(**القسم الثاني: من الخفيات التي تمتنع الأنبياء**) عليهم السلام (**والصديقون**) ومن على قدمهم من الأولياء العارفين والعلماء الراسخين (**عن ذكرها**) وبيانها (**ما هو مفهوم في نفسه**) أي في حد ذاته (**لا يكل الفهم عنه**) ولا يقصر عن إدراكه، (**ولكن ذكره يضر بأكثر المستمعين**) بالافتتان في دينه (**ولا يضر بالأنبياء والصديقين**) لرسوخ قدمهم وعدم تزلزلهم

والصديقين. وسر القدر الذي منع أهل العلم من إفشائه من هذا القسم فلا يبعد أن يكون ذكر بعض الحقائق مضراً ببعض الخلق كما يضر نور الشمس بأبصار الخفافيش وكما تضر رياح الورد بالجعل، وكيف يبعد هذا وقولنا أن الكفر والزنا والمعاصي والشرور كله بقضاء الله تعالى وإرادته ومشيئته حق في نفسه، وقد أضر سماعه بقوم إذ أوهم ذلك عندهم أنه دلالة على السفه ونقيض الحكمة والرضا بالقبيح والظلم؟ وقد ألحد ابن الراوندي وطائفة من المخذولين بمثل ذلك. وكذلك سر القدر لو أفشي

في المعرفة الحقيقية، وأكثر المستمعين لا يخلو إما أن يكون جاهلاً فذكره له توريط في الكفر من حيث لا يشعر، أو عارفاً فعجزه عن تفهيمه كعجز البالغ عن تفهيم ولده الصبي مصالح بيت وتدبيره، بل عن تفهيمه مصلحته في خروجه إلى المكتب، بل عجز الصانع عن تفهيم النجار دقائق صناعته، فإن النجار وإن كان بصيراً في صناعته فهو عاجز عن دقائق الصناعة، فالمشغولون بالدنيا وبالعلوم التي ليست من قبيل معرفة الله تعالى عاجزون عن معرفة الأمور الإلهية كعجز كافة المعرضين عن الصناعات وعن فهمها، (**وسر القدر الذي منع أهل العلم من إفشائه من هذا القسم**) وقد أنكر ﷺ على قوم يتكلمون في القدر ويسألون عنه وقال: «أبهذا أمرتم». (**فلا يبعد أن يكون ذكر بعض الحقائق مضراً ببعض الخلق**) مفتناً لهم في دينهم، (**كما يضر نور الشمس بأبصار الخفافيش**) جمع خفاش وهو طائر معروف، (**وكما تضر رياح الورد بالجعل**) بضم الجيم وفتح العين نوع من الخنافس يدحرج العذرة وقد نظمه ابن الوردي في لاميته بقوله:

أيها الجاهل قولي عبثاً ‏ ‏ ‏ إن طيب الورد مؤذٍ بالجعل

(**وكيف يبعد هذا وقولنا: أن الكفر والزنا و**) سائر (**المعاصي والشرور بقضاء الله تعالى وإرادته ومشيئته حق في نفسه**) أي في حد ذاته، (**وقد أضر سماعه بقوم**) من المعتزلة (**إذ أوهم ذلك عندهم دلالة على السفه**) ضد الرشد (**ونقيض الحكمة والرضا بالقبيح والظلم**)، فنسبوا ذلك إلى فعل العبد وتخليقه فراراً مما أوهموا فيه وتوهموه وسموا أنفسهم بأهل العدل في التوحيد وهم بعيدون عن العدل، (**وقد ألحد ابن الراوندي**) رجل من مشهوري الملاحدة وله كتاب أيضاً في بيان معتقد المعتزلة، وكلامه محشو بالكفريات يتناشده الناس، وراوند التي نسب إليها هي قرية بقاشان من أعمال أصبهان وأصلها شيعة. (**وطائفة من المخذولين**) الذين على قدمه في سوء الاعتقاديات (**بمثل ذلك**) أي بمثل قول المعتزلة، فزعم جمهورهم أن المعاصي كلها كانت من غير مشيئة لله فيها، وزعم البغداديون منهم أن الله تعالى لم يخلق لأحد شهوة الزنا ولا شهوة شيء من المعاصي، كما زعموا أنه ما خلق لأحد إرادة المعصية، وزعم البصريون منهم أنه خالق الشهوات للإنسان الزنا والمعاصي، ولا يجوز أن يخلق إرادة الزنا والمعصية، (**وكذلك سر القدر لو أفشي**) أي أظهر (**أوهم أكثر الخلق عجزاً**) في قدرة الله

لأوهم عند أكثر الخلق عجزاً إذ تقصر أفهامهم عن إدراك ما يزيل ذلك الوهم عنهم، ولو قال قائل: إن القيامة لو ذكر ميقاتها وأنها بعد ألف سنة أو أكثر أو أقل لكان مفهوماً، ولكن لم يذكر لمصلحة العباد وخوفاً من الضرر، فلعل المدة إليها بعيدة فيطول الأمد وإذا استبطأت النفوس وقت العقاب قلّ اكتراثها، ولعلها كانت قريبة في علم الله سبحانه، ولو ذكرت لعظم الخوف وأعرض الناس عن الأعمال وخربت الدنيا، فهذا المعنى لو اتجه وصح فيكون مثالاً لهذا القسم.

القسم الثالث: أن يكون الشيء بحيث لو ذكر صريحاً لفهم ولم يكن فيه ضرر، ولكن يكنى عنه على سبيل الاستعارة والرمز ليكون وقعه في قلب المستمع أغلب وله مصلحة في أن يعظم وقع ذلك الأمر في قلبه، كما لو قال قائل: رأيت فلاناً يقلد الدر في أعناق الخنازير، فكني به عن إفشاء العلم وبثّ الحكمة إلى غير أهلها، فالمستمع قد

تعالى: (**إذ تقصر أفهامهم عن إدراك ما يزيل ذلك الوهم**) ويصرفه عنهم بأوّل وهلة، فلذلك جاء الأمر بالكتمان في بعض الحقائق دون بعض. (**ولو قال قائل: إن القيامة لو ذكر ميقاتها**) المعلوم (**وأنها**) تقوم (**بعد**) مضي (**ألف سنة**) من الهجرة مثلاً (**أو أكثر أو أقل لكان ذلك مفهوماً**) أي معلوماً في الأذهان، (**ولكن لم يذكر**) ذلك نظراً (**لمصلحة العباد وخوفاً من**) وقوع الناس في (**الضرر**) والفساد، (**فلعل المدة إليها بعيدة فيطول الأمد**) فتقسو قلوبهم (**وإذا استبطأت النفوس**) البشرية (**العقاب**) وعلمته بعيداً (**قل اكتراثها**) في أمور الآخرة، (**ولعلها كانت قريبة في علم الله تعالى و**) لكن (**لو ذكرت**) أي ذكر ميقاتها (**لعظم الخوف**) وامتلأت الصدور من الرهبة (**وأعرض الناس عن الأعمال**) الخيرية (**وخربت الدنيا**) وبطل نظامها فلأجل هذه النكتة أخفي أمرها، (**فهذا المعنى لو اتجه وصح فيكون مثالاً لهذا القسم**) الثاني في أن أصل ذلك مفهوم لا يكل الفهم عنه، ولكن ذكره مضر بالأكثرين.

(**القسم الثالث: أن يكون الشيء بحيث لو ذكر صريحاً**) ظاهراً (**لفهم**) معناه (**ولم يكن فيه ضرر**) يصيب السامع، (**ولكن يكنى عنه**) أي يؤتى بالكناية (**على سبيل الاستعارة والرمز**) أي الإشارة والاستعارة ادعاء معنى الحقيقة في الشيء للمبالغة في التشبيه مع طرح ذكر المشبه من البين (**ليكون وقعه في قلب المستمع أغلب**) وأقوى مما ذكر مصرحاً (**وله مصلحة**) ظاهرة (**في أن يعظم وقع ذلك الأمر في قلبه كما لو قال قائل:**) لقيت أسداً يعني رجلاً شجاعاً، فلا يخفى أن هذا أوقع في القلب من قوله لقيت رجلاً شجاعاً وأخصر، وكذا قوله: (**رأيت فلاناً يقلد الدر في أعناق الخنازير فكنى به عن إفشاء العلم**) ونشره (**وبث الحكمة إلى غير أهلها فالمستمع قد يسبق إلى فهمه**) أوّل وهلة

يسبق إلى فهمه ظاهر اللفظ، والمحقق إذا نظر وعلم أن ذلك الإنسان لم يكن معه در، ولا كان في موضعه خنزير تفطن لدرك السر والباطن فيتفاوت الناس في ذلك، ومن هذا قال الشاعر:

رجلان خياط وآخر حائك ... متقابلان على السماك الاعزل

لا زال ينسج ذاك خرقة مدبر ... ويخيط صاحبه ثياب المقبل

فإنه عبر عن سبب سماوي في الإقبال والإدبار برجلين صانعين، وهذا النوع يرجع إلى التعبير عن المعنى بالصورة التي تتضمن عين المعنى أو مثله، ومنه قوله ﷺ: «إن المسجد لينزوي من النخامة كما تنزوي الجلدة على النار». وأنت ترى أن ساحة المسجد لا تنقبض بالنخامة، ومعناه أن روح المسجد كونه معظماً ورمي النخامة فيه تحقير له

(**ظاهره**) الذي هو تقليد الدر في أعناق الخنازير حقيقة، (**والمحقق**) الكامل (**إذا نظر**) ببصيرته (**وعلم أن ذلك الإنسان لم يكن معه در**) وهو الجوهر المعروف (**ولا كان في موضعه خنزير**) وهو الحيوان المعروف (**تفطن لدرك السر الباطن**)، فوجده أراد بالدر العلم والحكمة، وأراد بالخنزير الجهال والبلداء، وأراد بالتعليق البث والإفادة (**فيتفاوت الناس بذلك**) أي من هنا جاء التفاوت في فهوم الناس، (**ومن هذا**) القسم (**قال الشاعر**):

(رجلان خياط وآخر حائك ... متقابلان على السماك الأوّل)

السماك: بالكسر نجم نير وينزله القمر، وهما سماكان: أعزل ورامح، وفي بعض النسخ: السماك الأعزل ورامح، وفي بعضها على السماء الأوّل.

(لا زال ينسج ذاك خرقة مدبر ... ويخيط صاحبه ثياب المقبل)

وفي البيت لف ونشر غير مرتب وبين المقبل والمدبر حسن مقابلة، (**فإنه**) أي الشاعر (**عبّر عن سبب سماوي**) هكذا قالوا ومنسوب إلى السماء، والهمزة تقلب واواً عند النسب، وفي نسخة: سمائي (**وفي الاقبال والإدبار برجلين صانعين**) الخياط والحائك (**وهذا النوع يرجع إلى التعبير عن المعنى**) المراد (**بالصور التي تتضمن عين المعنى أو مثله**) وله نظائر كثيرة. (**ومنه قوله ﷺ: «إن المسجد لينزوي**) أي ينقبض (**من النخامة**) وهي بالضم ما يلقيه الإنسان من فمه أو أنفه (**كما تنزوي الجلدة على النار»**) أي عن مماستها. قال العراقي: هذا لم أر له أصلاً في المرفوع، وإنما هو في قول أبي هريرة. رواه ابن أبي شيبة في مصنفه اهـ.

قلت: ورواه كذلك عبد الرزاق موقوفاً على أبي هريرة. وفي صحيح مسلم، عن أبي هريرة رضي الله عنه أيضاً، أن رسول الله ﷺ رأى نخامة في المسجد في القبلة فقال: «ما بال أحدكم مستقبل ربه فينخع أمامه أيحب أحدكم أن يستقبل فينخع في وجهه». (**وأنت ترى أن ساحة المسجد لا تنقبض بالنخامة و**) الذي يظهر فيه أن (**معناه روح المسجد، وكونه معظماً**) في

فيضاد معنى المسجدية مضادة النار لاتصال أجزاء الجلدة، وكذلك قوله ﷺ: «أما يخشى الذي يرفع رأسه قبل الإمام أن يحول الله رأسه رأس حمار». وذلك من حيث الصورة لم يكن قط ولا يكون، ولكن من حيث المعنى هو كائن إذ رأس الحمار لم يكن لحقيقته للونه وشكله، بل لخاصيته وهي البلادة والحمق، ومن رفع رأسه قبل الإمام فقد صار رأسه رأس حمار في معنى البلادة والحمق وهو المقصود دون الشكل الذي هو قالب المعنى، إذ من غاية الحمق أن يجمع بين الاقتداء وبين التقدم فإنهما متناقضان، وإنما يعرف أن هذا السر على خلاف الظاهر إما بدليل عقلي أو شرعي. أما العقلي؛

القلوب لكونه محل التقرب إلى الله تعالى، (**ورمي النخامة فيه تحقير له فيضاد معنى المسجدية مضادة النار لاتصال أجزاء الجلدة، وكذلك قوله ﷺ**) فيما أخرجه الشيخان من حديث أبي هريرة رضي الله عنه رفعه: (**«أما يخشى الذي يرفع رأسه قبل الإمام أن يحوّل الله رأسه رأس حمار»**)، أو يجعل الله صورته صورة حمار وأخرجه أبو داود، والترمذي، والنسائي، وابن ماجه كذلك كلهم في الصلاة. وفي رواية: «ألا يخشى أحدكم إذا رفع رأسه» أي من السجود فهو نص فيه. وعند أبي داود زيادة: «والإمام ساجد» وهو دليل على التخصيص، وألحق به الركوع لكونه في معناه، وإنما نص على السجود لمزيد مزية فيه إذ المصلي أقرب ما يكون من ربه فيه وهو غاية الخضوع المطلوب، كذا في الفتح. وعند ابن خزيمة: قبل الإمام في صلاته، وقوله: رأسه أي التي خبت بالرفع تعدياً رأس حمار. وفي رواية ابن حبان رأس كلب، (**وذلك من حيث الصورة قط لم يكن ولا يكون ولكن من حيث المعنى هو كائن إذ** رأس الحمار لم يكن **بحقيقته للونه وشكله بل بخاصيته** اللازمة فيه وبلادته) وحمقه، (**ومن رفع رأسه قبل الإمام**) في ركوعه أو سجوده (**فقد صار رأسه رأس حمار في**) جامع هو (**معنى البلادة والحمق، وهو المقصود**) من الحديث (**دون الشكل الذي هو قالب المعنى إذ من غاية الحمق أن يجمع بين الاقتداء**) بإمام (**وبين التقدم**) عليه (**فإنهما متناقضان**)، وفي حكمه الذي يسبق الإمام في حركاته كلها، ولكن النص إنما أتى فيمن يرفع قبله وهذا الذي ارتضاه المصنف في تقرير معنى الحديث هو صحيح لا غبار عليه، وعلم منه أنه كبيرة للتوعد عليه بأشنع العقوبات وأبشعها وهو المسخ المعنوي، ولكن لا تبطل صلاته عند الشافعية، وأبطلها أحمد كالظاهرية. ويجوز أن يحمل معنى الحديث على الحقيقة على ما عليه الأكثر من قوع المسخ في هذه الأمة ولا يلزم من الوعيد الوقوع. وقال صاحب الفيض: ليس للتقدم على الإمام سبب إلا الاستعجال ودواؤه أن يستحضر بانه لا يسلم قبله، ويروى عن جابر ابن سمرة رفعه: «أما يخشى أحدكم إذا رفع رأسه في الصلاة أن لا يرجع إليه بصره» أخرجه الإمام مسلم، وابن ماجه. (**وإنما يعرف أن هذا السر على خلاف الظاهر**) أي من منطوق اللفظ (**إما بدليل عقلي أو شرعي. أما العقلي**) **وهو الذي يكون مستنده من طريق العقل**

فإن يكون حمله على الظاهر غير ممكن كقوله ﷺ: «قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن». إذ لو فتشنا عن قلوب المؤمنين فلم نجد فيها أصابع فعلم أنها كناية عن القدرة التي هي سر الأصابع وروحها الخفي، وكني بالأصابع عن القدرة لأن ذلك أعظم وقعاً في تفهم تمام الاقتدار، ومن هذا القبيل في كنايته عن الاقتدار قوله تعالى: ﴿إنما قولنا لشيء إذا أردناهُ أنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُون﴾ [النحل: ٤٠] فإن ظاهره ممتنع إذ قوله: «كن» إن كان خطاباً للشيء قبل وجوده فهو محال إذ المعدوم لا يفهم الخطاب حتى يمتثل وإن كان بعد الوجود فهو مستغن عن التكوين. ولكن لما كانت هذه الكناية أوقع في النفوس في تفهيم غاية الاقتدار عدل إليها، وأما المدرك بالشرع فهو أن يكون إجراؤه على الظاهر ممكناً، ولكنه يروى أنه أريد به غير الظاهر كما ورد في تفسير قوله

(**بأن يكون حمله على الظاهر غير ممكن كقوله ﷺ: «قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن»**) أخرجه مسلم من حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، (**فأقره السلف رحمهم الله تعالى على ظاهره من غير تفسير**)، وسيأتي أن الإمام أحمد حسم باب التأويل إلا لثلاثة ألفاظ. أحدها: هذا الحديث كما سيأتي قريباً في كلام المصنف، (**وخالف فيه قوم**) من المتأخرين فقالوا: لا بد من تأويله (**إذ لو فتشنا عن صدور المؤمنين لم نجد فيها أصابع، فعلم انها ليست**) عبارة عن جسم مخصوص بصفات مخصوصة، والجسم عبارة عن متقدر له طول وعرض وعمق يمنع غيره من أن يوجد بحيث هو إلا أن يتنحى عن ذلك المكان، بل (**كناية عن**) معنى آخر ليس ذلك المعنى بجسم أصلاً وهي (**القدرة التي هي سر الأصابع وروحها الخفي**) فيها، (**و**) إنما (**كنى بالأصابع عن القدرة لأن ذلك أعظم وقعاً**) في النفوس (**في تفهيم تمام الاقتدار**) فقال: فلان يلاعب فلاناً على أصبعه، أو البلدة الفلانية في أصبع الأمير، فعلى العامي وغير العامي أن يتحقق قطعاً ويقيناً أن النبي ﷺ لم يرد بذلك اللفظ جسماً وهو عضو مركب من لحم ودم، لأن ذلك على الله تعالى محال وهو عنه مقدس. (**ومن هذا القبيل في كنايته عن الاقتدار**) أي كمال القدرة (**بقوله تعالى: ﴿إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾ [النحل: ٤٠] فإن ظاهره ممتنع إذ قوله: «كن» إن كان خطاباً للشيء قبل وجوده فهو محال إذ المعدوم**) الذي لم يوجد بعد (**لا يفهم الخطاب حتى يمتثل**)، فالامتثال فرع عن فهم الخطاب، وفهم الخطاب فرع عن أهليته له وذلك فرع عن الوجود فما لا يوجد كيف يخاطب، (**وإن كان بعد الوجود فهو مستغن عن التكوين**) وهو إيجاد شيء مسبوق بمادة، (**ولكن لما كانت هذه الكناية أوقع في النفوس في تفهم غاية الاقتدار عدل إليها**) أي: الكناية، فهذا هو الدليل العقلي. (**وأما المدرك بالشرع**) دون العقل (**فهو أن يكون إجراؤه على الظاهر ممكناً، ولكنه يروى**) من طرق صحيحة (**أنه أريد به غير الظاهر**) مثال هذا (**كما ورد في تفسير قوله**) عز وجل: ﴿**أنزل من السماء ماء**

تعالى: ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَسالَتْ أودية بقدرها﴾ [الرعد: ١٧] الآية. وأن معنى الماء ههنا هو القرآن، ومعنى الأودية هي القلوب وأن بعضها احتملت شيئاً كثيراً وبعضها قليلاً وبعضها لم يحتمل، والزبد، مثل الكفر والنفاق، فإنه وإن ظهر وطفا على رأس الماء، فإنه لا يثبت والهداية التي تنفع الناس تمكث. وفي هذا القسم تعمق جماعة فأوّلوا ما ورد في الآخرة من الميزان والصراط وغيرهما وهو بدعة إذ لم ينقل ذلك بطريق الرواية واجراؤه على الظاهر غير محال فيجب اجراؤه على الظاهر.

فسالت أودية بقدرها الآية﴾ [الرعد: ١٧] أي إلى آخر الآية، وهو قوله: ﴿فاحتمل السيل زبدا رابيا ومما يوقدون عليه في النار ابتغاء حلية أو متاع زبد مثله كذلك يضرب الله الحق والباطل فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض﴾ [الرعد: ١٧] **(وإن معنى الماء)** النازل من السماء **(هو القرآن)** الذي أنزله على رسوله، فالتشبيه لما يحصل بكل واحد منها من الحياة ومصالح العباد في معاشهم ومعادهم، **(ومعنى الأودية هي القلوب وأن بعضها احتملت شيئاً كثيراً)** لاتساعه كوادٍ عظيم يسع ماء كثيراً، **(وبعضها)** احتملت **(قليلاً)** كوادٍ صغير إنما يسع ماء قليلاً، **(وبعضها لم يحمل)** شيئاً كالوادي الذي فيه قيعان، وهذا مثل ضربه الله تعالى للقرآن والعلم حين تخالط القلوب بشاشته، **(والزبد مثل الكفر)** والشبهات الباطلة فتطفو على وجه القلب، فالقرآن أو العلم يستخرج ذلك الزبد كما يستخرج السيل من الوادي زبداً يعلو فوق الماء، وأخبر سبحانه أنه راب يطفو ويعلو على الماء، **(فإنه)** أي الزبد **(وإن ظهر وطفا على رأس الماء)** وفي نسخة: على وجه الماء **(فإنه لا يثبت)** في أرض الوادي ولا يستقر، كذلك الكفر والشبهات الباطلة إذا أخرجها العلم المستنبط من القرآن ربت فوق القلوب وطفت فلا تستقر فيه بل تجفى وترمى **(والهداية التي تنفع الناس تمكث)** في القلب وتستقر كما يستقر في الوادي الماء الصافي ويذهب الزبد جفاء، ثم ضرب سبحانه لذلك مثلاً آخر فقال: ﴿ومما يوقدون عليه في النار ابتغاء حلية أو متاع زبد مثله﴾ يعني ان ما يوقد عليه بنو آدم من الذهب والفضة والنحاس والحديد) يخرج منه خبثه، وهو الزبد الذي تلقيه النار وتخرجه من ذلك الجوهر بسبب مخالطتها، فإنه يقذف ويلقى فيه ويستقر الجوهر الخالص وحده، وضرب سبحانه مثلاً لما فيه من الحياة والتبريد والمنفعة، ومثلاً بالنار لما فيها من الإضاءة والاشراق والاحراق، فآيات القرآن تحيي القلوب كما تحيي الأرض بالماء، وتحرق خبثها وشبهاتها وشهواتها وسخائمها كما تحرق النار ما يلقى فيها، وتميز زبدها من زبدها كما تميز النار الخبث من الذهب والفضة والنحاس ونحوه، فهذا بعض ما في هذا المثل العظيم من العبرة والعلم قال الله تعالى: ﴿وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون﴾ [العنكبوت: ٤٣] **(وفي هذا القسم تعمق جماعة)** من المبتدعة وتجاوزوا عن الحدود، **(فأوّلوا ما ورد في)** أمور **(الآخرة من الميزان والصراط وغيرهما)**، كوزن الأعمال وتطاير الصحف في اليمين والشمال وغير ذلك، **(وهو)** أي التأويل في مثل هذه الأمور **(بدعة)** قبيحة إذ **(لم ينقل ذلك**

القسم الرابع: أن يدرك الإنسان الشيء جملة، ثم يدركه تفصيلاً بالتحقيق والذوق بأن يصير حالاً ملابساً له فيتفاوت العلمان ويكون الأول كالقشر والثاني كاللباب، والأول كالظاهر والثاني كالباطن. وذلك كما يتمثل للإنسان في عينه شخص في الظلمة أو على البعد، فيحصل له نوع علم، فإذا رآه بالقرب أو بعد زوال الظلام أدرك تفرقة بينهما، ولا يكون الأخير ضد الأول بل هو استكمال له. فكذلك العلم والإيمان والتصديق، إذ قد يصدق الإنسان بوجود العشق والمرض والموت قبل وقوعه، ولكن تحققه به عند الوقوع أكمل من تحققه قبل الوقوع بل للإنسان في الشهوة والعشق وسائر الأحوال ثلاثة أحوال متفاوتة وإدراكات متباينة، الأول: تصديقه بوجوده قبل وقوعه، والثاني: عند وقوعه. والثالث: بعد تصرمه، فإن تحققك بالجوع بعد زواله

بطريق الرواية) عن الثقات. وليت شعري ما الذي حملهم على تأويلها (**واجراؤها على الظاهر غير محال فيجب اجراؤه على الظاهر**) ويسد باب التأويلات في مثل ذلك.

(**القسم الرابع: أن يدرك الإنسان الشيء جملة**) أي على وجه الإجمال (**ثم يدركه**) بعد (**تفصيلاً**) وذلك (**بالتحقيق**) أي الاثبات بدليل (**والذوق**) وهو التجربة (**بأن يصير حالاً ملابساً له فيتفاوت العلمان**)، فالعلم الأوّل اجمالي، والثاني تفصيلي هبه بدليل أو تجربة، (**ويكون الأوّل كالقشر**) الخارج عن اللب، (**والثاني كاللباب**) المحض الذي يحيط به القشر، (**ويكون الأوّل كالظاهر، والآخر كالباطن**) وكل من التعبيرين صحيحان (**وذلك كما يتمثل للإنسان في عينه**) ويتراءى (**شخص**) أي شبح (**إما في الظلمة**) الحاجبة من الإنكشاف، (**أو على البعد**) منه في المسافة (**فيحصل له**) من ذلك التمثيل (**نوع علم فإذا رآه بالقرب**) منه بان قرب الرائي منه أو المرئي، (**أو بعد زوال الظلام**) المانع له من انكشافه (**أدرك تفرقة بينهما**) أي بين العلمين، (**ولا يكون الآخر ضد الأوّل**) لعدم منافاة أحدهما الآخر في أوصافه الخاصة، (**بل هو استكمال له**) أي طلب كمال له، (**فكذلك في العلم والإيمان والتصديق**) يكون أوّلاً شيئاً قليلاً ثم يكمل (**إذ قد يصدق الإنسان بوجود العشق**) وهو الافراط في المحبة (**والمرض**) وهو خروج البدن عن الاعتدال الخاص، (**والموت**) وهو صفة وجودية خلقت ضد الحياة (**قبل وقوعه**). أي كل منها، (**ولكن تحققه به عند الوقوع أكمل من تحققه قبل الوقوع**) وهي مرتبة حق اليقين، (**بل للإنسان في الشهوة**) وهي نزوع النفس لما تريده (**والعشق**) بل (**و**) في (**سائر الأحوال ثلاثة أحوال**). وفي بعض النسخ: بل الإنسان في الشهوة والعشق وسائر الأحوال ثلاثة أحوال (**متفاوتة و**) ثلاثة (**إدراكات متباينة. الأوّل: تصديقه بوجوده قبل وقوعه، والآخر عند وقوعه، والآخر بعد تصرمه**) وانقضائه وهذا ظاهر، (**فإن تحققك بالجوع**) مثلاً

يخالف التحقق به قبل الزوال، وكذلك من علوم الدين ما يصير ذوقاً فيكمل فيكون ذلك كالباطن بالإضافة إلى ما قبل ذلك، ففرق بين علم المريض بالصحة وبين علم الصحيح بها، ففي هذه الأقسام الأربعة تتفاوت الخلق وليس في شيء منها باطن يناقض الظاهر، بل يتممه ويكمله كما يتمم اللب القشر والسلام.

القسم الخامس: أن يعبر بلسان المقال عن لسان الحال فالقاصر الفهم يقف على الظاهر ويعتقده نطقاً، والبصير بالحقائق يدرك السر فيه، وهذا كقول القائل: قال الجدار للوتد: لم تشقني؟ قال: سل من يدقني فلم يتركني وراء الحجر الذي ورائي؟

(**بعد زواله**) بالأكل (**يخالف التحقق به قبل الزوال**) فالإدراك الذي يحصل في الأوّل غير الذي يحصل في الثاني، (**وكذلك في علوم الدين**) منها (**ما يصير ذوقاً**) محققاً (**فيكمل**) بعد أن كان ناقصاً (**فيكون ذلك كالباطن بالإضافة إلى ما قبل ذلك**) وهو الحاصل عن غير تحقيق وذوق، (**ففرق بين علم المريض بالصحة**) في البدن وهي حالة طبيعية تجري أفعاله معها على المجرى الطبيعي (**وبين علم الصحيح بها، ففي هذه الأقسام الأربعة**) المذكورة (**تتفاوت الخلق وليس في شيء منه**) أي من مجموع تلك الأقسام (**باطن يناقض الظاهر**) ولا ظاهر يناقض الباطن، (**بل يتممه**) ويكمله (**كما يتمم اللب القشر والسلام**) على أهل التسليم.

(**القسم الخامس: أن يعبر بلسان المقال عن لسان الحال**) ، فلسان المقال هي الجارحة وله نغمة مخصوصة يميزها السمع كما أن له صورة مخصوصة يميزها البصر، ولسان الحال ما أنبأ عن حال قام به ولو لم يكن نطقاً، (**فالقاصر الفهم**) الذي فهمه مقصور على ما تلقفه وجامد عليه (**يقف على الظاهر**) ولا يتجاوزه (**ويعتقده نطقاً بالحقيقة**)، والنطق في العرف العام الأصوات المقطعة التي يظهرها اللسان وتعيها الآذان، ولا يقال إلا للإنسان ولا يقال لغيره إلا على سبيل التبع.

وقال المصنف في كتاب المعارف الإلهية: النطق معنى زائد على الكلام والقول، وذلك لأن الجنين يوصف بالنطق لأنه ناطق بالقوّة ولو لم يكن ناطقاً لم يعد من الناس، ولا يقال له قائل لأن قوله بالفعل، ثم قال: والنطق أشرف الأحوال وأجل الأوصاف وهو أصل الكلام، والقول وماهيته تصوّر النفس صور المعلومات وقدرة النفس على الاستماع على لغيرها بما ينتج في العقل بأي لغة كانت وبأي عبارة اتفقت، (**والبصير بالحقائق**) أي المتبصر بمعرفة حقائق الأشياء كما هي (**يدرك السر**) الذي هو مخفى (**فيه وهذا كقول**) بعضهم:

امتلأ الحوض وقال قطني ... مهلاً رويداً قد ملأت بطني

وكقول (**القائل: قال الجدار للوتد**) ككتف والمشهور على الألسنة للمسمار: (**لم تشقني**) من

فهذا تعبير عن لسان الحال بلسان المقال، ومن هذا قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوى إلى السماءِ وهي دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وللأرض ائتيا طَوْعاً أو كَرْهاً قالَتَا أتينا طائِعين﴾ [فصلت: ١١]. فالبليد يفتقر في فهمه إلى أن يقدر لهما حياة وعقلاً وفهماً للخطاب وخطاباً هو صوت وحرف تسمعه السماء والأرض فتجيبان بحرف وصوت وتقولان: ﴿أتينا طائعين﴾ والبصير يعلم أن ذلك لسان الحال وأنه أنباء عن كونهما مسخرتين بالضرورة ومضطرتين إلى التسخير، ومن هذا قوله تعالى: ﴿وإن من شيء إلا يسبحُ بحمده﴾ [الإسراء: ٤٤]. فالبليد يفتقر فيه إلى أن يقدر للجمادات حياة وعقلاً ونطقاً بصوت وحرف حتى يقول: « سبحان الله » ليتحقق تسبيحه. والبصير يعلم أنه ما أريد به نطق اللسان بل كونه مسبحاً بوجوده ومقدساً بذاته وشاهداً بوحدانية الله سبحانه، كما يقال:

وفي كل شيء له آية تدل على أنه الواحدُ

وكما يقال هذه الصنعة المحكمة تشهد لصانعها بحسن التدبير وكمال العلم لا بمعنى

شقه إذا أوقعه في المشقة؟ (**قال: سل من يدقني فلم يتركني وراء**) فعل أمر من رآى يرائي أي انظر (**الحجر الذي ورائي، فهذا**) وأمثاله (**تعبير عن لسان الحال بلسان المقال، ومن هذا قوله تعالى: ﴿فقال لها وللأرض ائتيا طوعاًأوكرها قالتا أتينا طائعين﴾**) [فصلت: ١١] الإتيان هو المجيء مطلقاً. وقيل: بسهولة. والطوع الانقياد ويضاده الكره، وطائعين أي منقادين أي لم يمتنعا عليه مما يريدهما به، (**فالبليد**) الذهن (**يفتقر في فهمه**) لهذه الآية (**إلى أن يقدر لها حياة مخلوقة**) وفي بعض النسخ بزيادة الأرض والسماء بدون لهما (**وعقلاً وفهماً للخطاب ويقدر خطاباً من صوت وحرف**) بحيث (**تسمعه الأرض والسماء فتجيب بحرف وصوت وتقول: «أتينا طائعين»، والبصير**) العارف (**يعلم أن ذلك لسان الحال، وأنه انباء**) أي اخبار (**عن كونها مسخرة بالضرورة ومضطرة إلى التسخير**)، والانقياد والتسخير سياقة الشيء إلى الغرض المختص به. (**ومن هذا**) أيضاً (**قوله تعالى: ﴿وإن من شي إلا يسبح بحمده﴾**) [الإسراء: ٤٤] ﴿ولكن لا تفقهون تسبيحهم﴾ [الإسراء: ٤٤] (**فالبليد يفتقر فيه إلى ان يقدر للجمادات حياة وعقلاً ونطقاً بصوت وحرف حتى يقولوا: سبحان الله**) وبحمده (**ليتحقق تسبيحه، والبصير يعلم أنه ما أريد به نطق اللسان**) بحرف وصوت، (**بل**) أريد به (**كونه مسبحاً بوجوده ومقدساً بذاته وشاهداً بوحدانية الله تعالى كما يقال**) وهو قول أبي العتاهية وأوّله:

واعجباً كيف يعصى الإله أم كيف يجحده الجاحدُ

(**وفي كل شيء له آية**) أي علامة دالة (**تدل على أنه واحد**) لا شريك له.

(**وكما يقال هذه الصنعة المحكمة**) المتقنة (**تشهد لصاحبها بحسن التدبير**) وإصابة

أنها تقول أشهد بالقول ولكن بالذات والحال. وكذلك ما من شيء إلا وهو محتاج في نفسه إلى موجد يوجده ويبقيه ويديم أوصافه ويردده في أطواره، فهو بحاجته يشهد لخالقه بالتقديس يدرك شهادته ذوو البصائر دون الجامدين على الظواهر، ولذلك قال تعالى: ﴿ولَكِنْ لاَ تَفْقَهُونَ تسبيحهم﴾ [الاسراء: ٤٤]. وأما القاصرون فلا يفقهون أصلاً، وأما المقربون والعلماء الراسخون فلا يفقهون كنهه وكماله إذ لكل شيء شهادات شتى على تقديس الله سبحانه وتسبيحه، ويدرك كل واحد بقدر عقله وبصيرته، وتعداد تلك الشهادات لا يليق بعلم المعاملة. فهذا الفن أيضاً مما يتفاوت أرباب الظواهر وأرباب البصائر في علمه وتظهر به مفارقة الباطن للظاهر. وفي هذا المقام لأرباب المقامات إسراف واقتصاد فمن مسرف في رفع الظواهر انتهى إلى تغيير جميع الظواهر والبراهين أو أكثرها حتى حملوا قوله تعالى: ﴿وتُكَلِّمُنَا أيْديهم وتَشْهد أرجلهم﴾ [يس: ٦٥]

الفعل (**وكمال العلم**) وجودة المعرفة (**لا بمعنى أنها تقول: أشهد بالقول**) باللسان الظاهر، (**ولكن بالذات و**) لسان (**الحال، وكذلك ما من شيء**) من الأشياء (**إلا وهو محتاج في نفسه إلى موجد يوجده**) أي يخرجه من العدم إلى الوجود (**ويتقنه**) أي يحكمه (**ويديم أوصافه ويردده في أطواره**) المختلفة، (**فهي بحالها تشهد لخالقها بالتقديس**) والتنزيه والضمير راجع إلى الأشياء، وفي بعض النسخ فهو بحاجته يشهد لخالقه (**يدرك شهادتها ذوو البصائر**) الكاملة (**دون الجامدين على الظواهر**) فلاحظ لهم في ادراك تلك الشهادة، ولذلك قال تعالى: ﴿**ولكن لا تفقهون تسبيحهم**﴾ [الاسراء: ٤٤]، يعني ليس في وسعكم أن تعرفوا حقيقة ذلك، وأصل الفقه فهم الأشياء الخفية. وقيل: هو التوصل إلى علم غائب بعلم شاهد فهو أخص من مطلق الفهم. (**أما القاصرون**) عن نيل الكمال (**فلا يفقهون**) ذلك (**أصلاً، وأما المقربون**) إلى الله تعالى وهم فوق أهل اليمين (**والعلماء الراسخون**) في علومهم (**فلا يفقهون كنهه وكماله**)، وكنه الشيء حقيقته ونهايته (**إذ لكل شيء شهادات شتى**) أي على أنواع كثيرة (**على تقديس الله سبحانه وتسبيحه**) وتنزيهه، (**ويدرك كل واحد**) من أهل هذه المراتب (**بقدر رزقه**) ونصيبه الذي أعطيه (**وبصيرته**) التي خص بها دون غيره (**وتعداد تلك الشهادات**) أي كل شهادة شهادة تفصيلاً (**لا تليق بعلم المعاملة**) بل هو من علم المكاشفة. (**فهذا الفن أيضاً مما يتفاوت أرباب الظواهر وأرباب البصائر في علمه وتظهر به مفارقة الباطن للظاهر**) بخلاف الأقسام الأربعة المتقدمة (**وفي هذا المقام لأرباب المقامات إسراف**) أي مجاوزة الحدود (**واقتصاد**) أي الوقوف على مقام بين مقامين (**فمن مسرف**) مفرط (**في دفع**) وفي نسخة: رفع (**الظواهر انتهى**) حالة (**إلى تغيير جميع الظواهر أو أكثرها**) المتعلقة بالآخرة (**حتى حملوا قوله تعالى: ﴿وتكلمنا أيديهم وتشهد أرجلهم﴾**) [يس: ٦٥] أي بما كسبت (**وقوله تعالى: ﴿وقالوا لجلودهم لم شهدتم**

وقوله تعالى: ﴿وقَالُوا لجلودِهِم لِمَ شَهِدْتُم عَلَيْنا قَالُوا أنْطَقَنَا اللهُ الَّذِي أنْطَقَ كُلَّ شيءٍ﴾ [فصلت: ٢١]، وكَذَلِكَ المخاطبات التي تجري من منكر ونكير، وفي الميزان والصراط والحساب ومناظرات أهل النار وأهل الجنة في قولهم: ﴿أفيضُوا علَيْنا من الماء أو ممَّا رَزَقَكُم الله﴾ [الأعراف: ٥٠] زعموا أن ذلك كله بلسان الحال. وغلا آخرون في حسم الباب. منهم أحمد بن حنبل رضي الله عنه حتى منع تأويل قوله: ﴿كن فيكون﴾ [النحل: جزء من الآية ٤٠] وزعموا أن ذلك خطاب بحرف وصوت يوجد من الله تعالى في كل لحظة بعدد كون كل مكوّن حتى سمعت بعض أصحابه يقول: إنه حسم باب التأويل إلا ثلاثة ألفاظ قوله ﷺ: «الحجر الأسود يمين الله في

علينا قالوا أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء﴾) [فصلت: ٢١] أي جعله ناطقاً (**وكذلك المخاطبات التي تجري من منكر ونكير**) حين حلول الإنسان في القبر، وتلك المخاطبة أول فتانات القبور، (**و**) كذلك (**في الميزان**) ذي الكفتين ووزن الأعمال (**وفي الحساب**) وتطاير الصحف في اليمين أو الشمال، (**ومناظرات أهل النار وأهل الجنة وقولهم: ﴿أفيضوا علينا من الماء أو مما رزقكم الله﴾**) [الأعراف: ٥٠] وأمثال ذلك. (**زعموا أن ذلك كله لسان الحال**) لا المقال حقيقة، (**وغلا الآخرون**) منهم (**في حسم الباب**) أي سد باب التأويل مطلقاً وهم من السلف. (**منهم**) الإمام (**أحمد بن**) محمد بن (**حنبل**) رحمه الله تعالى (**حتى منع تأويل قوله تعالى: ﴿كن فيكون﴾**) وهذا يعني سد باب التأويل على الإطلاق هو المفهوم من ظاهر مذهبه كما نقله الثقات عنه، (**وزعموا**) أي اتباعه ومقلدوه (**أن ذلك خطاب**) من الله تعالى (**بحرف وصوت يوجد من الله تعالى في كل لحظة بعدد كون كل مكوّن**). وقد ذكر أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي الحنبلي في كتابه: (**تحرير الأصول وتهذيب المنقول**) أن الكلام عند الإمام أحمد وجميع أصحابه ليس مشتركاً بين العبارة ومدلولها، بل هو الحروف المسموعة فهو حقيقة فيها مجاز في مدلولها، ونقل عن بعض العلماء أن مذهب أحمد أنه تعالى لم يزل متكلماً إذا شاء ومتى شاء وكيف شاء وهو يتكلم به بصوت يسمع، وسيأتي البحث فيه في موضعه ونشبع الكلام هناك، (**حتى سمعت بعض أصحابه**) أي الإمام أحمد (**يقول: إنه حسم باب التأويل إلا لثلاثة ألفاظ**) وردت.

أحدها: (**قوله ﷺ: «الحجر الأسود يمين الله في أرضه»**) قال العراقي: أخرجه الحاكم وصححه من حديث عبدالله بن عمرو بلفظ: الحجر يمين الله في الأرض» اهـ.

قلت: وأخرج الخطيب وابن عساكر عن جابر رفعه: «الحجر يمين الله في الأرض يصافح بها عباده». قال ابن الجوزي في سنده إسحاق بن بشير كذبه ابن شيبة وغيره، وقال الدارقطني: هو في عداد من يضع. وأخرج الديلمي عن أنس رفعه «الحجر يمين الله فمن مسحه فقد بايع الله» وفي سنده علي بن عمر السكري ضعفه البرقاني، وأيضاً العلاء بن سلمة الروّاس. قال الذهبي:

أرضه». وقوله ﷺ: «قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن». وقوله ﷺ: «إني لأجد نفس الرحمن من جانب اليمن». ومال إلى حسم الباب أرباب الظواهر والظن بأحمد بن حنبل رضي الله عنه أنه علم أن الاستواء ليس هو الاستقرار، والنزول ليس هو الانتقال، ولكنه منع من التأويل حسماً للباب ورعاية لصلاح الخلق، فإنه إذا فتح الباب اتسع الخرق وخرج الأمر عن الضبط وجاوز حد الاقتصاد إذ حد ما جاوز الاقتصاد لا ينضبط، فلا بأس بهذا الزجر ويشهد له سيرة السلف، فإنهم كانوا

متهم بالوضع، ثم أن معنى قوله: يمين الله أي هو بمنزلة يمينه ولما كان كل ملك إذا قدم عليه الوافد قبل يمينه، والحاج أوّل ما يقدم يسن له تقبيله، فلذا نزل منزل يمين الكعبة.

والثاني: (قوله ﷺ: «قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن») أخرجه مسلم من حديث عبدالله بن عمرو وقد تقدم.

والثالث: (قوله ﷺ: «إني لأجد نفس الرحمن من جانب اليمن») أخرج أحمد من حديث أبي هريرة في حديث قال فيه: «وأجد نفس ربكم من قبل اليمن» ورجاله ثقات. قاله العراقي (ومال إلى حسم الباب أرباب الظواهر والظن) الحسن (بأحمد بن حنبل) رحمه الله تعالى حسبما يقتضي جلالة قدره ورفعته في معرفة العلوم (أنه علم أن الاستواء ليس هو الاستقرار على شيء، والنزول ليس هو الانتقال) من مكان إلى مكان، (ولكنه منع من التأويل حسماً للباب ورعاية لصلاح الخلق) كما يشهد لذلك حاله مع الكرابيسي وقوله فيه، وكذلك هجره الحرث المحاسبي على ما سبق الايماء إلى شيء من ذلك في كتاب العلم، (فإنه إذا فتح الباب اتسع الخرق) على الراقع (وخرج عن حد الضبط وجاوز) مرتبة الاقتصاد إذ حد الاقتصاد لا ينضبط بقاعدة، (فلا بأس بهذا الزجر) والمنع وسد الباب، (وتشهد له سيرة السلف) الصالحين (فإنهم كانوا يقولون أمروها) أي الألفاظ الواردة في الكتاب والسنّة (كما جاءت).

روى الحسن بن إسماعيل الضراب في مناقب مالك من طريق الوليد بن مسلم قال: سألت مالكاً والأوزاعي وسفيان، وليثاً عن هذه الأحاديث التي فيها ذكر الرؤية والصورة والنزول فقالوا: أوردوها كما جاءت. وقال عبدالله بن أحمد في كتاب السنّة له في باب ما جحدته الجهمية من كلام الله مع موسى بن عمران عليه السلام: سألت أبي عن قوم يقولون لما كلم الله موسى لم يتكلم بصوت. قال أبي: بلى تكلم بصوت هذه الأحاديث نرويها كما جاءت اهـ.

وهذه المسألة يأتي ذكرها والاختلاف فيها. وقال ابن اللبان: قد كان السلف الصالح نهوا الناس عن اتباع أرباب البدع وعن الاصغاء إلى آرائهم وحسموا مادة الجدال في التعرض بالآي المتشابهة سداً للذريعة واستغناء عنه بالمحكم، وأمروا بالايمان وبإمراره كما جاء من غير تعطيل ولا

يقولون: أمروها كما جاءت، حتى قال مالك رحمه الله، لما سئل عن الاستواء: الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة.

تشبيه، (حتى قال مالك) بن أنس إمام المدينة رحمه الله تعالى (لما سئل عن) معنى (الاستواء) في قوله تعالى: ﴿ثم استوى على العرش﴾ [الأعراف: ٥٤]، وفي قوله تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [طه: ٥]، وقد جاء ذكره في ست آيات فقال مالك: (الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة). وهذا القول من مالك جاء بألفاظ مختلفة وأسانيد متنوعة، وقد أورده المصنف هكذا في آخر إلجام العوام، وأورده ابن اللبان في كتابه بلفظ أنه سئل كيف استوى؟ فقال: كيف غير معقول، والاستواء غير مجهول والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة. وقال اللالكائي في كتاب السنة: أخبرنا علي بن الربيع المقري مذاكرة، حدثنا عبدالله بن أبي داود، حدثنا سلمة بن شبيب، حدثنا مهدي بن جعفر بن عبدالله قال: جاء رجل إلى مالك بن أنس فقال له: يا أبا عبدالله الرحمن على العرش استوى كيف استوى؟ قال: فما رأيت مالكاً وجد من شيء كموجدته من مقالته وعلاه الرحضاء يعني العرق وأطرق القوم وجعلوا ينتظرون ما يأتي منه، فقال: فسري عنه فقال: الكيف غير معقول، والاستواء منه غير مجهول، والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة، فإني أخاف أن تكون ضالاً وأمر به فأخرج. وأخرجه كذلك أبو الشيخ، وأبو نعيم، وأبو عثمان الصابوني ونصر المقدسي كلهم من رواية جعفر بن عبدالله. رواه الصابوني من وجه آخر من رواية جعفر بن ميمون، عن مالك، ورواه عثمان بن سعيد بن السكن من رواية جعفر بن عبدالله عن رجل قد سماه عن مالك. ورواه ابن ماجة عن علي بن سعيد، عن بشار الخفاف أو غيره عن مالك.

وقال البيهقي: أخبرنا أبو عبدالله الحافظ، أخبرني أحمد بن محمد بن إسماعيل بن مهران، حدثنا أبي، حدثنا أبو الربيع بن أخي رشدين بن سعد قال: سمعت عبدالله بن وهب قال: كنا عند مالك بن أنس فدخل رجل فقال يا أبا عبدالله، الرحمن على العرش استوى كيف استواؤه؟ قال: فاطرق مالك وأخذته الرحضاء ثم رفع رأسه فقال: الرحمن على العرش استوى كما وصف نفسه، ولا يقال له كيف وكيف عنه مرفوع، وأنت رجل سوء صاحب بدعة أخرجوه. قال: فأخرج الرجل. وقد يروى هذا القول أيضاً عن ابن عيينة.

قال اللالكائي: أخبرنا عبدالله بن أحمد النهاوندي، أخبرنا أبو بكر أحمد بن محمود النهاوندي سنة ست عشرة وثلاثمائة، حدثنا أحمد بن محمد بن صدقة، حدثنا أحمد بن محمد بن يحيى بن سعيد القطان، عن يحيى بن آدم، عن ابن عيينة قال: سئل عن قوله: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾. قال: الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، ومن الله الرسالة وعلى الرسول البلاغ وعلينا التصديق. وقد يروى أيضاً لربيعة بن أبي عبد الرحمن شيخ مالك. أخرج اللالكائي بسنده المتقدم إلى يحيى بن آدم عن ابن عيينة قال: سئل ربيعة عن الاستواء فساقه بعينه، ورواه أبو الشيخ من رواية عبدالله بن صالح بن مسلم قال: سئل ربيعة بمعناه أي فيحتمل أن ابن عيينة أجاب السائل بما

....

أجاب به ربيعة، كما أن مالكاً كذلك أجاب بما أجاب به ربيعة، وإن اختلفت ألفاظهم، وأوّل من وفق لهذا الجواب السيدة أم سلمة رضي الله عنها، والكل تابعون على منهجها.

أخبرنا عمر بن أحمد بن عقيل إجازة، أخبرنا عبدالله بن سالم، أخبرنا محمد بن العلاء الحافظ. أخبرنا علي بن يحيى، أخبرنا يوسف بن عبدالله، أخبرنا محمد بن عبد الرحمن الحافظ، أخبرنا أبو الفضل بن أبي الحسن الحافظ، أخبرنا عبد الرحيم بن الحسين.الحافظ، أخبرنا أبو عبدالله محمد بن أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، أخبرنا ابن عبد الدائم، أخبرنا ابراهيم بن البرقي، أخبرنا مالك بن أحمد، أنا أبو الفتح بن أبي الفواريس الحافظ، ثنا إسحاق بن محمد، ثنا عبدالله بن إسحاق المدائني، ثنا أبو يحيى الوراق، ثنا محمد بن الأشرس الأنصاري، ثنا أبو المغيرة عمير بن عبد الحميد الحنفي، عن قرط بن خالد، عن الحسن، عن أمه، عن أم سلمة رضي الله عنها في قوله عز وجل: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾، قالت: الكيف غير معقول، والاستواء غير مجهول، والاقرار به إيمان والجحود به كفر.

وأرويه أعلى من هذا بالسند المتقدم إلى محمد بن عبد الرحمن الحافظ قال: أخبرني محمد بن مقبل الصيرفي بحلب، أخبرنا الصلاح بن عمر المقدسي، أخبرنا أبو الحسن السعدي، أخبرنا عمر بن محمد بن طبرزد، أخبرنا هبة الله بن الحصين، أخبرنا أبو طالب بن غيلان، أخبرنا ابراهيم بن محمد المزكي، أخبرنا أبو العباس أحمد بن محمد بن الأزهر، ثنا محمد بن الأشرس أبو كنانة بصري، ثنا أبو المغيرة الحنفي وهو عمير بن عبد المجيد، ثنا قرة بن خالد.

قلت: وهذا هو الصواب يعني عبد المجيد وقرة، وفي سياق السند الأوّل عبد الحميد وقرط كذا وجد بخط قديم وهو ليس بصحيح وفيه: «والإيمان به واجب» بدل قولها: «والاقرار به ايمان» والباقي سواء. وأبو يحيى الوراق في السند الأوّل هو الهندي، واسمه محمد بن عمر بن كيسة.

وقد أخرج هذا الحديث من طريقة اللالكائي من رواية عبد الصمد بن علي عنه قال: سمعه منه بالكوفة في جبانة سالم عن أبي كنانة محمد بن أشرس الأنصاري فساقه، ورواه أبو بكر الخلال، عن محمد بن أحمد البصري، عن أبي يحيى الوراق هو ابن كيسة به. ورواه أبو عثمان الصابوني من رواية محمد بن عبيد الحافظ، عن أبي يحيى بن كيسة به. وقال فيه: عن محمد بن الأشرس الوراق أبي كنانة. ورواه أبو نعيم الأصبهاني في كتاب الحجة عن ابراهيم بن عبدالله بن إسحاق المعدل سمعه منه بنيسابور، عن أبي العباس أحمد بن محمد الأزهري الحافظ، عن محمد بن الأشرس أبي كنانة البصري به. وقد تفرد بهذا الحديث أبو كنانة واختلف عليه فيه، فرواه أبو عبدالله بن منده الحافظ، عن أحمد بن مهران الفارسي، ثنا الحسين بن حميد، ثنا محمد بن أشرس أبو كنانة، ثنا النضر بن إسماعيل، ثنا قرة بن خالد فذكره. ورواه أيضاً في التوحيد عن محمد بن إسحاق البصري، عن الحسن بن الربيع الكوفي، عن محمد بن أشرس أبي كنانة الكوفي، عن أبي

وذهبت طائفة إلى الاقتصاد وفتحوا باب التأويل في كل ما يتعلق بصفات الله سبحانه وتركوا ما يتعلق بالآخرة على ظواهرها ومنعوا التأويل فيه وهم الأشعرية. وزاد المعتزلة عليهم حتى أوّلوا من صفاته تعالى الرؤيا، وأولوا كونه سميعاً بصيراً، وأوّلوا المعراج وزعموا أنه لم يكن بالجسد، وأولوا عذاب القبر والميزان والصراط، وجملة من أحكام الآخرة. ولكن أقروا بحشر الأجساد وبالجنة واشتمالها على المأكولات والمشمومات والمنكوحات والملاذ المحسوسة وبالنار واشتمالها على جسم محسوس محرق

المغيرة النضر بن إسماعيل الحنفي الكوفي عن قرة بن خالد البصري، وقد ذكر هذا الاختلاف أبو إسماعيل الأنصاري في إسم أبي المغيرة ثم قال: إن الأشبه عنده أنه غير النضر بن إسماعيل لأن النضر كوفي والحديث بصري السند والله أعلم.

وقال ابن اللبان في تفسير قول مالك: قوله كيف غير معقول أي كيف من صفات الحوادث، وكل ما كان من صفات الحوادث فاثباته في صفات الله تعالى ينافي ما يقتضيه العقل فيجزم بنفيه عن الله تعالى. قوله والاستواء غير مجهول أي: أنه معلوم المعنى عند أهل اللغة، والايمان به على الوجه اللائق به تعالى واجب لأنه من الايمان بالله وبكتبه، والسؤال عنه بدعة أي حادث لأن الصحابة كانوا عالمين بمعناه اللائق بحسب اللغة، فلم يحتاجوا للسؤال عنه، فلما جاء من لم يحط بأوضاع لغتهم ولا له نور كنورهم يهديه لصفات ربه شرع يسأل عن ذلك، فكان سؤاله سبباً لاشتباهه على الناس وزيغهم عن المراد اهـ.

(وذهبت طائفة إلى الاقتصاد ففتحوا باب التأويل في كل ما يتعلق بصفات الله تعالى وتركوا ما يتعلق بالآخرة على ظواهرها) كما جاءت **(ومنعوا)** فيه **(التأويل وهم الأشعرية)** أي: فرقة الأشاعرة عامة. وقد سبق في ترجمة الأشعري أن هذا قول لأبي الحسن الأشعري، وأن له قولاً ثانياً وهو أن تمر أخبار الصفات كما جاءت، وإليه مال في الإبانة، وتبعه الباقلاني، وإمام الحرمين والمصنف. **(وزاد المعتزلة عليهم)** بجميع أصنافهم **(حتى أوّلوا من صفاته تعالى تعلق الرؤية، وأوّلوا قوله سميعاً بصيراً)** فقال أصحاب أبي هاشم الجبائي: معنى قولنا للحي أنه سميع بصير يفيد أنه حي يصح أن يسمع المسموع إذا وجد، ويصح أن يرى المرئي إذا وجد، ومتى وجد المسموع أو المرئي ولم تكن بالحي آفة مانعة من إدراكهما وجب أن يكون سامعاً للمسموع، ورائياً للمرئي من غير حصول معنى هو سمع أو بصر فيه. وسيأتي البحث في ذلك، **(وأولوا المعراج، وزعموا أنه لم يكن بالجسد)** بل بالروح، **(وأوّلوا عذاب القبر والميزان والصراط وجملة من أحكام الآخرة)** أي المتعلقة بها، **(ولكن أقروا بحشر الأجساد)** من القبور **(و)** كذلك أقروا **(بالجنة)** وأنها موجودة **(واشتمالها على)** أنواع **(المأكولات والمشمومات والمنكوحات والملاذ المحسوسة، و)** كذلك أقروا **(بالنار)** إلا أنهم قالوا: ليست موجودة الآن وإنما توجد يوم الجزاء **(واشتمالها على جسم محسوس يحرق)**

يحرق الجلود ويذيب الشحوم. ومن ترقيهم إلى هذا الحد زاد الفلاسفة فأولوا كل ما ورد في الآخرة وردوه إلى آلام عقلية وروحانية ولذات عقلية وأنكروا حشر الأجساد وقالوا ببقاء النفوس، وأنها تكون إما معذبة وإما منعمة بعذاب ونعيم لا يدرك بالحس، وهؤلاء هم المسرفون. وحد الاقتصاد بين هذا الانحلال كله وبين جمود الحنابلة دقيق غامض لا يطلع عليه إلا الموفقون الذين يدركون الأمور بنور إلهي لا بالسماع، ثم إذا انكشفت لهم أسرار الأمور على ما هي عليه نظروا إلى السمع والألفاظ الواردة فما وافق ما شاهدوه بنور اليقين قرروه وما خالف أوّلوه، فأما من يأخذ معرفة هذه الأمور من السمع المجرد فلا يستقر له فيها قدم. ولا يتعين له موقف. والأليق بالمقتصر على السمع المجرد مقام أحمد بن حنبل رحمه الله، والآن فكشف الغطاء عن

أجساد الكفار والعصاة (**ويمزق الجلود ويذيب الشحوم**)، ولا قائل بخلق الجنة دون النار فثبوتها ثبوتها. وقد أجمع العلماء على أن التأويل في أكثر أمور الآخرة من غير ضرورة إلحاد في الدين، (**ومن ترقيهم إلى هذا الحد زاد الفلاسفة**) وهم حكماء اليونان وإليهم نسبت الفلسفة، (**فأوّلوا كل ما ورد في**) أمور (**الآخرة وردوها إلى آلام عقلية وروحانية**) غير محسوسة (**ولذات عقلية، وأنكروا حشر الأجساد**) مطلقاً واستبعدوه (**وقالوا ببقاء النفوس**) المجردة (**وأنها تكون إما معذبة وإما منعمة بعذاب ونعيم لا يدرك بالحس**)، وإنما بتعقل. (**وهؤلاء هم المسرفون**) المفرطون، (**وحد الاقتصاد بين هذا الانحلال**) عن ربقة الشريعة (**وبين جمود الحنابلة**) ووقوفهم على السمع المجرد (**دقيق غامض**) المدرك خفي (**لا يطلع عليه إلا الموفقون**) من الأزل (**الذين يدركون الأمور بنور إلهي**) قذف في بصائرهم (**لا بالسماع**) المجرد من العقل، (**ثم إذا انكشفت لهم أسرار الأمور**) بواسطة ذلك النور واتضحت الأشياء على ما هي عليها (**نظروا إلى السمع**) المتلقي من الثقات (**والألفاظ الواردة**) في تلك الأخبار الصحيحة، (**فما وافق ما شاهدوه بنور اليقين أقروه**) وأثبتوه، (**وما خالف**) ذلك (**أوّلوه**) بما يقتضيه أسلوب اللغة العربية، (**فأما من يأخذ معرفة هذه الأمور من السمع المجرد**) عن العقل (**فلا يستقر له قدم**) فيه (**ولا يتعين له موقف**) يطمئن إليه، (**والأليق بالمقتصر على السمع المجرد مقام**) سيدنا (**أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى**) وهو طريقة السلف.

وقد ذكر المصنف في إلجام العوام أنها تتضمن سبعة أمور: التقديس، ثم التصديق، ثم الاعتراف بالعجز، ثم السكوت، ثم الكف، ثم الامساك، ثم التسليم لأهل المعرفة، ثم بين ذلك بقوله: التقديس: فهو تنزيه الرب تعالى عن الجسمية وتوابعها. وأما التصديق؛ فهو الايمان بما قاله ﷺ وأن ما ذكره حق على الوجه الذي قاله وأراده. وأما الاعتراف بالعجز فهو أن يقر بأن معرفة مراده ليس على قدر طاقته. وأن ذلك ليس من شأنه وحرفته. وأما السكوت فإن لا يسأل

عن معناه ولا يخوض فيه ويعلم أن سؤاله عنه بدعة. وأما الإمساك؛ فهو أن لا يتصرف في تلك الألفاظ بالتبديل بلغة اخرى والزيادة فيه والنقصان منه والجمع والتفريق، بل لا ينطق إلا بذلك اللفظ وعلى ذلك الوجه من الايراد والإعراب والتصريف والصيغة. وأما الكف؛ فإن يكف باطنه من البحث والتفكر والتصرف فيه. وأما التسليم لأهله، فإن يعتقد أن ذلك إن خفي عليه لعجزه فقد لا يخفى على الرسل عليهم السلام أو على الصديقين والأولياء. فهذه سبعة وظائف لا ينبغي أن يظن بالسلف الخلاف في شيء منها. ثم قال بعد كلام طويل، ولهذا أقول: يحرم على الوعاظ على رؤوس المنابر الجواب عن هذه الأسئلة بالخوض في التأويل والتفصيل، بل الواجب عليهم الاقتصار على ما ذكره السلف وهو المبالغة في التقديس والتنزيه ونفي التشبيه، وأنه تعالى منزه عن الجسمية وعوارضها، وله المبالغة في هذا بما أراد حتى يقول: كل ما يخطر في بالكم وهجس في ضمائركم وتصوّر في خواطركم فالله تعالى خالقها وهو منزه عنها وعن مشابهتها، وإنه ليس المراد بالأخبار شيئاً من ذلك، وإما هو حقيقة المراد فلستم من أهل معرفته والسؤال عنه بدعة فاشتغلوا بالتقوى، وما أكرمكم الله به فافعلوه وما نهاكم عنه فاجتنبوه، وهذا قد نهيتم عنه فلا تسألوا عنه، ومهما سمعتم شيئاً من ذلك فاسكتوا وقولوا: آمنا وصدقنا وما أوتينا من العلم إلاّ قليلاً، وليس هذا مما أوتينا، وقال أيضاً في التأويل: هو بيان معناه بعد إزالة ظاهره، وهذا إما أن يقع من العامي، أو من العارف مع العامي، أو من العارف مع نفسه بينه وبين ربه. فهذه ثلاثة مواضع.

الأول: تأويل العامي على سبيل الاستقلال بنفسه وهو حرام يشبه خوض البحر لمغرق لمن لا يحسن السباحة، فلا شك في تغريقه، وبحر المعرفة أبعد غوراً وأكثر مهالك من بحر الماء، لأن هلاك هذا البحر لا حياة بعده، وهلاك بحر الدنيا لا يزيل إلا الحياة الزائلة وذلك يزيل الحياة الأبدية فشتان بين الخطرين.

الموضع الثاني: أن يكون ذلك من العالم مع العامي، وهذا أيضاً ممنوع ومثاله: أن يجر السابح الغوّاص مع نفسه عاجزاً عن السباحة مضطرب القلب والبدن وذلك حرام، فإنه عرضة لخطر الهلاك فإنه لا يقوى على حفظه في لجة البحر، ولو أمره بالوقوف بقرب الساحل لا يطيعه، ولو أمره بالسكون عند التطام الأمواج واقبال التماسيح فاتحة فاها للالتقام اضطرب قلبه وبدنه ولم يكن على حسب مراده لقصور طاقته، وفي معنى العوام الأديب النحوي، والمحدث، والمفسر، والفقيه، والمتكلم، بل كل عالم سوى المتجردين لعلم السباحة في بحر المعرفة القاصرين أعمارهم عليه، الصارفين وجوههم عن الدنيا والشهوات، المعرضين عن المال والجاه والخلق وسائر اللذات، المخلصين لله تعالى في العلوم والأعمال، القائمين بجميع حدود الشريعة وآدابها في القيام بالطاعات وترك المنكرات، المفرغين قلوبهم من غير الله، المستحقرين للدنيا بل للآخرة والفردوس الأعلى في جنب محبة الله تعالى. فهؤلاء هم أهل الغوص في بحر المعرفة، وهم مع ذلك كله على خطر عظيم يهلك من العشرة تسعة إلى أن يسعد واحد منهم بالدر المكنون والسر المخزون أولئك

....

﴿الذين سبقت لهم منا الحسنى﴾ [الأنبياء : ١٠١] ، فهم الفائزون وربك أعلم بما تكن صدورهم وما يعلنون.

الموضع الثالث: تأويل العارف مع نفسه في سر قلبه بينه وبين ربه وهو على ثلاثة أوجه . فإن الذي انقدح في سره أنه المراد من لفظ الفوق والاستواء مثلاً إما أن يكون مقطوعاً به، أو مشكوكاً فيه، أو مظنوناً ظناً غالباً ، فإن كان قطعياً فليعتقده، وإن كان مشكوكاً فليتجنبه ولا يحكمن على مراد الله ورسوله ﷺ من كلامه باحتمال معارض بمثله من غير ترجيح، بل الواجب على الشاك في المشكوك فيه التوقف، وإن كان مظنوناً فاعلم أن للظن تعلقين. أحدهما: في المعنى الذي انقدح عنده هل هو جائز في حق الله تعالى أم هو محال؟ والثاني: أن يعلم قطعاً جوازه ولكن يتردد هل هو المراد باللفظ أم لا . وبينهما تفاوت لأن كل واحد من الظنين إذا انقدح في النفس وحاك في الصدر ، فلا يدخل تحت الاختيار دفعه على النفس، فلا يمكنه أن لا يظن، فإن للظن أسباباً ضرورية ولا يمكن دفعها، و﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾ [البقرة: ٢٨٦] لكن عليه وظيفتان جديدتان. إحداهما: لا يدع نفسه تطمئن إليه جزماً من غير شعور بإمكان الغلط فيه، فلا ينبغي أن يحكم مع نفسه بموجب ظنه حكماً جازماً ، والثانية: أنه ان ذكره لم يطلق القول بأن المراد بالاستواء كذا وبالفوق كذا لأنه حكم لما لا يعلم، وقد قال: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾ [الاسراء : ٣٦] لكن يقول أنا أظن أنه كذا فيكون صدقاً في خبره عن نفسه وعن ضميره ولا يكون حكماً على صفة الله تعالى ولا على مراده وكلامه، بل حكماً على نفسه وبناء على ضميره ثم أورد في بيان التصرفات الممنوعة الجمع بين المفترقات والتفريق بين المجتمعات فقال: ولقد بعد من التوفيق من صنف كتاباً في جمع هذه الأخبار خاصة، ورسم في كل عضو باباً فقال: باب في اثبات الرأس، وباب في اثبات اليد، وباب في اثبات العين وغير ذلك. فإن هذه كلمات متفرقة متباعدة اعتماداً على قرائن مختلفة في فهم السامعين معاني صحيحة، فإذا ذكرت مجموعة على مثال خلق الإنسان صار جميع تلك المتفرقات في السمع دفعة واحدة قرينة عظيمة في تأكيد الظواهر وايهام التشبيه، وصار الإشكال في أن رسول الله ﷺ لم ينطق بما يوهم خلاف الحق أعظم في النفس وأوقع، بل الكلمة الواحدة المفردة يتطرق إليها الاحتمال، فإذا اتصل بها ثانية وثالثة ورابعة من جنسها وصار متوالياً ضعف بالإضافة إلى الجملة، ولذلك يحصل بقول مخبرين وثلاثة ما لا يحصل بقول الواحد، بل يحصل من العلم القطعي بخبر التواتر ما لا يحصل بالآحاد، ويحصل من العلم القطعي باجتماع القرائن ما لا يحصل بالآحاد. وكل ذلك نتيجة الاجماع إذ يتطرق الاحتمال والضعف إلى قول كل عدل وإلى كل واحدة من القرائن فإذا اجتمعت انقطع الاحتمال والضعف فلذلك لا يجوز جمع المتفرقات. وأما التفريق بين المجتمعات فإنه كذلك لا يجوز لأن كل حكمة سابقة على حكمه أو لاحقة له مؤثرة في تفهيم معناه ومرجحة للاحتمال الضعيف فيه، فإذا فرقت وفصلت سقطت دلالتها مثاله قوله تعالى: ﴿وهو القاهر فوق عباده﴾ [الأنعام: ١٨] ولا يسلط على أن يقول القائل وهو فوق مطلقاً لأنه إذا ذكر القاهر مع

حد الاقتصاد في هذه الأمور داخل في علم المكاشفة، والقول فيه يطول فلا نخوض فيه، والغرض بيان موافقة الباطن الظاهر وأنه غير مخالف له، فقد انكشف بهذه الأقسام الخمسة أمور كثيرة. وإذا رأينا أن نقتصر بكافة العوام على ترجمة العقيدة التي حررناها وأنهم لا يكلفون غير ذلك في الدرجة الأولى إلا إذا كان خوف تشويش لشيوع البدعة، فيرقي في الدرجة الثانية إلى عقيدة فيها لوامع من الأدلة مختصرة من غير تعمق، فلنورد في هذا الكتاب تلك اللوامع ولنقتصر فيها على ما حررناه لأهل القدس

المقهور وهي فوقية الرتبة ولفظ القاهر يدل عليه، بل لا يجوز أن يقول وهو القاهر فوق غيره، بلى ينبغي أن يقول فوق عباده، لأن ذكر العبودية في وصف من الله فوقه يؤكد احتمال فوقية السيادة، إذ يحسن أن يقول: السيد فوق عبده، والأب فوق الابن، والزوج فوق الزوجة وإن كان لا يحسن أن يقول: زيد فوق عمرو قبل أن يبين تفاوتهما من السيادة والعبودية، أو غلبة القهر ونفوذ الأمر بالسلطنة، أو بالابوة، أو بالزوجة. فهذه دقائق يغفل عنها العلماء فضلاً عن العوام، فكيف يتسلط العوام في مثل ذلك على التصريف بالجمع والتفريق والتأويل والتفسير وأنواع التغيير؟ ولأجل هذه الدقائق بالغ السلف في الجمود والاقتصار على موارد التوقيف على الوجه الذي ورد باللفظ الذي ورد، والحق ما قالوه والصواب ما رأوه، فأهم المواضع بالاحتياط ما هو تصرف في ذات الله تعالى وصفاته، وأحق المواضع بالجام اللسان وتقييده عن الجريان بما يعظم فيه الخطر. وأي خطر أعظم من الكفر والله أعلم.

(**والآن فكشف الغطاء عن حد الاقتصاد في هذه الأمور داخل في علم المكاشفة والقول فيه يطول**) إذ هو بحر لا ساحل له وقف لديه الفحول وتحيرت فيه العقول، (**فلا نخوض فيه**) إذ الخوض فيه يخرج عن بيان الغرض المهم، (**و**) ذلك (**الغرض**) المهم هو (**بيان موافقة الباطن الظاهر ومخالفته له، وقد انكشف**) سره (**بهذه الأقسام الخمسة**) المذكورة بأمثلتها. (**وإذا رأينا أن نقتصر بكافة العوام**) وقد دخل فيهم أكثر العلماء ممن لم يتصف بصفات الخواص التي ذكرت (**على ترجمة**) أي بيان (**العقيدة التي حررناها**)، وقد سبقت وهي في أوراق يسيرة (**وأنهم لا يكلفون غير ذلك**) أي مما زاد عليها، وذلك (**في الدرجة الأولى**)، ثم تم المقصود (**إلا إذا كان خوف تشويش**) أي يكون في بلد يشوّش عليه في عقيدته (**لشيوع البدعة**) الحادثة وانتشارها، فيحتاج إلى معرفة أدلة تفصيلية عقلية وسمعية، (**فيرقى في الدرجة الثانية**) بالتدريج (**إلى**) النظر في (**عقيدة**) جامعة مانعة (**فيها لوامع**) جمع لامعة (**من الأدلة**) العقلية والنقلية، وقد سمى إمام الحرمين شيخ المصنف كتابه لمع الأدلة في قواعد أهل السنّة والجماعة نظراً إلى هذا (**مختصرة**) بالنسبة إلى المطوّلات (**من غير تعمق**) فيها بإرسال الرسن في أبحاث خارجة عن أصل المقصد، (**فلنورد في هذا الكتاب تلك اللوامع**) المضيئة أنوارها الواضحة أسرارها (**ولنقتصر فيها**) أي في تلك اللوامع (**على ما**

وسميناه « الرسالةُ القدسية في قواعد العقائد » وهي مودعة في هذا الفصل الثالث من هذا الكتاب.

حررناه لأهل القدس) الشريف حين وفد عليه زائراً ومجاوراً، وذلك في أيام سياحته وتركه علائق الدنيا وخروجه من بغداد، **(وسميناه)** لأجل ذلك **(الرسالة القدسية)** إسماً دالاً على مسماه، **(وهي)** كما ترى **(مودعة في هذا الفصل الثالث من هذا الكتاب)**.

وأعلم أن للمصنف عدة رسائل مختصرة أرسلها إلى بلدان شتى متضمنة على صريح الإعتقاد والمواعظ والنصائح، فمنهارسالة أرسلها إلى الموصل مسماة بالقدسية أيضاً يخاطب فيها بعض المشايخ وهي نحو ثلاثة أوراق ذكر في آخرها ما نصه: وأما أقل ما يجب على المكلفين فهو ما يترجه قول لا إله إلا الله محمد رسول الله، ثم إذا صدق الرسول ﷺ، فينبغي أن يصدقه في صفات الله عز وجل، وفي اليوم الآخر، وكل ذلك مما يشتمل عليه القرآن من غير تأويل، أما في الآخرة فالإيمان بالجنة والنار والحساب وغيره، وأما صفات الله تعالى أنه حي قادر عالم متكلم مريد ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، وليس عليه بحث عن حقيقة هذه الصفات، وأن الكلام والعلم وغيرهما قديم أو حادث، بل لو كان لا يخطر له هذه المسألة حتى مات مات مؤمناً وليس عليه تعلم الأدلة التي حررها المتكلمون، بل مهما حصل في قلبه التصديق بالحق بمجرد الإيمان من غير دليل وبرهان، فهو مؤمن ولم يكلفه رسول الله ﷺ أكثر من ذلك، وعلى هذا الإعتقاد المجمل استمر الأعراب وعوام الخلق إلا من وقع في بلدة يقرع سمعه فيها هذه المسائل، كقدم الكلام وحدوثه، ومعنى الإستواء أو النزول وغيره، فإن لم يجد لذلك أثراً في قلبه واشتغل بعبادته فلا حرج عليه، وإن أخذ ذلك بقلبه فأقل الواجبات عليه ما اعتقده السلف، فيعتقد في القرآن القدم كما قال السلف: القرآن كلام الله غير مخلوق، ويعتقد أن الإستواء حق والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة والكيفية مجهولة، ويؤمن بجميع ما جاء به الشرع إيماناً مجملاً من غير بحث على الحقيقة والكيفية فإن لم يقنعه ذلك وغلب على قلبه الاشكال والشك فإن أمكن إزالة شكه وأشكاله بكلام قريب من الإفهام وإن لم يكن قوياً عند المتكلمين ولا مرضياً عندهم، فذلك كاف ولا حاجة به إلى تحقق الدليل، بل الأولى أن يزال شكه من غير ذكر حقيقة الدليل، فإن الدليل لا يتم إلا بذكر الشبهة والجواب عنها. ومهما ذكرت الشبهة لم يؤمن أن تتشبث بقلبه وبكل فهمه عن درك جوابها إذ الشبهة قد تكون جلية والجواب دقيقاً لا يحتمله فهمه بل عقله، فلهذا زجر السلف عن البحث والتفتيش في الكلام، وإنما زجروا عنه ضعفاء العوام، فأما المشتغلون بدرك الحقائق فلهم خوض غمرة الإشكالات، ومنع العوام من الكلام يجري مجرى منع الصبيان على شاطىء الدجلة خوف الغرق، ورخصة الأقوياء فيه يضاهي الرخصة للماهر في صفة السباحة إلا أن هنا موضع غور ومذلة قدم، وهوان كل ضعيف في عقله راض من الله بكمال عقله ويظن بنفسه أنه يقدر على درك الحقائق كلها وأنه من جلة الأقوياء، فربما يخوضون ويغرقون في بحر الجهالات من حيث لا يشعرون، فالصواب للخلق كلهم إلا الشاذ

الفصل الثالث

من كتاب قواعد العقائد في لوامع الأدلة للعقيدة التي ترجمناها بالقدس.

فنقول بسم الله الرحمن الرحيم:

الحمد لله الذي ميز عصابة السنّة بأنوار اليقين، وآثر رهط الحق بالهداية إلى دعائم

النادر التي لا تسمح الأعصار إلا بواحد منهم أو إثنين أن يسلكوا مسلك السلف في الإيمان المرسل والتصديق المجمل بكل ما أنزل الله تعالى وأخبر به رسوله ﷺ من غير بحث ولا تفتيش، والإشتغال بالتقوى ففيه شغل شاغل إذ قال رسول الله ﷺ حيث رأى أصحابه يختصمون بعد أن غضب حتى احمرت وجنتاه «أبهذا أمرتم تضربون كتاب الله بعضه ببعض انظروا إلى ما أمركم الله به فافعلوه وما نهاكم فانتهوا» فهذا ينبه على نهج الصواب والحق، وإستيفاء ذلك قد شرحناه في كتاب قواعد العقائد فليطلب منه انتهى. وبهذا تم الفصل الثاني من هذا الكتاب، والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً.

الفصل الثالث:

من كتاب قواعد العقائد في) * بيان (لوامع الأدلة للعقيدة التي ترجمناها بالقدس).

وسميناها بالرسالة القدسية لكون تأليفها كان حين مجاورته به.

(**فنقول**) بسم الله الرحمن الرحيم، وصلى الله على سيدنا محمد وآل وصحبه وسلم تسليماً الحمد لله الذي تفرد بوجوب وجوده، ففاضت الحوادث عن كرمه وجوده، والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد أفضل موجوده، وأكرم ودوده، الصادق في وعوده، وعلى آله الآيلين إليه في مراتب شهوده، وأصحابه الفائزين لديه بالتمسك في مراقي صعوده. أما بعد: فهذا شرح الرسالة القدسية للإمام حجة الإسلام أبي حامد الغزالي قدس سره حوى من بدائع المسائل الكلامية ما هو كالفرائد اليتيمة في العقد الفريد من الجيد. رجوت من الله تعالى أن ينفع به كل سالك ومريد، وأن يصرف إليه من الراغبين في إصلاح عقائدهم القلوب، وأن يرفع لديهم قدره المرغوب، وأن يجعله تذكرة لأولي الألباب لا ينسى ولا يهجر، وروضة نفع للطلاب لا يترك ولا يضجر، وأن يكسبنا جميعاً به ذكراً جميلاً، وفي الآخرة ثواباً جزيلاً، وها أنا أشرع في المقصود بعون الملك المعبود.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (**بسم الله الرحمن الرحيم**) الباء للإستعانة بمحذوف تقديره أؤلف ونحوه، وهو يعم جميع أجزاء التأليف فيكون أولى من افتتح ونحوه، لايهام قصر التبرك على الإفتتاح فقط كما حققه البرهان اللقاني والله علم على الذات الواجب الوجود، والرحمن المنعم بجلائل النعم كمية أو كيفية، والرحيم المنعم بدقائقها كذلك، وقدم الأول لدلالته على الذات، ثم الثاني لاختصاصه به، ولأنه أبلغ من الثالث فقدم عليه ليكون له كالتتمة والرديف.

(الحمد لله) سبقت مباحث الحمد مبسوطة في شرح خطبة كتاب العلم فأغناها عن إيراده ثانياً

الدين، وجنبهم زيغ الزائغين وضلال الملحدين، ووفقهم للاقتداء بسيد المرسلين، وسددهم للتأسي بصحبه الأكرمين، ويسر لهم اقتفاء آثار السلف الصالحين حتى اعتصموا من مقتضيات العقول بالحبل المتين ومن سير الأوّلين وعقائدهم بالمنهج المبين،

(الذي ميز عصابة أهل السنة) التمييز مبالغة في الميز وهو عزل الشيء وفصله عن غيره، وذلك يكون في المشتبهات كقوله تعالى: ﴿ليميز الله الخبيث من الطيب﴾ [الأنفال: ٣٧] وفي المختلطات نحو قوله: ﴿وامتازوا اليوم أيها المجرمون﴾ [يس: ٥٩] وتميز الشيء انفصل عن غيره، ويستعمل تمييز الأشياء في تفريقها بعد معرفتها، والعصابة بالكسر الجماعة من الناس، والسنة الطريق المسلوكة، والمراد بها طريقة النبي ﷺ خاصة، والمراد بأهل السنة هم الفرق الأربعة المحدثون والصوفية والأشاعرة والماتريدية على ما تقدم بيانه في مقدمة الفصل الثاني. **(بأنوار اليقين)** أي: فصلهم عن غيرهم بهذه الأنوار التي أشرقت في صدورهم ثم التمعت في وجوههم فهم بها عن غيرهم متميزون ﴿سيماهم في وجوههم﴾ [الفتح: ٢٩] وأما أهل البدع فلا زالو يعرفون بظلام قلوبهم ووجوههم ﴿فلعرفتهم بسيماهم﴾ [محمد ﷺ: ٣٠] **(وآثر)** بالمد أي أختار **(رهط الحق)**. قال ابن السكيت: الرهط والعشيرة بمعنى، وقال الأصمعي في كتاب المصادر: الرهط ما فوق العشرة إلى الأربعين، ونقله ابن فارس أيضاً، والحق الثابت الذي لا يسوغ إنكاره سواء كان قولاً أو فعلاً أو عقيدة أو ديناً أو مذهباً **(بالهداية)** وهي دلالة بلطف إلى ما يوصل **(إلى)** المطلوب وذلك المطلوب هنا إقامة **(دعائم الدين)** أي أركانه جمع دعامة بالكسر وهي ما يشد به الحائط إذا مال يمنعه السقوط، والدين وضع إلهي يدعو أصحاب العقول إلى قبول ما هو عند الرسول، **(وجنبهم زيغ الزائغين)** الزيغ: الميل عن الإستقامة والخروج عن نهج الحق، والمراد بالزائغين هم أهل البدع القبيحة الذين أحدثوا في العقائد بمجرد التشهي ما يؤدي إلى تشبيه أو تعطيل **(وضلال الملحدين)** أي غوايتهم، والملحد المائل عن الحق، والإلحاد ضربان: إلحاد إلى الشرك بالله، وإلحاد إلى الشرك بالأسباب فالأول: ينافي الإيمان ويبطله، والثاني يوهي عراه ولا يبطله. والإلحاد في أسمائه تعالى على وجهين. أحدهما: أن يوصف بما لا يصح وصفه به. والثاني: أن تتأول أوصافه على ما لا يليق به، **(ووفقهم)** التوفيق تفعيل من الوفاق الذي هو المطابقة وعدم المنافرة واختص في العرف بالخير **(للاقتداء)** أي الإتباع **(بسيد المرسلين)** ﷺ في سائر أقواله وأفعاله وأحواله، **(وسددهم)** وهو من السداد وهو الوفق الذي لا يعاب **(للتأسي)** أي الإقتداء والإسوة بالكسر والضم القدوة، وقيل: التأسي إتباع الغائب **(بصحبه الأكرمين)** أي المشرفين بمشاهدة أنواره وأسراره، **(ويسر لهم)** أي سهل لهم **(اقتفاء)** أي إتباع **(آثار السلف الصالحين)** من التابعين وأتباعهم بإحسان، وأصل السلف من تقدم من الآباء والجدود. وفي العرف الطبقة الثالثة ويطلق على الثانية أيضاً **(حتى اعتصموا)** أي وثقوا **(من مقتضيات)** أي مما تقتضيه **(العقول)** المجردة عن الشرع **(بالحبل المتين)** أي القوي الذي لا ينقطع بمن تعلق به واستمسك، وبهذا المعنى جاءت صفة القرآن في الحديث، وفيه تلميح الرد على المعتزلة والفلاسفة فإنهم تصرفوا في الألفاظ بمقتضى

فجمعوا بالقول بين نتائج العقول وقضايا الشرع المنقول، وتحققوا أن النطق بما تعبدوا به من قول: «لا إله إلا الله محمد رسول الله» ليس له طائل ولا محصول ان لم تتحقق الإحاطة بما تدور عليه هذه الشهادة من الأقطاب والأصول، وعرفوا أن كلمتي الشهادة على ايجازها تتضمن إثبات ذات الإله واثبات صفاته واثبات أفعاله واثبات صدق الرسول، وعلموا أن بناء الإيمان على هذه الأركان وهي أربعة ويدور كل ركن منها على عشرة أصول:

عقولهم فأولوا وبدلوا (و) تمسكوا (من سير الأولين وعقائدهم) على اختلافها (**بالمنهج**) وفي بعض النسخ بالنهج وهو الطريق (**المبين**) الواضح المسلوك أي سبروا في سير الأولين ونحلهم التي انتحلوها فما وافق الكتاب والسنة وآثار السلف أخذوا به وما خالف تركوه، (**فجمعوا القول بين نتائج العقول**) أي ما تنتجه العقول السليمة عن الأهواء والشكوك (**وقضايا الشرع المنقول**) أي التي قضى بها الشرع، ونقل لنا ذلك الثقات، والقضية قول يصح أن يقال لقائله صادق أو كاذب فيه وفيه تلميح إلى رفع شأن أهل النظر والبحث في العقائد على مقتضى الكتاب والسنة حيث جمعوا بين العقل والنقل.

وقد تقدم النقل عن السبكي في خطبة هذا الكتاب أن اليونان طلبوا العلم بمجرد عقولهم، والمتكلمون طلبوه بالعقل والنقل معاً، وافترقوا ثلاث فرق. إحداها غلب عليها جانب العقل وهم المعتزلة. والثانية: غلب عليها جانب النقل وهم الحشوية. والثالثة: غلب الأمران عندها وهم الأشعرية، وجميع الفرق الثلاثة في كلامها مخاطرة إما خطأ في بعضه، وإما سقوط هيبة. والسالم عن ذلك كله ما كان عليه الصحابة والتابعون وعموم الناس الباقون على الفطرة السليمة اهـ.

(**وتحققوا أن النطق**) باللسان (**بما تعبدوا به من قول**) هذه الكلمة الطيبة (**لا إله إلا الله محمد رسول الله**) ﷺ (**ليس له طائل**) أي نفع (**ولا محصول**) يتحصل منه (**إن لم تتحقق الإحاطة**) أي المعرفة التامة (**بما تدور عليه**) أرحية (**هذه الشهادة من الأقطاب والأصول**) وقطب الرحى ما تدور عليه، والمراد هنا من الأقطاب والأصول الأركان، (**وعرفوا أن كلمتي الشهادة**) المذكورتين (**على إيجازها**) واختصارها (**تتضمن**) سائر العقائد الدينية المذكورة فيما بعد إجمالاً. وتفصيل ذلك أن معنى الألوهية استغناء الإله عن كل ما سواه وافتقار كل ما عداه إليه، فدخل فيه (**إثبات ذات الإله وإثبات صفاته**) كلها السبعة ولوازمها (**وإثبات أفعاله**) ودخل تحت قولنا محمد رسول الله (**إثبات صدق الرسل**) عليهم السلام والأمانة والتبليغ وأضدادها، وجلتها إثنان وستون عقيدة على ما تقدم تفصيلها في أواخر الفصل الأول (**فعلموا أن بناء الإيمان على هذه الأركان وهي أربعة**) وهو استعارة بالكناية لأنه شبه الإيمان بمبنى له دعائم فذكر المشبه وطوى ذكر المشبه به وذكر ما هو من خواص المشبه به وهو البناء ويسمى هذا استعارة ترشيحية، ويجوز أن يكون إستعارة تمثيلية بأن تمثل حالة

الركن الأول: في معرفة ذات الله تعالى ومداره على عشرة أصول: وهي العلم بوجود الله تعالى وقدمه وبقائه وأنه ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض وأنه سبحانه ليس مختصاً بجهة ولا مستقراً على مكان وانه يرى وانه واحد.

الركن الثاني: في صفاته، ويشتمل على عشرة أصول: وهو العلم بكونه حياً عالماً قادراً مريداً سميعاً بصيراً متكلماً متزهاً عن حلول الحوادث وأنه قديم الكلام والعلم والإرادة.

الركن الثالث: في أفعاله تعالى ومداره على عشرة أصول: وهي أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى وأنها مكتسبة للعباد وأنها مرادة لله تعالى وأنه متفضل بالخلق والاختراع

الإيمان مع أركانه بحالة خباء أقيمت على خمسة أعمدة، وقطبها الذي تدور عليه الأركان شهادة أن لا إله إلا الله وبقية شعب الإيمان كالاوتاد للخباء، ويجوز أن يكون استعارة تبعية بأن تقدر الإستعارة في البناء والقرينة الإيمان شبه ثباته على هذه الأركان ببناء الخباء على الأعمدة الأربعة، وهذه الإستعارة أعني التبعية تقع أولاً في المصادر ومتعلقات معاني الحروف ثم تسري في الأفعال والصفات والحروف وفيه تكلف لأن البناء اسم عين لا مصدر إلا أن يراد به الفعل، وقد تقدم شيء من ذلك في أول الكتاب. (**يدور كل ركن**) من هذه الأركان الأربعة المذكورة (**على عشرة أصول**):

(**الركن الأول**): من الأركان الأربعة (**في معرفة ذات الله**) عز وجل (**ومداره على عشرة أصول، وهي العلم بوجود الله تعالى وقدمه وبقائه وأنه ليس بجوهر**) يتحيز (**ولا جسم ولا عرض وأنه تعالى ليس مختصاً بجهة**) من الجهات الست (**ولا مستقراً على مكان**) كالعرش ونحوه (**وأنه مرئي وأنه واحد**) يذكر كل واحد من هذه العشرة في أصل مستقل وما يتفرع منها من المسائل فهي راجعة إليها

(**الركن الثاني**): في صفاته تعالى، (**ويشتمل**) أيضاً (**على عشرة أصول**) هي العلم بكونه تعالى (**حياً عالماً قادراً مريداً**) لأفعاله (**سميعاً بصيراً متكلماً منزهاً عن حلول الحوادث، وأنه قديم الكلام**) القائم بالنفس (**و**) قديم (**العلم و**) قديم (**الإرادة**) فهذه العشرة هي كونه حياً عالماً قادراً مريداً سميعاً بصيراً متكلماً، قديم العلم والإرادة والكلام، وقوله: منزهاً عن حلول الحوادث غير معدود في هؤلاء.

(الركن الثالث: **في أفعاله تعالى**) بالخلق (**ومداره على عشرة أصول: وهي أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى**) لا خالق سواه (**وأنها**) وإن كانت كذلك لا يخرجها عن كونها (**مكتسبة للعباد وأنها**) وإن كانت كسباً للعباد فلا تخرج عن أن تكون (**مرادة لله تعالى، وأنه تعالى متفضل بالخلق**) والإقتراح، (**و**) من الجائزات (**أن له تعالى تكليف ما لا**

وأن له تعالى تكليف ما لا يطاق، وأن له إيلام البريء ولا يجب عليه رعاية الأصلح، وانه لا واجب إلا بالشرع وان بعثه الأنبياء جائز وأن نبوّة نبينا محمد ﷺ ثابتة مؤيدة بالمعجزات.

الركن الرابع: في السمعيات، ومداره على عشرة أصول: وهي إثبات الحشر والنشر وسؤال منكر ونكير وعذاب القبر والميزان والصراط وخلق الجنة والنار وأحكام الإمامة، وأن فضل الصحابة على حسب ترتيبهم وشروط الإمامة.

(فأما الركن الأول من أركان الايمان):

في معرفة ذات الله سبحانه وتعالى

وأن الله تعالى واحد ومداره على عشرة أصول:

الأصل الأول: معرفة وجوده تعالى وأول ما يستضاء به من الأنوار ويسلك من

يطاق و) أنه (**له إيلام البريء**) وتعذيبه وأنه (**لا يجب عليه رعاية الأصلح**) لعباده. (**وأنه لا واجب إلا بالشرع**) دون العقل، (**وان بعث الأنبياء جائز**) ليس بمستحيل، (**وان نبوة نبينا محمد ﷺ ثابتة مؤيدة بالمعجزات**) الباهرة، ثم أن هذه الأركان الثلاثة التي تقدم ذكرها في الإلهيات والنبوّات.

(**الركن الرابع: في السمعيات**) وهي المتلقاة من السمع بما أخبر به ﷺ (**ومداره على عشرة أصول: وهي إثبات الحشر**) والنشر، (**وسؤال منكر ونكير، وعذاب القبر، والميزان، والصراط، وخلق الجنة والنار، وأحكام الإمام**) الحق، وفيه ذكر الخلفاء الأربعة وإمامة أبي بكر رضي الله عنه بنص أو اختيار (**وأن فضل الصحابة على حسب تقديمهم وترتيبهم**) في الخلافة، (**وشروط الإمامة**) بعد الإسلام والتكليف، (**ولنه لو تعذر وجود الورع والعلم**) فيمن يتصدى للإمامة (**حكم بانعقادها**) فهذه عشرة فصار المجموع أربعين عقيدة هذا على طريق الإجمال، ثم شرع في تفصيل ذلك فقال.

(فأما الركن الأول من أركان الإيمان في معرفة ذات الله تعالى ومداره على عشرة أصول.

الأصل الأول: معرفة وجوده تعالى) وعبارة ابن الهمام في المسايرة العلم بوجوده تعالى، وهو سهل لأن العلم والمعرفة لغة شيء واحد وأعلم أولاً أن الإلهيات وهي المسائل المبحوث فيها عن الإله جل وعز أنواع ثلاثة. **الأول:** فيما يجب لله عز وجل. **الثاني:** فيما يستحيل في حقه تعالى. **الثالث:** فيما يجوز في حقه تعالى.

النوع الأول: فيما يجب له تعالى فمما يجب له تعالى عشرون صفة، وهل صفاته تعالى تنحصر

طريق الاعتبار ما أرشد إليه القرآن، فليس بعد بيان الله سبحانه بيان، وقد قال تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الأَرْضَ مِهَاداً ★ والجِبَالَ أَوْتَاداً ★ وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجاً ★ وَجَعَلْنَا نَوْمَكُم سُبَاتاً ★ وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاساً ★ وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشاً ★ وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعاً شِدَاداً ★

في هذه العشرين أم لا؟ والصحيح أنها تابعة لكمالاته وكمالاته لا نهاية لها، لكن العجز عن معرفة ما لم ينصب لنا عليه دليل عقلي ولا نقلي ولا نؤاخذ به بفضل الله تعالى، ومفهومه أن ما قام عليه الدليل نؤاخذ بتركه وهي هذه العشرون صفة، ومعنى كمالاته لا نهاية لها هل هو باعتبار علمنا أو باعتبار علم الله تعالى؟ أما باعتبار علمنا فظاهر لنقصه وضعفه، وإما باعتبار علم الله فمعناه علمها على ما هي عليه من عدم النهاية. ويحتمل أن تكون لا نهاية لها باعتبار لغة العرب لأن العرب إذا كثر الشيء يحكمون عليه بعدم النهاية وإن كان في نفسه متناهياً، كما تقول غنم فلان لا حصر لها. ويحتمل أن تكون حكم عليها بعدم النهاية مراعاة للنفسية والسلبية لأنها لا نهاية لها. وأما المعاني والمعنوية فهي متناهية لأن كل ما دخل في الوجود فهو متناه فتضم ما يتناهى وهي المعاني والمعنوية إلى ما لا يتناهى وهي النفسية والسلبية وتحكم على الجميع بعدم النهاية. وأعلم أن هذه الصفات العشرين في الحقيقة أقسام أربعة: نفسية، وسلبية، ومعان، ومعنوية، وهذا على القول بثبوت الأحوال والأصح أنه لا حال وحينئذ تكون الأقسام ثلاثة وعليه درج غالب المتكلمين، فالأول من الصفات العشرين النفسية الوجود وهي التي أشار لها المصنف بقوله الأصل الأول معرفة وجوده ولم يمثلوا للنفسية بغير الوجود، واتفقوا على تقديمه على غيره من الصفات لكونه كالأصل لها. إذ وجوب الواجبات له تعالى واستحالة المستحيلات عليه وجواز الجائزات في حقه كالفرع عنه، وإنما قلنا كالأصل ولم نقل أصلاً لان الوجود لو كان أصلاً حقيقة للزم حدوث بقية الصفات، لأن الأصل يتقدم على الفرع وليس كذلك، والوجود صفة نفسية على المشهور لا توصف بالوجود أي في الخارج ولا بالعدم أي في الذهن، لأنها من جملة الأحوال عند القائل بها وهي الحال الواجب للذات ما دامت الذات غير معللة بعلة، كالتحيز مثلاً للجرم فإنه واجب للجرم ما دام الجرم، وليس ثبوته له معللاً بعلة، وقوله الحال أخرج المعاني والسلبية، وقوله غير معللة بعلة أخرج الأحوال المعنوية، ككون الذات عالمة وقادرة ومريدة مثلاً، فإنها معللة بقيام العلم والقدرة و والإرادة بالذات. وأعلم أن لفظ الوجود مشترك بين الواجب والممكن والفرق بينهما أن الله سبحانه وتعالى واجب الوجود لذاته وما سواه ممكن الوجود، فالله تعالى موجود واجب الوجود، فلو قال قائل: ما الدليل على وجوده تعالى؟ فأشار المصنف إلى الجواب بأن له دليلين نقلي وعقلي وقدم النقلي فقال: **(وأول ما يستضاء به من الأنوار ويسلك من طريق الإعتبار ما أرشد الله به)** إلى وجوده **(عباده في القرآن)** العزيز، **(فليس بعد بيان الله بيان)** أرشدهم فيه بالآيات الدالة على وجوده تعالى، **(وقد قال تعالى: ﴿ألم نجعل الأرض مهاداً﴾)** أي كالمهد للصبي مصدر سمي به ما يمهد ليقوم عليه **(والجبال أوتاداً)** للأرض ولولاها لما استقرت **(وخلقناكم أزواجاً)** ذكراً وأنثى **(وجعلنا نومكم سباتاً)** قطعاً من الإحساس والحركة استراحة للقوى الحيوانية وإزاحة لكلالها **(وجعلنا الليل لباساً)** غطاء يستتر

وَجَعَلْنَا سِرَاجاً وهَّاجاً ★ وأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِراتِ مَاءً ثَجَّاجاً ★ لِنُخْرِجَ بِهِ حَبّاً وَنَبَاتاً ★ وَجَنَّاتٍ ألفافاً﴾ [النبأ: ٦ ـ ١٦]، وقال تعالى: ﴿إنَّ في خَلْقِ السَّمَوَاتِ والأرْضِ واختلافِ اللَّيْلِ والنَّهارِ والفُلْكِ الَّتِي تجري في البَحْرِ بمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فأَحْيَا بِهِ الأرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وبَثَّ فيها مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ والسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ والأرْضِ لآياتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ١٦٤]. وقال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللهُ سَبْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقاً ★ وَجَعَلَ القَمَرَ فِيهِنَّ نوراً وَجَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجاً ★ واللهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الأرْضِ نَبَاتاً ★ ثُمَّ يُعيدُكُم فِيهَا وَيُخْرِجُكُمْ إخْراجاً﴾ [نوح: ١٥ ـ ١٨]. وقال تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تمْنُونَ ★

بظلمته من أراد الإختفاء (**وجعلنا النهار معاشاً**) وقت معاش تتقلبون لتحصيل ما تعيشون بـه أو حياة تبعثون فيها عن نومكم (**وبنينا فوقكم سبعاً شداداً**) سبع سموات أقوياء محكمات لا يؤثر فيها مرور الدهر (**وجعلنا سراجاً وهاجاً**) أي متلالئاً وقاداً. والمراد الشمس (**وأنزلنا من المعصرات**) هي السحابة المتكاثفة أو الرياح التي حان لها أن تعصر السحاب أو الرياح ذوات الأعاصير (**ماء ثجاجاً**) أي منصباً بكثرة (**لنخرج به حباً ونباتاً**) ما يقتات به وما يعتلف من التبن والحشيش (**وجنات ألفافاً﴾**) [النبأ: ٦ ـ ١٦] أي ملتفة بعضها ببعض، ففي كل ذلـك تذكير ببعض ما يعاينه الإنسان من عجائب صنعـه الدالة على وجوده وكمال قدرته. (**وقال تعالى: إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك**) أي السفينة (**التي تجري في البحر بما ينفع الناس**) والفلك: لفظ مفرده كلفظ جمعه وهو جمع تكسير. وعند الأخفش مما اشترك فيه لفظ الواحد والجمع كجنب وشلل، ورد سيبويه هذا بقولهم فلكان في التثنية (**وما أنزل الله من السماء**) أي: السحاب (**من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها**) أي: بعد يبسها وخلوها من النبات (**وبث فيها من كل دابة**) أي نشر فيها، وفرق أنواع الدواب وفيه تلميح إلى إيجاد ما لم يكن موجوداً (**وتصريف الرياح**) أي تقليبها مـن جهـة إلى أخـرى تكون شمالاً تصير جنوباً ثم دبوراً ثم نكباء (**والسحاب المسخر**) أي المذلل المنقاد (**بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون**) [البقرة: ١٦٤] أي يتدبرون ويفهمون إن هذه الآيات نصبت لماذا وما الغرض منها ؟ (**وقال تعالى: ﴿ألم تروا كيف خلق الله سبع سموات طباقـاً**) أي متطابقة بعضها فوق بعض كل منها طبق لما تحته (**وجعل القمر فيهن نوراً**) أي منوراً (**وجعل الشمس سراجاً**) يتلألأ (**والله أنبتكم من الأرض نباتاً**) وهو مصدر أو حال، وهذا من حيث ان بدء الإنسان ونشأته مـن التراب وأنـه ينمـو نموه وإن كـان لـه وصـف زائـد على النبـات (**ثم يعيدكم فيها ويخرجكم**) أي إلى أرض المحشر (**إخراجاً﴾** [**نوح: ١٥ ـ ١٨**] **وقال تعالى: ﴿أفرأيتم ما تمنون**) أي ما تقذفونه في الأرحام من النطف (**أأنتم تخلقونه**) تجعلونه بشراً سوياً (**أم نحن الخالقون﴾ إلى قوله ﴿للمقربين﴾**). وهو قـولـه تعـالى ﴿ نحن قـدرنـا بينكـم

﴿أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحنُ الْخَالِقُونَ﴾ إلى قوله: ﴿لِلْمُقْوِينَ﴾ [الواقعة: ٥٨ ـ ٧٣]، فليس يخفى على من معه أدنى مسكة من عقل إذا تأمل بأدنى فكرة مضمون هذه الآيات، وأدار نظره على عجائب خلق الله في الأرض والسموات وبدائع فطرة الحيوان والنبات أن هذا الأمر العجيب والترتيب المحكم لا يستغني عن صانع يدبره وفاعل يحكمه ويقدره، بل تكاد فطرة النفوس تشهد بكونها مقهورة تحت تسخيره ومصرفة بمقتضى تدبيره. ولذلك قال الله تعالى: ﴿أفي اللهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمواتِ والأرْضِ﴾ [إبراهيم: ١٠]، ولهذا بعث الأنبياء صلوات الله عليهم لدعوة الخلق إلى التوحيد ليقولوا « لا إله

الموت وما نحن بمسبوقين ★ على أن نبدل أمثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون ★ ولقد علمتم النشأة الأولى فلـولا تذكرون ★ أفرأيتم ما تحرثون ★ أأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون ★ لو نشاء لجعلناه حطاماً فظلتم تفكهون ★ إنا لمغرمون ★ بل نحن محرومون ★ أفرأيتم الماء الذي تشربون ★ أأنتم أنزلتموه من المزن أم نحن المنزلون ★ لو نشاء جعلناه أجاجاً فلـولا تشكرون ★ أفرأيتم النار التي تورون ★ أأنتم أنشأتم شجرتها أم نحن المنشئـون ★ نحن جعلنـاهـا تـذكـرة ومتـاعـاً للمقـويـن﴾ [الواقعة: ٥٨ ـ ٧٣] (**فليس يخفي على من معه أدنى مسكة**) بضم الميم العقل. يقال: ليس له مسكة أي عقل، وليس به مسكة أي قوة (**إذا تأمل بأدنى فكرة مضمون هذه الآيات**) الكريمة (**وأدار نظره على عجائب خلق الأرض والسموات**) وما بينهن (**وبدائع فطرة الحيوان والنبات**) وسائر ما اشتملت عليه الآيـات (**أن هـذا الأمـر العجيـب والترتيـب المحكم**) الغريب (**لا يستغني**) كل منها (**عن صانع يدبره وفاعل يحكمه ويقدره**). وعبارة المسايرة عن صانع أوجده أي من هذا العدم وحكيم رتبه أي على قانون أودع فيه من الحكم، (**بل تكاد فطرة النفوس**) وجبلتها (**تشهد بكونها مقهورة تحت تسخيره ومصرفة بمقتضى تدبيره**) وعلى هذا درجت كل العقلاء إلا من لا عبرة بمكابرته وهم بعض الدهرية وإنما كفروا بالإشراك بأن دعوا مع الله إلهاً آخر كالمجوس بالنسبة إلى النار، والوثنيين بسبب الأصنام، والصابئة بسبب الكواكب حيث عبدوها من دون الله تعالى وكفروا أيضاًبنسبة بعض الحوادث إلى غيره تعالى كهؤلاء أيضاً، فإن المجوس ينسبون الشر إلى أهرش، والوثنيين ينسبون بعض الآثار إلى الاصنام، والصابئين ينسبون بعض الآثار إلى الكواكب تعالى الله عما يشركون والكل معترفون بأن خلق السموات والأرض والألوهية الأصلية لله تعالى، (**ولذلك**) أي لكون الإعتراف بما ذكر ثابتاً في فطرهم (**قال الله تعالى: ﴿أفي الله شك فاطر السمـوات والأرض﴾**) [إبراهيم: ١٠] أي مبتدعها ومنشئها من غير مثال احتذاه (**يدعوكم**) أي إلى توحيده، (**وبهذا بعث الأنبياء كلهم بدعوة الخلق إلى التوحيد**) ولم يسمع منهم إلا ذلك، والمراد من التوحيد هنا عدم التشريك في الألوهية وخواصها كتدبير العالم واستحقاق العبادة وخلق الأجسام بدليل قوله: (**ليقولوا لا إله إلا الله**) ويشهدوا بذلك، (**وما أمروا أن يقولوا لنا إله وللعالم إله،**

إلا الله » وما أمروا أن يقولوا لنا إله وللعالم إله. فإن ذلك كان مجبولاً في فطرة عقولهم من مبدأ نشأتهم وفي عنفوان شبابهم، ولذلك قال الله عز وجل: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللهُ﴾ [الزمر: ٣٨]. وقال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذَلِكَ الدِّينُ القَيِّمُ﴾ [الروم: ٣٠]، فإذا في فطرة الإنسان وشواهد القرآن ما يغني عن إقامة البرهان. ولكنا على سبيل الاستظهار والاقتداء بالعلماء النظار نقول: من بديهة العقول أن الحادث لا يستغني في حدوثه عن سبب يحدثه، والعالم حادث فإذاً لا يستغني في حدوثه عن سبب. أما قولنا: « إن الحادث لا يستغنى في حدوثه عن سبب » فجلي فإن كل حادث مختص بوقت يجوز في العقل تقدير تقديمه وتأخيره فاختصاصه بوقته دون ما قبله وما بعده

فإن ذلك مجبول في فطرة عقولهم من بدء نشأتهم وفي عنفوان شبيبتهم) ثابتاً مركوزاً، ثم استدل على هذا الإعتراف بدليل آخر من القرآن فقال **(ولذلك قال تعالى: ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله﴾ [الزمر: ٣٨] وقال تعالى: فأقم وجهك للدين حنيفاً)** مائلاً عن ضلالتهم **(فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم)** ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾ [الروم: ٣٠] **(فإذا في فطرة الإنسان)** أي ما ركز فيه من قوته على معرفة التوحيد، **(وشواهد القرآن)** التي تقدمت **(ما يغني عن إقامة برهان)** والبرهان هو الدليل القاطع فهو أخص من الدليل الواضح. وقال الراغب: البرهان أوكد الأدلة وهو ما يقتضي الصدق أبداً لا محالة، ودلالة تقتضي الكذب أبداً. ودلالة إلى الصدق أقرب، ودلالة إلى الكذب أقرب، ودلالة لها على السواء. واختلفوا في نونه فقيل: أصلية، وقيل: زائدة، وعلى الثاني اشتقاقه من البره وهو البياض سمى الدليل القاطع به لظهوره وسطوعه تخيلا لبياضه وإضاءته، ولذلك وصفوه بالساطع. ثم لما فرغ المصنف من البراهين النقلية على إثبات وجوده تعالى شرع في بيان البرهان العقلي، فقال: **(ولكنا على سبيل الإستظهار)** أي التقوية **(والإقتداء بالعلماء النظار)** من المتكلمين نرتب على ذلك دليلاً و**(نقول: من بديهة العقول)** ترتيب إثبات وجود الواجب بمقدمتين: إحداهما: العالم حادث. الثانية: **(أن الحادث لا يستغني في حدوثه عن سبب)** أي لا يستغني عن سبب يحدثه أي يرجح وجوده على عدمه، **(أما قولنا بأن الحادث لا يستغني في حدوثه عن سبب)** وهي المقدمة الثانية **(فجلي)** أي ضروري، ومعلوم أن ما كان جلياً ضرورياً لا يستدل لإثباته، وإنما ينبه عليه وقد نبه عليه بقوله: **(فإن كل حادث)** وهو ما كان معدوماً، ثم وجد أي الممكن **(مختص بوقت يجوز في العقل تقدير تقدمه وتأخره فاختصاصه بوقته دون ما قبله وما بعده)** من الأوقات **(يفتقر بالضرورة إلى مخصص)**، لأن كلاً من تقدمه على ذلك الوقت وتأخره عنه ووقوعه فيه أمر ممكن فلا بد من مرجح لوقوعه في ذلك الوقت على تقدمه وتأخره، لأن الترجيح من

يفتقر بالضرورة إلى المخصص، وأما قولنا: «العالم حادث»، **فبرهانه أن أجسام العالم لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث. ففي هذا البرهان ثلاث دعاوى.**

الأولى: قولنا: «إن الأجسام لا تخلو عن الحركة والسكون»، **وهذه مدركة بالبديهة والاضطرار فلا يحتاج فيها إلى تأمل وافتكار، فإن من عقل جسماً لا ساكناً**

غير مرجح محال. ونقل ابن التلمساني في شرح لمع الأدلة ما نصه: وقد يدعي بعض الأصحاب أن افتقار الترجيح إلى مرجح ضروري، والصحيح أنه قريب من الضروري. **(وأما قولنا العالم حادث)** وهي المقدمة الأولى، والمراد هو ما سوى الله تعالى من الموجودات جواهر كانت أو إعراضاً فالجوهر ماله قيام بذاته بمعنى أنه لا يفتقر إلى محل يقوم به، والعرض ما يفتقر إلى محل يقوم به، وقد يعبر بعضهم بدل الجواهر بالأجسام، وعليه جرى المصنف وهما في اللغة بمعنى، وإن كان الجسم أخص من الجوهر اصطلاحاً لأنه المؤلف من جوهرين أو أكثر على الخلاف في أقل ما يتركب منه الجسم على ما بين في المطولات، والجوهر يصدق بغير المؤلف وبالمؤلف إذا تقرر ذلك، فاعلم أن المصنف قد استدل كغيره لإثبات المقدمة الأولى بحدوث الأجسام المعبر بها عن الجواهر، وفي ضمن ذلك حدوث الأعراض فإنه إذا ثبت حدوث الأجسام ثبت حدوث الأعراض لا محالة لافتقارها في تحققها إلى الأجسام، **(فبرهانه أن أجسام العالم لا تخلو عن الحركة والسكون)** فالحركة هي الخروج من القوة إلى الفعل تدريجاً ويقال شغل حيز بعد أن كان في حيز آخر، وقيل: كونان في آنين في مكانين كما أن السكون كونان في آن في مكان واحد، والحركة في الكم انتقال الجسم من كمية إلى أخرى كالنمو والذبول ولا تكون إلا للجسم، وفي الكيف كتسخن الماء أو تبرده وتسمى حركة استحالة وحركة الأين حركة الجسم من محل إلى آخر وتسمى نقلة، وحركة الوضع هي المستديرة المتنقل بها الجسم من محل لآخر، فإن المتحرك بالإستدارة إنما تبدل نسبة أجزائه إلى اجزاء مكانه وهو ملازم لمكانه غير خارج عنه، والحركة العرضية ما يكون عروضها للجسم بواسطة عروضها لآخر بالحقيقة كجالس السفينة، والحركة الذاتية ما يكون عروضها لذات الجسم نفسه، والحركة القسرية ما يكون مبدؤها بسبب ميل مستفاد من خارج كحجر مرمي إلى فوق، والحركة الإرادية ما لا يكون مبدأها بسبب آخر خارج مقارن للشعور، والإرادة كحركة الحيوان بإرادته، والحركة الطبيعية ما لا يحصل بسبب أمر خارج وليس بشعور وإرادة كحركة الحجر إلى السفل، والسكون عدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك فعدم الحركة عما من شأنه أن لا يتحرك لا يكون سكوناً فالموصوف بهذا لا يكون متحركاً ولا ساكناً **(وهما حادثان وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث ففي هذا البرهان ثلاث دعاوي)** جمع دعوى وهو قول يطلب به الإنسان إثبات حق.

(الأوّل: أن الأجسام لا تخلو عن الحركة والسكون وهذه) ظاهرة **(مدركة بالبديهة والاضطرار فلا تحتاج إلى تأمل وافتكار، فإن من عقل جسماً لا ساكناً ولا متحركاً كان**

ولا متحركاً كان لمتن الجهل راكباً وعن نهج العقل ناكباً.

الثانية: قولنا: «انهما حادثان» ويدل على ذلك تعاقبهما ووجود البعض منهما بعد البعض، وذلك مشاهد في جميع الأجسام ما شوهد منها وما لم يشاهد فما من ساكن إلا والعقل قاض بجواز حركته، وما من متحرك إلا والعقل قاض بجواز سكونه فالطارىء منهما حادث لطرئانه والسابق حادث لعدمه، لأنه لو ثبت قدمه لاستحال عدمه ـ على ما سيأتي بيانه وبرهانه في اثبات بقاء الصانع تعالى وتقدس ـ.

الثالثة: قولنا: «ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث» وبرهانه أنه لو لم يكن كذلك لكان قبل كل حادث حوادث لا أول لها، ولو لم تنقض تلك الحوادث بجملتها

لمتن الجهل راكباً) أي سالكاً طريق الجهالة.**(وعن نهج العقل)** أي طريقه **(ناكباً)** أي معرضاً. وهذا السياق للمصنف مأخوذ من سياق شيخه إمام الحرمين في الرسالة النظامية.

الدعوى **(الثانية: قولنا أنهما حادثان)** وقد استدل عليها المصنف بطريقين أشار إلى الأوّل منهما بقوله **(يدل على ذلك تعاقبهما)** أي كون كل واحد منهما يعقب الآخر أي يخلفه في محله عند ذهابه، **(ووجود البعض منهما دون البعض)** وانقضاؤهما أي ذهاب كل منهما عند وجود الآخر **(وذلك)** أي التعاقب والانقضاء **(مشاهد في جميع الأجسام وما لم يشاهد)** من الأجسام إلا ساكناً أو متحركاً، **(فما من ساكن إلاَّ والعقل قاضٍ بجواز حركته)** كالجبال مثلاً، فالعقل قاض بجواز الحركة فيها بزلزلة مثلاً، وكذا قاض عليها بقلبها ذهباً أو فضة أو نحاساً أو حديداً، **(وما من متحرك إلا والعقل قاض بجواز سكونه فالطارىء منهما حادث بطرئانه والسابق حادث لعدمه)** أي تجويز ما ذكر من الحركة والقلب تجويز عروض الحوادث على محلها ومحل الحوادث حادث، ثم أشار إلى الطريق الثاني في الاستدلال بقوله **(لأنه)** أي السابق من الحركة والسكون **(لو ثبت قدمه لاستحال عدمه)**، وتجويز طرئان الضد على محل هو تجويز العدم على ضده الذي كان بذلك المحل أوّلاً ضرورة أن الضدين يمتنع عقلاً اجتماعهما بمحل، فالتجويز المذكور باعتبار النظر إلى الضد الطارىء تجويز الطرئان، وبالنظر إلى ضده هو تجويز العدم على هذا الضد. قال ابن أبي شريف في شرح المسايرة: والأولى أن تجويز الطرئان يستلزم تجويز العدم لا أنه هو **(على ما سيأتي بيانه وبرهانه)** في الأصل الثالث **(في اثبات بقاء الصانع تعالى وتقدس)** وأن وجوده مقتضى ذاته فلا يتخلف عنها.

الدعوى **(الثالثة)**: وهي **(قولنا «ما لا يخلو عن الحوادث فهو محدث» وبرهانه)** أنه **(لو لم يكن كذلك لكان قبل كل حادث حوادث لا أوّل لها)** مرتبة، كما يقول الفلاسفة في دورات الأفلاك أي حركاتها اليومية، **(ولو لم تنقض تلك بجملتها)** أي ما لا أوّل له من الحوادث **(لا تنتهي النوبة إلى وجود الحادث الحاضر في الحال)** لأن الحركة اليومية المعينة

لا تنتهي النوبة إلى وجود الحادث الحاضر في الحال وانقضاء ما لا نهاية له محال، ولأنه لو كان للفلك دورات لا نهاية لها لكان لا يخلو عددها عن أن تكون شفعاً أو وتراً، أو شفعاً ووتراً جميعاً، أو لا شفعاً ولا وتراً، ومحال أن تكون شفعاً ووتراً جميعاً أو لا شفعاً ولا وتراً، فإن ذلك جمع بين النفي والاثبات، إذ في اثبات أحدهما نفي الآخر، وفي نفي أحدهما اثبات الآخر. ومحال أن يكون شفعاً لأن الشفع يصير وتراً بزيادة واحد. وكيف يعوز ما لا نهاية لـه واحد؟ ومحال أن يكون وتراً إذ الوتر يصير شفعاً بواحد، فكيف يعوزها واحد مع أنه لا نهاية لاعدادها. ومحال أن يكون لا شفعاً ولا وتراً إذ له نهاية. فتحصل من هذا أن العالم لا يخلو عن الحوادث وما لا يخلو عن الحوادث فهو إذاً حادث. وإذا ثبت حدوثه كان افتقاره إلى المحدث من المدركـات بالضرورة.

مشروط وجودها بانقضاء ما قبلها، وكذلك الحركة التي قبلها مشروطة بمثل ذلك وهلم جرا. (**وانقضاء ما لا نهاية له**) ووقع في نسخ المسايرة «ما لا أوّل له» بدل «ما لا نهاية له». (**محال**) لأنك إذا لاحظت الحادث الحاضر، ثم انتقلت إلى ما قبله فلا حظته وهلم جرا على الترتيب لم تفـض إلى نهاية ودخول ما لا نهاية له من الحوادث في الوجود محال، وإن لم يكن عدم إفضائك إلى نهاية لكان لتلك الحوادث أوّل وهو خلاف المفروض، ثم شرع في الرد على الفلاسفة القائلين بكون قبل كل حادث حوادث لا أوّل لها، فقال: (**ولأنه لو كان للفلك دوران لا نهاية له لكان لا يخلو عددها عن أن يكون شفعاً ووتراً جميعاً**) أي زوجاً وفرداً (**أو لا شفعاً ولا وتراً، ومحال أن يكون شفعاً ووتراً جميعاً**) أي زوجاً وفرداً (**أو لا شفعاً ولا وتراً، ومحال أن يكون شفعاً ووتراً جميعاً أو لا شفعاً ولا وتراً فإن ذلك جمع بين النفي والاثبات**) وهما ضدان. (**اذ في اثبات أحدهما نفي الآخر وفي نفي أحدهما إثبات الآخر، ومحال أن يكون شفعاً**) فقط (**لأن الشفع يكون وتراً بزيادة واحد**) أي إذا ضم على العدد المشفوع آخر صار باعتبار ذلك وتراً (**فكيف يعوز ما لا نهاية له واحد**) وفي نسخة يعوزها واحد (**مع أنه لا نهاية لأعدادها، فحصل من هذا ان العالم لا يخلو من الحوادث فهو إذاً حادث**) أي حصل مما قرر أولاً أن وجود الحادث الحاضر محال لأنه لازم للمحال وهو وجود حوادث لا أوّل لها، لكن الحادث الحاضر ثابت ضرورة فانتفى ملزومه وهو وجود حوادث لا أوّل لها فلإنتفاء وجود حوادث لا أوّل لها انتفى ملزومه، وهو كون ما لا يخلو من الحوادث قديماً فثبت نقيضه وهو ما لا يخلو عن الحوادث حادث. (**وإذا ثبت حدوثه كان افتقاره إلى المحدث**) أي الموجد (**من المدركات بالضرورة**) كما قدمه في صدر الاستدلال. وذلك الموجـد هو الله سبحانه المقصود بالإسم الذي هو الله، فالله اسم للذات الواجب الوجود المستجمع لجميع صفات الكمال الذي يستند إليه إيجاد كل موجود.

....

وقال إمام الحرمين شيخ المصنف في لمع الأدلة: حدوث الجواهر بني على أصول: منها اثبات الاعراض، ومنها اثبات حدوثها، ومنها استحالة تعري الجواهر منها، ومنها إثبات استحالة حوادث لا أوّل لها، ومنها أن ما لا يسبق الحوادث حادث. ثم بين ذلك في أصول إلى أن قال: وأما إيضاح استحالة حوادث لا أوّل لها، فالدليل على ذلك أن دورات الأفلاك تتعاقب وتقع كل دورة على أثر انقضاء التي قبلها، فلو انقضى قبل الدورة التي نحن فيها دورات لا نهاية لأعدادها ولا غاية لآحادها لكان ذلك مؤذناً بانتهاء ما لا نهاية لها. إذ ما لا يحصره عدد ولا يضبطه حد لا يتقرر في العقول انقضاؤه ولا يتحقق في الأوهام انتهاؤه، فلما انقضت الدورات التي قبل الدورة الناجزة دل ذلك على نهاية أعدادها، وإذا تناهت انتهت إلى أوّل، ويطرد هذا الدليل في جملة المتعاقبات كالأولاد والوالدين والبذر والزرع ونحوها، فإذا ثبتت هذه المقدمات ترتب عليها استحالة خلوا الجواهر من الحوادث المستندة إلى أوّل، وما لا يخلو عن الحوادث لا يسبقها وما لا يسبق الحوادث حادث على اضطرار من غير حاجة إلى نظر واعتبار اهـ.

وقال شارحه شرف الدين بن التلمساني: اعلم أن هذه الحجة إلزامية لا برهانية فإنا لا يمكننا الاحتجاج بها على صحة مذهبنا ابتداء، فإنها تطرأ في نعيم الجنان فإنه يمكن أن تقتطع منه عشر دورات مثلا، ثم تطابق ما بين الجملتين ويطرد الدليل إلى آخره ولأنا نقول ان علمه تعالى يتعلق بما لا نهاية له، وكذلك ارادته وقدرته. ومتعلقات العلم أكثر من متعلقات القدرة والارادة مع أن متعلقات العلم بعضها أكثر من بعض، وكذلك تضعيف الآحاد والعشرات والمئين والألوف كل مرتبة منها لا تتناهى مع تطرق الزيادة والنقصان والأقل والأكثر، وأما قوله: فإذا ثبتت هذه المقدمات الخ فواضح إلا أنه يرد عليه أنه ادعى حدوث العالم وفسر العالم بكل موجود سوى الله تعالى، واستدل على حدوث الجواهر والأعراض، ولا تتم دعواه ما لم يبين انحصار العالم فيها، فإن الخصم يدعي وجود جواهر عقلية ممكنة في نفسها واجبة بغيرها يسميها عقولاً ونفوساً ملكية ويثبتها وسائط ومعدات، ولم يقم دليلاً على إبطالها والجواب من وجهين.

أحدهما: أن القائل قائلان أحدهما يقول بالإيجاب الذاتي وقدم الأجسام وإثبات الوسائط المذكورة وهو الفيلسوف، والآخر يقول بحدوث الأجسام ونفي الإيجاب الذاتي ونفي الوسائط وهم الموحدون. وقد أقام الدليل على حدوث الأجسام بالاخبار فلزم نفي الإيجاب الذاتي والوسائط المذكورة إذ لا قائل بالفصل.

الثاني: أن تلك العقول والنفوس المجردة لا تخلو إما أن تكون متناهية أو غير متناهية، فإن كانت غير متناهية لزم أن يدخل الوجود من الممكنات ما لا نهاية له وقد أبطلناه وفي ضمنه اثبات علل ومعلولات لا تتناهى وهم يأبونه، وإن كانت متناهية محصورة في عدم لزم افتقار ذلك إلى مخصص والمخصص لا يخلو إما أن يكون موجباً بالذات أو فاعلاً بالاختيار، والموجب

....

بالذات لا يخصص والمخصص لا يخلو إما أن يكون موجباً بالذات أو فاعلاً بالاختيار، والموجب بالذات لا يخصص مثلاً على مثل ونسبته إلى ما زاد على ذلك العدد وإلى ما دونه نسبة واحدة وان خصص ذلك بإيجاده واختياره فكل واقع حادث إذ الفاعل المختار لا بدّ أن يقصد إلى ايجاد فعله، والقصد إلى إيجاد الموجود محال فلا بد أن يسبق عدمه وجوده ليصح القصد إلى إيجاده، فيكون حادثاً. إلى هنا كلام ابن التلمساني.

ثم قال إمام الحرمين: إذا ثبتت الحوادث فهي جائزة الوجود إذ يجوز تقدير وجودها ويجوز تقدير استمرار العدم بدلاً من الوجود، فإذا اختصت بالوجود الممكن افتقرت إلى مخصص، ثم يستحيل أن يكون المخصص طبيعة عند مثبتيها لا اختيار لها وهي موجبة آثارها عند ارتفاع الموانع وانقطاع الدوافع، فإن كانت الطبيعة قديمة لزم قدم آثارها، وقد وضح حدوث العالم، وإن كانت حادثة افتقرت إلى محدث ثم الكلام في محدثها كالكلام فيها، وينساق هذا الكلام إلى اثبات حوادث لا أوّل لها، وقد تبين بطلان ذلك فوضح أن مخصص العالم صانع مختار موصوف بالاختيار والاقتدار اهـ.

قال ابن التلمساني: هذا الفصل اشتمل على ثلاثة أمور: الأوّل احتياج العالم إلى محدث ومقتض، والثاني تقسيم المقتضى إلى ثلاثة: فاعل بالاختيار، وموجب بالذات، ومقتض بالطبع. والثالث: إبطال العلة والطبيعة ليتعين أنه فاعل مختار.

أما الأوّل: فاحتج عليه بأن وجود العالم في الوقت المعين مع جواز أن يتقدم على زمن وجوده بأوقات أو يتأخر عنه بساعات يفتقر إلى مخصص لامتناع ترجح الممكن بنفسه لأن كل ما ليس له الترجح من نفسه فترجحه من غيره.

الثاني: وهو تقسيم المقتضى إلى ثلاثة أمور فلأن كل مقتض لا يخلو إما أن يصح منه الامتناع من الفعل أولا. فإن صح فهو الفاعل المختار وإن لم يصح فلا يخلو إما أن يتوقف اقتضاؤه على شرط وانتفاء مانع أولا. فإن توقف فهو الطبيعة وان لم يتوقف فهو العلة.

وأما الثالث: وهو إبطال كون المقتضي لتخصيص العالم علة فلأن العلة لا تخلو إما أن تكون قديمة أو حادثة، فإن كانت قديمة لزم قدم مقتضاها وهو العالم وقد أقمنا الدليل على حدوثه، وإن كانت حادثة لزم الدور أو التسلسل. وأما ابطال كون المقتضي له طبيعة فلأنها لا تخلو أيضاً إما أن تكون قديمة أو حادثة، فإن كانت حادثة لزم الدور أو التسلسل وهما محالان، وإن كانت قديمة فلا تخلو إما أن يكون معها مانع في الأزل أولا، فإن كان معها مانع في الأزل وجب أن يكون قديما، وإذا كان قديماً استحال عليه العدم فوجب أن لا يوجد مقتضاها، وقد وجد هذا خلف. وإن لم يكن معها مانع في الأزل وجب حصول مقتضاها أزلاً فيلزم قدم العالم وقد أقمنا الدليل على حدوثه اهـ.

وقال شيخ مشايخنا أبو الحسن الطولوني في املائه على البخاري: اعلم أن لفظ الوجود مشترك

....

بين الواجب والممكن، والفرق بينهما أن الله سبحانه وتعالى واجب الوجود لذاته وما سواه ممكن الوجود، فالله تعالى موجود واجب الوجود، فلو قال قائل: ما الدليل على وجوده تعالى؟ يقال: حدوث هذا العالم فإنه موجود وله حقائق ثابتة مشاهدة، وإنه منحصر في جواهر واعراض. فلو قال القائل: ما الدليل على حدوثه؟ يقال: مشاهدة تغيره فإن كل متغير حادث وتغيره من حركة إلى سكون ومن سكون إلى حركة مشاهد لكل أحد، وملازم الحادث حادث فلو لم يكن له محدث بل حدث بنفسه لزم أن يكون أحد الأمرين المتساويين راجحاً على مساويه بلا سبب وهو محال، فدل على أن الذي رجح جانب الوجود بعد العدم وأحدث هذا العالم هو الله سبحانه وتعالى، ويستحيل أن يكون الحادث وهو الذي ممكن الوجود موجوداً ويكون الذي أوجده بعد أن لم يكن شيئاً ليس بموجود بل هو موجود واجب الوجود اهـ.

وقال السبكي في شرح عقيدة ابن الحاجب: اعلم أن حكم الجواهر والاعراض كلها الحدوث، فإذاً العالم كله حادث. وعلى هذا إجماع المسلمين بل كل الملل، ومن خالف في ذلك فهو كافر لمخالفة الإجماع القطعي، وهذا المطلب مما يكفي السمع لعدم توقفه عليه لحصول العلم بوجود الصانع بامكان العالم وإمكانه ضروري، ثم أقام البرهان على حدوث الجوهر وأن الجوهر لا يخلو عن عرض والعرض حادث، فالجوهر لا يخلو عن الحادث وما لا يخلو عن الحادث لا يسبقه إذ لو سبقه لخلا عنه وما لا يسبق الحادث حادث، فالجوهر حادث. قال: وهو أشهر حجج أهل النظر العقلي. قال: وقد يقال على وجه أخص وأتم وهو أن كل ما سوى الواجب ممكن وكل ممكن حادث، فالعالم حادث. أما المقدمة الأولى فظاهرة، وأما الثانية فلأن الممكن يحتاج في وجوده إلى موجد والموجد لا يمكن أن يوجد حال وجوده، وإلاّ لكان ايجاداً للموجد وهو محال. فيلزم أن يوجده حال لا وجوده فيكون وجوده مسبوقاً بعدمه وذلك حدوثه وهو المطلوب. قال: وأما أهل الحديث فقد ثبت عن عمران بن حصين رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «كان الله ولا شيء قبله» وفي طريق «ولا شيء غيره» وفي طريق «ولا شيء معه». وقد ثبت الإجماع بل إجماع الكتب السماوية كلها كما نقله الفخر في شرح عيون الحكمة، وجعل العمدة في هذه المسألة الاجماع قال: وأما طريق الصوفي فيقول بما تقدم، ثم يقول بلسان التنبيه مشيراً إلى ما يخصه من وجود كل شيء له اعتباران: اعتبار من حيث صورة ذاته، واعتبار من حيث صورة العلم به، فالصورة الأولى صورة عينية، والثانية صورة علمية. واعتبر نفسك فإنك تجد الآثار التي تبدو عنك لها صورتان: صورتها العلمية من حيث أنها في ذهنك، وصورتها العينية وهو ما بدا عنك مطابقاً لعلمك، فالأشياء إما من حيث صورتها العينية فحادثة قطعاً وذلك هو وجودنا الذي يدرك منه وفيه تعيننا وهذا يجده كل مدرك عاقل من نفسه والعالم كله متماثل. ولا تفاوت فيه، وقد ارتفع النزاع في ذلك قال الله تعالى: ﴿ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت﴾ [الملك: ٣] وقال: ﴿ان كل من السموات والأرض إلا آتي الرحمن عبدا﴾ [مريم: ٩٣] وقال عليه السلام: «اللهم ربي ورب كل شيء أنا شهيد أن العباد كلهم اخوة». وأما من حيث

الأصل الثاني: العلم بأن الله تعالى قديم لم يزل، أزلي ليس لوجوده أول بل هو أول

صورتها العلمية أعني علم الله بها، فذلك غيب عنا، والله أعلم بغيبه. فهذا ما نبه عليه الصوفي وغايته الرجوع إلى العجز الذي هو كمال الادراك والتسليم لما في علم الله من حيث علم الله، ومن فهم هذا التنبيه فهم المسألة الصعبة التي أشار إليها الشيخ ابن عطاء الله في أوّل التنوير اهـ.

تنبيه:

جعل الوجود صفة ظاهر على القول بانه زائد على الذات، وهو الذي عليه الفخر والجمهور، وأما على القول بانه عين الذات مطلقاً كما عليه الأشعري فجعله صفة للذات نظراً إلى انها يوصف بها في اللفظ، فيقال: ذات الله موجودة.

وقال السبكي: اختلفوا في أن وجود الشيء هل هو عين ذاته أو زائد عليه أو الفرق بين الواجب والممكن. ثالثها إن كان واجباً فهو عين ذاته، ورابعها لأصحاب الأحوال انه صفة نفسية في الواجب ليس عينه ولا غيره. ومذهب أبي الحسن الأشعري انه عينه مطلقاً اهـ.

وفي شرح جمع الجوامع: والأصح أن وجود الشيء في الخارج واجباً كان وهو الله، أو ممكناً وهو الخلق عينه أي ليس زائدا عليه. وقال كثير من المتكلمين غيره: أي زائد عليه بأن يقوم الوجود بالشيء من حيث هو أي من غير اعتبار الوجود والعدم، وان لم يخل منها ذات. وقال الحكماء: انه عينه في الواجب غيره في الممكن، فعلى الأصح المعدوم الممكن الوجود ليس في الخارج، وإنما يتحقق بوجوده فيه وكذا على القول الآخر عند أكثر القائلين به. وذهب كثير من المعتزلة إلى أنه شيء أي حقيقة متقررة.

تتميم:

الموجودات أربعة أقسام: موجود لا أوّل له ولا آخر له وهو مولانا جل وعز، وموجـود لـه أوّل وآخر وهو ما سواه من عالم الدنيا، وموجود له أوّل وليس له آخر وهو عالم الآخرة، وموجود له آخر وليس له أوّل وهو عدم العالم المنقطع بوجوده.

الأصل الثاني: لما فرغ من ذكر الصفة النفسية التي هي الوجود من جملة الصفات العشرين وهو القسم الأوّل في ذكر الصفات السلبية، فأشار إلى أوّلها وهو القدم بقوله: **(العلم بأن الباري تعالى قديم لم يزل)**، وأما بقية صفات السلب التي ذكرها المتأخرون ولاء في كتبهم وهي البقاء ومخالفته للحوادث وقيامه بنفسه والوحدانية، فإنها تؤخذ من سياق المصنف على طريقة المتقدمين مفرقة على طريق التلويح والإشارة من غير ترتيب، ثم القدم هي صفة سلبية على الأصح أي ليست بمعنى موجود في نفسه كالعلم مثلاً، وإنما هي عبارة عن سلب العدم السابق على الوجود، وإن شئت قلت هو عبارة عن سلب الأوّلية للوجود، وإن شئت قلت هو عبارة عن سلب الافتتاح للوجود والثلاثة بمعنى واحد. هذا معنى القدم في حقه تعالى وفي حق صفاته، ويطلق القدم على معنى آخر وهو توالي الأزمنة على الشيء وإن كان محدثاً ومنه قوله تعالى: ﴿حتَّى عاد

كل شيء وقبل كل ميت وحي، وبرهانه أنه لو كان حادثاً، ولم يكن قديماً لافتقر هو

كالعرجون القديم﴾ [يس: ٣٩] وهذا المعنى محال في حقه سبحانه وتعالى لأن وجوده جل وعز لا يتقيد بزمان ولا مكان لحدوث كل منهما فلا يتقيد بواحد منهما إلا ما هو حادث، وهل يجوز أن يتلفظ بالقديم في حقه تعالى، فمن راعى معناه جوّزه، ومن راعى كونه لم يرو نصاً منع لأن الأسماء توقيفية، ومنهم من أورده فيه نصاً من السنّة فعلى هذا يصح، وقد أشرنا إلى ذلك في الفصل الأوّل فراجعه ودل عليه من القرآن قوله تعالى: ﴿وما نحن بمسبوقين﴾ [الواقعة: ٥٩] **(أزلي)** نسبة إلى الأزل وهو القديم كما في الصحاح والتهذيب فهو حينئذ بمعنى القديم، وقيل: منسوب إلى لم يزل قاله الزمخشري، وتقدم البحث فيه في الفصل الأوّل **(ليس لوجوده أوّل بل هو الأوّل قبل كل شيء وقبل كل ميت وحي)** أي: لم يسبق وجوده عدم يعني أن القدم في حقه تعالى بمعنى الأزلية التي هي كون وجوده غير مستفتح.

قال المصنف في الاقتصاد: ليس تحت لفظ القديم يعني في حق الله تعالى سوى إثبات موجود ونفي عدم سابق، فلا تظنن أن القدم معنى زائد على ذات القديم، فيلزمك أن تقول ذلك المعنى أيضاً قديم بقدم زائد عليه ويتسلسل إلى غير نهاية اهـ.

وقال أبو منصور التميمي: اختلف المتكلمون فيما يجوز إطلاق وصف القديم عليه تعالى وفي معناه على أربعة مذاهب. وكان شيخنا الأشعري يقول: إن معناه المتقدم في وجود ما يكون بعده، والتقدم نوعان: تقدم بلا ابتداء كتقدمه تعالى وصفاته القائمة بذاته على الحوادث كلها، وتقدم بغاية كتقدم بعض الحوادث على بعض. وأجاز إطلاق وصف القديم عليه تعالى وعلى صفاته الأزلية. وقال: إن القديم قديم لنفسه لا لمعنى يقوم به، فلا ننكر وصف صفاته الأزلية بهذا الوصف كما لم ننكر وصفها بالوجود إذ كان موجوداً لنفسه. وقال عبد الله بن سعيد، وأبو العباس القلانسي: ان القديم قديم بمعنى يقوم به، فهؤلاء يقولون: انه تعالى قديم لمعنى قائم به، ويقولون: ان صفاته قائمة به موجودة أزلية، ولا يقال انها قديمة ولا محدثة، وزعم معمر وأتباعه من المعتزلة: الحق أن الله لا يوصف بأنه قديم ولا بأنه كان عالماً في الأزل بنفسه، لأن من شرط المعلوم عنده أن يكون غير العالم ونفسه ليس لغيره، وزعم الباقون من القدرية أن القديم هو الإله ونفوا صفاته الأزلية وقالوا: لو كانت الصفات أزلية لشاركته في القدم ولوجب أن تكون آلهة لأن الاشتراك في القدم يوجب التماثل. وقد بينا في أوّل الكتاب أن الاشتراك في القديم لا يوجب تماثلاً كما أن الاشتراك في صفة الحدوث لا يوجب تماثلاً اهـ.

وقال السبكي: اعلم أن الأشاعرة اختلفوا في صفة القدم، فنقل عن الشيخ أنها من صفات المعاني وهو قول عبد الله بن سعيد، وقيل: من الصفات النفسية وإليه رجع الشيخ، والحق أنها من الصفات السلبية فلا يكون من الصفات النفسية، ولا المعنوية إذ السلب داخل في مفهومه إذ القدم هو عدم سبقية العدم على الوجود، وقد تقدم ذلك اهـ.

قال المصنف: **(وبرهانه أنه لو كان حادثاً ولم يكن قديماً لافتقر)** أي احتاج **(إلى**

أيضاً إلى محدث، وافتقر محدثه إلى محدث وتسلسل ذلك إلى ما لا نهاية، وما تسلسل لم يتحصل أو ينتهي إلى محدث قديم هو الأول، وذلك هو المطلوب الذي سميناه صانع العالم ومبدئه وبارئه ومحدثه ومبدعه.

محدث)، وبيانه: أنه لو لم يكن قديماً لكان حادثاً لوجوب إنحصار كل موجود في القدم والحدوث، فمهما انتفى أحدهما تعين الآخر، والحدوث على الله عز وجل مستحيل لأنه يستلزم له محدث لما تقدم في حدوث العالم أن كل حادث لا بدّ له من محدث، فينقل الكلام إلى ذلك المحدث فإن كان قديماً فهو المراد بمسمى كلمة الجلالة وإن لم يكن قديماً كان حادثاً، **(وافتقر محدثه إلى محدث ويتسلسل ذلك إلى غير نهاية وما تسلسل)** لا إلى نهاية **(لم يتحصل)** أي أن تسلسل هكذا لزم عدم حصول حادث منها أصلاً لما سبق أن المحال وهو وجود حوادث لا أوّل لها يستلزم استحالة وجود الحادث الحاضر، وأيضاً فإن التسلسل يؤدي إلى فراغ ما لا نهاية له وذلك لا يعقل، وإن كان الأمر ينتهي إلى عدد متناه فيلزم الدور وهو محال أيضاً لأنه يلزم عليه تقدم الشيء على نفسه وتأخره عنها، فإذا كان الحدوث يؤدي إلى الدور أو التسلسل المحالين لزم أن يكون محالاً، **(أو ينتهي إلى محدث قديم هو الأوّل)** وهو مسمى كلمة الجلالة، **(وذلك هو المطلوب الذي سميناه صانع العالم وبارئه ومحدثه ومبدئه)** على غير مثال سابق.

قال ابن الهمام في المسايرة وتلميذه ابن أبي شريف في شرحه: بل اللزوم هنا بطريق أولى من الطريق الذي ذكر في استلزام حوادث لا أوّل لها استحالة وجود الحادث الحاضر، لأن هذا الترتيب على أي ترتب معلول على علة، فكل مرتبة من مراتبه علة لوجود ما يليها غير أن إيجاد كل للآخر الذي يليه بالاختيار كما ينبه عليه قولهم افتقر إلى محدث. قال الشارح: وهذا الاستدراك للتنبيه على أن قولنا علي ليس على طريقة الفلاسفة وهو أن العلة توجب المعلول، وذلك أي الطريق المذكور في حوادث لا أول لها لم يفرض فيه غير ترتب تلك الحوادث في الوجود دون تعرض لكون كل منها علة لوجود ما يليه، لكن حصول الحوادث ثابت ضرورة بالحس والعقل، فيجب أن ينتهي حصولها في الوجود إلى موجد لا أول له ولا يراد بالاسم الذي هو الله إلا ذلك.

وقال إمام الحرمين في الإرشاد: فإن قيل: إثبات موجد لا أوّل له إثبات أوقات متعاقبة لا نهاية لها إذ لا يعقل استمرار وجود إلا في أوقات وذلك يؤدي إلى اثبات حوادث لا أول لها وقد تبين بطلانها. قلنا: هذا زلل ممن ظنه فإن الأوقات يعبر بها عن موجودات تقارن موجوداً وكل موجود أضيف إلى مقارنة موجود فهو وقته، والمستمر في العادات التعبير بالأوقات عن حركات الفلك وتعاقب الجديدين، فإذا تبين ذلك في معنى الوقت فليس من شرط وجود الشيء أن يفارقه موجود آخر إذا لم يتعلق أحدهما بالثاني في قضية عقلية، ولو افتقر كل موجود إلى وقت وقدرت الأوقات موجودة لافتقرت إلى أوقات، وذلك يجر إلى جهالات لا ينتحلها عاقل فالباري تعالى قبل حدوث الحوادث منفرد بوجوده وصفاته لا يقارنه حادث اهـ.

وهذا الذي ذكره إمام الحرمين قد زاده وضوحاً ابن التلمساني في شرح اللمع لإمام الحرمين فقال ما نصه: فإن قيل: القول بالقدم يلزم منه وجود أزمنة لا نهاية لها إذ لا يعقل استمرار وجود وبقاؤه إلا بزمان، وأنتم لا تقولون به. قلنا: الزمان يطلق باعتبارات ثلاث وكلها منتفية بالنسبة إلى الباري تعالى. الأوّل: الإطلاق العرفي وهو مرور الليالي والأيام وذلك تابع لحركات الافلاك، وقد أقمنا الدليل على حدوث العالم فقد كان الله ولا زمان بهذا الاعتبار وكان الله ولا شيء معه. الثاني: ما اصطلح عليه المتكلمون وهو مقارنة متجدد لمتجدد توقيتاً للمجهول بالمعلوم، وذلك يختلف بالنسبة إلى السامع فتقول: ولد النبي ﷺ عام الفيل فتجعله وقتاً لمولده ﷺ وزماناً له لمن يعلم عام الفيل ولا يعلم مولده ﷺ، وتقول عام الفيل مولد النبي ﷺ فتوقته بمولده ﷺ لمن يعلمه ولا يعلم عام الفيل فهو أمر فرضي، وذلك لا يتحقق في الأزل أو لا يتجدد في الأزل ويطلق في اصطلاح الحكماء على أمر حركة الفلك وهو تابع لحركات الافلاك فلا يكون أزلياً فَبأي معنى فسر الزمان لا يكون أزلياً اهـ.

ثم هذا الذي ذكره المصنف من الاستدلال على قدم الباري تعالى هو المشهور بين المتكلمين وهو الذي اقتصر عليه الجماهير من المتقدمين، وزاد بعضهم فقال: ودليل ثان وهو أنه تعالى واجب لذاته والواجب لذاته لا يقبل الانتفاء بحال فيلزم قدمه وبقاؤه قاله ابن التلمساني.

واقتصر على هذا الدليل السبكي في شرح عقيدة ابن الحاجب وقرره بما نصه: صانع العالم واجب الوجود، وكل واجب الوجود فوجوده من ذاته، وكل ما هو موجود من ذاته فعدمه محال، وكل ما عدمه محال لم يمكن عدمه قط، وكل ما لا يمكن عدمه قط فهو قديم فصانع العالم قديم. وبالجملة؛ فالقدم من اللوازم البينة لذات الواجب وثبوت مستلزم المستلزم مستلزم لثبوت اللازم اهـ.

وهذا كقولهم مساوي المساوي مساوٍ، وأما دليل قدمه تعالى عند المحدث فيقول قال تعالى: ﴿لم يلد ولم يولد﴾، وقال تعالى: ﴿هو الأول﴾. وقال ﷺ: «أنت الأول فليس قبلك شيء وأنت الآخر فليس بعدك شيء وأنت الظاهر فليس فوقك شيء وأنت الباطن فليس دونك شيء» الحديث أخرجه أبو داود والترمذي، فلو لم يكن قديماً لكان حادثاً ولو كان حادثاً لكان قبله شيء، وأما الصوفي فإنه يقول كل قضية بديهية فلوازمها البينة بديهية، وهذا لازم بيّن لثبوت الوجود الذاتي إذ كلما تصور القدم ووجود الواجب لزم جزم العقل بوجوبها.

تنبيه:

قال شيخ مشايخنا في إملائه: اعلم أن القديم أخص من الأزلي لأن القديم موجود لا ابتداء لوجوده، والأزلي ما لا ابتداء لوجوده وجودياً كان أو عدمياً، فكل قديم أزلي ولا عكس، ويفترقان أيضاً من جهة أن القديم يستحيل أن يلحقه تغير أو زوال بخلاف الأزلي الذي ليس بقديم كعدم الحوادث المنقطع بوجوده.

الأصل الثالث: العلم بأنه تعالى مع كونه أزلياً أبدياً ليس لوجوده آخر، **فهو الأوّل** والآخر والظاهر والباطن لأن ما ثبت قدمه استحال عدمه، وبرهانه أنه لو انعدم لكان لا يخلو إما أن ينعدم بنفسه أو بمعدم يضاده، ولو جاز أن ينعدم شيء يتصوّر دوامه

تكميل:

قال ابن جماعة: التقدم خمسة: الأوّل: بالعلة كحركة الأصبع على الخاتم، الثاني: بالذات كالواحد على الاثنين، والثالث: بالشرف كأبي بكر على عمر، والرابع: بالرتبة كالجنس على النوع، والخامس بالمكان كالإمام على المأموم.

(**الأصل الثالث: العلم بأنه تعالى مع كونه أزلياً**) كونه (**أبدياً**) أي (**ليس لوجوده آخر**) أي يستحيل أن يلحقه عدم، وهذه الصفة هي الصفة الثانية من الصفات السلبية على الأصح المعبر عنها بالبقاء، وهو عبارة عن سلب العدم اللاحق للوجود، وإن شئت قلت: هو عبارة عن سلب الانتهاء للوجود، وإن شئت قلت: هو عبارة عن سلب الانقضائية للوجود والثلاثة بمعنى واحد هذا معنى البقاء في حقه تعالى وحق صفاته، ويطلق البقاء بمعنى آخر وهو مقارنة الوجود لزمانين فصاعداً، وهذا محال في حقه تعالى لما عرفت من استحالة تقييد وجوده بالزمان. وقال أبو منصور التميمي: اختلف أصحابنا في معنى الباقي وحقيقته فمن قال منهم: ان الباقي ما قام به البقاء امتنع من وصف صفات الله تعالى القديمة بذاته بأنها باقية، وقال: انها موجودة أزلية قائمة بالله عز وجل، ولا يقال فيها انها باقية ولا فانية هذا قول عبدالله بن سعيد وأبي العباس القلانسي. ومن قال: ان الباقي ما له بقاء ولم يشرط قيام البقاء به كما ذهب إليه أبو الحسن الأشعري فإنه يقول: إن الصفات الأزلية القائمة بالله باقية دائمة واختلف أصحابه في كيفية وصفها بالبقاء، فمنهم من قال: كل صفة منها باقية لنفسها ونفسها بقاء لها وبقاؤه بقاء لنفسه وهذا اختيار أبي إسحاق الاسفرايني، ومنهم من قال: بقاء الباري بقاء لنفسه ولسائر صفاته الأزلية وهذا اختيار أبي بكر محمد بن الحسن بن فورك وبه نقول اهـ.

ثم أشار المصنف إلى دليله النقلي فقال: (**فهو الأوّل**) وهو دليل كونه أزلياً (**والآخر**) وهو دليل كونه أبدياً (**والظاهر والباطن**) وهو في كتابه العزيز وجاء بمثله في الحديث الذي أخرجه أبو داود والترمذي كما تقدم، وهذا هو دليل المحدث أيضاً، وأما الصوفي فدليله في الأبدية كدليله في الأزلية، (**لأن ما ثبت قدمه استحال عدمه**) وهذا القول مبني على المشهور من أن القديم أخص من الأزلي كما تقدم بيانه. قال شيخ مشايخنا: فليست الاعدام أزلية قديمة حتى يرد ما قاله ابن التلمساني: من أن الاعدام الأزلية قديمة ولم يستحل عدمها فيما لا يزال لانعدامها بالوجود ويمكن أن يجاب على تسليم الترادف بأن ما عبارة عن موجود فلا تدخل الاعدام، ثم شرع في ذكر الدليل العقلي فقال: (**وبرهانه أنه لو انعدم لكان لا يخلو إما أن ينعدم بنفسه**) بأن يكون انعدامه أثراً لقدرته (**أو**) ينعدم (**بمعدم يضاده**) فيمتنع وجوده

بنفسه لجاز أن يوجد شيء يتصوّر عدمه بنفسه فكما يحتاج طرئان الوجود إلى سبب، فكذلك يحتاج طرئان العدم إلى سبب. وباطل أن ينعدم بمعدم يضاده لأن ذلك المعدم لو كان قديماً لما تصوّر الوجود معه. وقد ظهر بالأصلين السابقين وجوده وقدمه، فكيف كان وجوده في القدم ومعه ضده؟ فإن كان الضد المعدم حادثاً كان محالاً، إذ ليس الحادث في مضادته للقديم حتى يقطع وجوده بأولى من القديم في مضادته للحادث حتى يدفع وجوده، بل الدفع أهون من القطع والقديم أقوى وأولى من الحادث.

معه. قال ابن أبي شريف: وسكت عن المثل والخلاف، لأنه لا يتوهم صلاحيتها لغلبة انعدام المثل والخلاف، **(و)** انعدامه بنفسه باطل **(لأنه لو جاز أن ينعدم شيء يتصوّر دوامه بنفسه لجاز أن يوجد شيء بنفسه، فكما يحتاج طرئان الوجود إلى سبب، فكذلك يحتاج طرئان العدم إلى سبب)**.

وقرره ابن الهمام بوجه آخر فقال: لأنه لما ثبت أنه الموجد الذي استندت إليه كل الموجودات ثبت عدم استناد وجوده إلى غيره، فيلزم أن يكون وجوده له من نفسه أي اقتضت ذاته المقدسة اقتضاء تاماً، فإذا ثبت أن وجوده مقتضى ذاته المقدسة استحال أن تؤثر ذاته عدمها لأن ما بالذات أي ما تقتضيه الذات اقتضاء تاماً لا يتخلف عنها اهـ.

وقد تختصر العبارة عن ذلك فيقال: لأنه واجب الوجود لا يقبل الانتفاء بحال فيلزم بقاؤه كما يلزم قدمه، وإليه أشار ابن التلمساني. ومنهم من قال في برهان بقائه تعالى: أنه لو لحقه العدم لزم أن يكون من جملة الممكنات التي يجوز عليها الوجود والعدم، وكل ممكن لا يكون وجوده إلا حادثاً تعالى الله عن ذلك ويلزم الدور أو التسلسل فتبين ان وجوب القدم يستلزم وجوب البقاء وهو المطلوب، **(وباطل)** أيضاً **(أن ينعدم بمعدم يضاده لأن ذلك المعدم)** أي الضد المقتضى نفيه إما قديم أو حادث لا يجوز الأوّل لأنه **(لو كان قديماً لما تصوّر الوجود معه)** أي لزم انتفاء وجود الباري تعالى مع ذلك الضد من الابتداء أصلاً، لأنّ التضاد يمنع الاجتماع بين الشيئين اللذين اتصفا به، **(وقد ظهر بالأصلين السابقين)** الأوّل والثاني **(وجوده)** تعالى بنفسه **(وقدمه)** أزلاً **(فكيف كان وجوده في القدم ومعه ضده)** أي: هذا محال لما مرّ من أن التضاد يمنع الاجتماع، **(فإن كان الضد المعدم حادثاً كان محالاً)** أي: ولا يجوز الثاني أيضاً وهو كون الضد حادثاً **(إذ ليس الحادث في مضادته)** أي باعتبار مضادته للقديم **(حتى يقطع)** أي بحيث يقطع الحادث **(وجوده)** أي وجود ضده القديم **(بأولى من القديم في مضادته للحادث حتى يدفع)** أي: بحيث يدفع القديم **(وجوده)** أي وجود ضده الحادث، **(بل)** القديم أولى بدفع وجود ضده الحادث من الحادث في قطع وجود ضده القديم ورفعه لأن **(الدفع أهون من القطع والقديم أقوى من الحادث)**.

وقرر هذا البرهان ابن التلمساني في شرح اللمع بأبسط من ذلك فقال: عدم الشيء متى كان

الأصل الرابع: العلم بأنه تعالى ليس بجوهر يتحيز، بل يتعالى ويتقدس عن مناسبة الحيز. وبرهانه أن كل جوهر متحيز فهو مختص بحيزه ولا يخلو من أن يكون ساكناً فيه أو متحرّكاً عنه، فلا يخلو عن الحركة أو السكون وهما حادثان، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، ولو تصور جوهر متحيز قديم لكان يعقل قدم جواهر العالم، فإن سماه مسمٍّ جوهراً ولم يرد به المتحيز كان مخطئاً من حيث اللفظ لا من حيث المعنى.

جائزاً قديماً يكون معدوماً لانتفاء ما يوجده أو لوجود ما ينفيه، وكل ما يتوقف وجوده عليه فهو شرط في وجوده، فلو انعدم لعدم ذلك لم يخل ذلك إما أن يكون حادثاً أو قديماً، ولا جائز أن يكون القديم مشروطاً بشرط حادث لما فيه من تقدم المشروط على الشرط، وإن كان قديماً فالقول في عدمه كالقول في عدم المشروط ويتسلسل، وإن فرض عدمه لوجود ما ينفيه فلا يخلو ذلك المعدم إما أن يعدمه بذاته أو بإيثاره واختياره، فإن أعدمه بذاته فلا يخلو إما أن يعدمه بطريق التضاد، فإن التضاد مفعول واحد من الجانبين فليس إعدام الطارىء الحاصل لما فاته له بأولى من منع الحاصل الطارىء أولاً بطريق التضاد لا جائز أن يعدمه بطريق التضاد، فإن أعدمه لا بطريق التضاد فلا يخلو إما أن يقوم به أو لا. فإن قام به وهو مقتض لعدمه لزم أن يجامع وجوده عدمه، فإنه من حيث كونه محلا يستدعي أن يكون حاصلاً موجوداً ومن حيث كونه أثراً يستدعي أن يكون معدوماً وإن لم يقم به فنسبته إليه وإلى غيره نسبة واحدة فليس اعدامه بأولى من اعدامه بغيره، وإن أعدمه بايثاره واختياره فالمؤثر المختار لا بدّ له من فعل والعدم لا شيء، ومن فعل لا شيء لم يفعل شيئاً، ولأن المعدم له أيضاً إما أن يكون نفسه أو غيره لا جائز أن يعدم نفسه ضرورة وجود الفاعل حال وجود فعله فيجامع وجوده عدمه ولا جائز أن يعدمه غيره لقيام الدليل على وحدانيته، وقد قيل: إن العقلاء لم يتفقوا على مسألة نظرية إلا هذه المسألة وهو أن القديم لا يعدم.

(**الأصل الرابع: العلم بأنه تعالى ليس بجوهر يتحيز**) أي يختص بالكون في الحيز خلافاً للنصارى وقوله: يتحيز صفة كاشفة لا مخصصة لأن من شأن الجوهر الاختصاص بحيزه وحيز الجوهر عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجوهر، (**بل يتعالى ويتقدس عن مناسبة الحيز، وبرهانه أن كل جوهر متحيز فهو مختص بحيزه ولا يخلو من أن يكون ساكناً فيه**) أي: في ذلك الحيز (**أو متحركاً عنه**) لأنه لا ينفك عن أحدهما، (**فلا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان**) لما عرفته فيما سبق فكان لا يخلو عن الحوادث، (**وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث**) والحكم بحدوثه ثابت بما قدمناه في الأصل الأوّل من الدليل، وقد علم من استحالة كونه تعالى جوهراً استحالة لوازم الجوهر عليه تعالى من التحيز ولوازمه كالجهة. وسيأتي بيان ذلك في أصل مستقل. (**ولو تصور جوهر متحيز قديم لكان يعقل قدم جواهر العالم**) وهو باطل، (**فإن سماه مسمٍّ جوهراً ولم يرد به المتحيز**) أي قال: لا كالجواهر في

الأصل الخامس: العلم بأنه تعالى ليس بجسم مؤلف من جواهر. إذ الجسم عبارة عن المؤلف من الجواهر، وإذا بطل كونه جوهراً مخصوصاً بحيز بطل كونه جسماً لأن كل جسم مختص بحيز ومركب من جوهر، فالجوهر يستحيل خلوه عن الافتراق والاجتماع والحركة والسكون والهيئة والمقدار وهذه سمات الحدوث. ولو جاز أن يعتقد أن صانع

التحيز ولوازمه من اثبات الجهة والإحاطة ونحوهما (**كان مخطئاً من حيث اللفظ لا من حيث المعنى**) لمثل ما سيأتي في اطلاق الجسم، إذ لم يرد إطلاق لفظ الجوهر عليه تعالى لا لغة ولا شرعاً. وفي اطلاقه ايهام نقص تعالى الله أن يتطرق إليه نقص، فإن الجوهر يطلق على الجزء الذي لا يتجزأ وهو أحقر الأشياء مقداراً.

قال النسفي في شرح العمدة: وقالت النصارى وابن كرام: يجوز إطلاقه على الله تعالى لأنه إسم للقائم بالذات، والله تعالى قائم بالذات فيكون جوهراً. قلنا: الجوهر في اللغة عبارة عن الأصل. وسمي الجزء الذي لا يتجزأ جوهراً لأنه أصل المركبات، والله تعالى ليس بأصل للمركبات فلم يكن جوهراً، ولأن الجوهر هو المتحيز الذي لا ينقسم ولا يخلو عن الحركة والسكون فيكون حادثاً لما مرّ. ولفظ الجوهر لا ينبىء عن القائم بالذات لغة بل ينبىء عن الاصل وتحديد اللفظ بما لا ينبىء عنه لغة. وإخراج ما ينبىء عنه لغة عن كونه حداً له جهل فاحش اهـ.

وقال السبكي: اعلم أن الجوهر على اصطلاح المتكلمين هو المتحيز القائم بنفسه، وعلى اصطلاح غيرهم هو الموجود لا في موضوع، والموضوع هو الجسم فهو تعالى ليس بجسم ولا جوهر على الاصطلاح الأوّل لضرورة افتقار الجوهر إلى الحيز ولا على الثاني، وإلا لكان وجوده زائداً على ذاته فيكون ممكناً ضرورة. لأن المعنى من قولهم: الموجود لا في موضوع أي الذي إذا وجد كان لا في موضوع، وذلك يقتضي الزيادة قطعاً وكل من وجوده زائد فهو ممكن كما علم في محله. وأيضاً فإن ذلك التفسير للجوهر الذي هو أحد أقسام الممكن ضرورة أن الممكن جوهر وغير جوهر، وأما من فسّر الجوهر بأنه قائم بنفسه كالنصارى فلا نزاع إلا في الاطلاق، إذ الاطلاق موقوف على التوقيف ولم يرد في ذلك توقيف اهـ.

(**الأصل الخامس: العلم بأنه تعالى ليس بجسم مؤلف من جواهر**) فردة وهي الأجزاء التي لا تتجزأ (**إذ الجسم عبارة عن المؤلف من تلك الجواهر، وإذا بطل كونه جوهراً مخصوصاً متحيزاً**) كما بيّن في الأصل الذي قبله (**بطل كونه جسماً**) أي إبطال كونه جوهراً يستقل بابطال كونه جسماً، (**لأن كل جسم مختص بحيز**) هو الفراغ المتوهم الذي يشغله شيء ممتد أو غير ممتد (**ومركب من جوهر، والجوهر يستحيل خلوه عن**) الأكوان مثل (**الافتراق والاجتماع والحركة والسكون والهيئة والمقدار**) فهذه لوازم توجد في الجسمية زيادة عن الجوهر. (**وهذه سمات الحدوث**) فإن كلاً منها ينافي الوجوب الذاتي لاقتضائها الاحتياج.

العالم جسم لجاز أن يعتقد الإلهية للشمس والقمر أو لشيء آخر من أقسام الأجسام، فإن تجاسر متجاسر على تسميته تعالى جسماً من غير إرادة التأليف من الجواهر كان ذلك غلطاً في الإسم مع الإصابة في نفي معنى الجسم.

وقال السبكي: لو كان تعالى جسماً لكان مركباً ولو كان مركباً لكان مفتقراً ضرورة أن كل مركب متوقف وكل متوقف مفتقر، ولو كان مفتقراً لكان ممكناً وقد فرض واجب الوجود هذا خلف، وقد يقال: لو كان الصانع مركباً فصفات الألوهية كالعلم مثلاً لا يخلو إما أن تقوم بكل جزء فيلزم تعداد الإله وهو محال، أو وجود المعنى الواحد في متعدد وهو محال، أو بالبعض دون البعض فيلزم الاختصاص بالغير، أو بالترجيح من غير مرجح، أو بالمجموع بما هو مجموع فيلزم التسلسل لأن المجموع إن كانت له جهة واحدة نقل الكلام إليها، وإلاّ فليس إلا الأجزاء المتلاصقة فما تقدم لازم اهـ.

وقال النسفي في شرح العمدة: الجسم اسم للمتركب؛ فمن أطلقه وعني به المتركب كاليهود وغلاة الروافض والحنابلة فهو مخطىء في الاسم والمعنى، لأنه إن قام علم واحد وقدرة واحدة وإرادة واحدة بجميع الأجزاء فهو محال لامتناع قيام الصفة الواحدة بالمحال المتعددة، وإن قام بكل جزء من أجزائه علم على حدة وقدرة على حدة وإرادة على حدة فيكون كل جزء موصوفاً بصفات الكمال فيكون كل جزء إلهاً فيفسد القول به كما فسد بإلهين، فإن لم يكن موصوفاً بهذه الصفات فيكون موصوفاً بأضدادها من سمات الحدوث إذ كل قائم بالذات يجوز قبوله للصفات، وما لا يقوم به فإنما لا يقوم لقيام الضدية، ولو كان موصوفاً بصفات النقصان لكان محدثاً ولا ناقـد دللنا على أن العالم بجميع أجزائه محدث والأجسام من العالم فيكون محدثاً وإلاّ لم يجب أن يكون قديماً أزلياً فيمنع أن يكون جسماً ضرورة، **(ولو جاز أن يعتقد أن صانع العالم جسم لجاز أن تعتقد الإلهية للشمس والقمر)** كما ضل فيه الصابئة **(أو لشيء آخر من أقسام الأجسام)** كما ضلّ فيه الوثنية والسمنية، **(فإن تجاسر متجاسر على تسميته تعالى جسماً من غير إرادة التأليف من الجواهر)** وقال: لا كالأجسام يعني في لوازم الجسمية كبعض الكرامية والحنابلة حيث قالوا: هو جسم بمعنى موجود أو بمعنى أنه قائم بنفسه **(كان ذلك غلطاً في الإسم)** لا في المعنى **(مع الإصابة في نفي معنى الجسم)** وامتناع اطلاق كل من الجسم والجوهر ظاهر على قول القائلين بالتوقيف، وأما على القول بجواز اطلاق المشتق مما ثبت سمعاً اتصافه بمعناه وما يشعر بالجلال ولم يوهم نقصاً وإن لم يرد توقيف، كما ذهبت إليه المعتزلـة وأبو بكر الباقلاني فخطأ أيضاً لأنه لم يوجد في السمع ما يسوغ إطلاقه، ولأن شرطه بعد السمع أن لا يوهم نقصاً فيكتفون حيث لا سمع بدلالة العقل على اتصافه تعالى بمعنى ذلك اللفظ، ومن قال بإطلاق الألفاظ التي هي أوصاف دون الأسماء الجارية مجرى الأعلام كالمصنف في المقصد الأسنى، والإمام الرازي؛ فالشرط عنده كذلك فما أجازه دون توقيف، وإسم الجسم يقتضي النقص من حيث اقتضائية الافتقار إلى أجزائه التي يتركب منها وهو أعظم مقتض

الأصل السادس: العلم بأنه تعالى ليس بعرض قائم بجسم أو حال في محل لأن العرض ما يحل في الجسم، فكل جسم فهو حادث لا محالة ويكون محدثه موجوداً قبله، فكيف يكون حالاً في الجسم وقد كان موجوداً في الأزل وحده وما معه غيره، ثم أحدث الأجسام والأعراض بعده؟ ولأنه عالم قادر مريد خالق ـ كما سيأتي بيانه ـ

للحدوث، فمن أطلقه عليه تعالى فهو عاص، بل قد كفره الإمام ركن الإسلام فيمن أطلق عليه إسم السبب والعلة وهو أظهر، فإن اطلاقه إياه غير مكره عليه بعد علمه بما فيه من اقتضاء النقص استخفاف بجناب الربوبية وهو كفر إجماعاً، ولما ثبت انتفاء الجسمية بالمعنى المذكور ثبت انتفاء لوازمها، وانتفاء الملزوم يستلزم انتفاء لازمه المساوي، ولوازم الجسمية هي الاتصاف بالكيفيات المحسوسة بالحس الظاهر أو الباطن من اللون والرائحة والصورة، والعوارض النفسانية من اللذة والألم والفرح والغم ونحوها، ولأن هذه الأمور تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافي للوجوب الذاتي، ولأن البعض منها تغيرات وانتقالات وهي على الباري تعالى محال، وما ورد في الكتاب والسنّة من ذكر الرضا والغضب والفرح ونحوها يجب التنزيه عن ظاهره على ما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

(**الأصل السادس: العلم بأنه تعالى ليس بعرض قائم بجسم**) وهو وصف كاشف لا مخصص (**أو حال في محل**)، والمراد بالحلول هنا الاستقرار، ومنه حلول الجوهر أو الجسم في الحيز، واستدل له من وجهين.

الأول: ما تضمنه قوله: (**لأن العرض يحل في الجسم**) وفي الاقتصاد للمصنف: هو ما يحتاج إلى الجسم أو الجوهر في تقومه أي في قيام ذواته وتحققها، (**وكل جسم فهو حادث ويكون محدثه موجوداً قبله، فكيف يكون حالاً في الجسم وقد كان موجوداً في الازل وحده وما معه غيره، ثم أحدث الأجسام والأعراض بعده**)، كما ثبت بالأدلة السابقة أي: فيستحيل وجوده قبله ضرورة استحالة وجود ما يتوقف وجوده على شيء قبل ذلك الشيء، والله تعالى قبل كل شيء وموجده.

وقال النسفي في شرح العمدة: العرض يستحيل بقاؤه لأنه لو كان باقياً، فإما أن يكون البقاء قائماً به وهو محال لأن العرض لا يقوم بالعرض باتفاق المتكلمين، والبقاء عرض لأن العرض عبارة عن أمر زائد على الذات ولم يصح وحده ولم يوجد بخلاف اتصال السواد باللونية لأنها ليست بزائدة على ذاته بل هي داخلة في ماهيته، أو قائماً بغيره فيكون الباقي ذلك الغير لأن العرض وما يستحيل بقاؤه لا يكون قديماً لأن القديم واجب الوجود لذاته لما مرّ فيكون مستحيل العدم اهـ.

وقال السبكي: صانع العالم لا يحل في شيء لأنه لو حل في شيء إما عرضاً أو جوهراً أو

وهذه الأوصاف تستحيل على الاعراض بل لا تعقل إلا لموجود قائم بنفسه مستقل

صورة والجميع محال ضرورة افتقار الحال لما حل فيه ولا شيء من المفتقر بواجب الوجود، وكل حال في شيء مفتقر فلا شيء من واجب الوجود بحال في شيء وهو المطلوب اهـ.

والثاني: ما تضمنه قوله: **(ولأنه)** تعالى **(عالم قادر مريد خالق)** أي موصوف بالعلم والقدرة والإرادة والخلق **(كما سيأتي بيانه)** فيما بعد. **(وهذه الأوصاف تستحيل على الاعراض بل لا تعقل)** هذه الأوصاف **(إلا لموجود)** وفي بعض النسخ: لموجد **(قائم بنفسه مستقل بذاته)**، وأشار لهذا الوجه النسفي في شرح العمدة فقال: ولأن العرض يفتقر إلى محل يقوم به وما لا قيام له بذاته يستحيل منه الفعل إذ الفعل المحكم المتقن لا يتأتى إلا من حي قادر عليم.

تنبيه:

قد علم من هذه الأصول وهي الرابع والخامس والسادس مخالفته تعالى للحوادث وقيامه بنفسه، وهما الصفة الثالثة والرابعة من الصفات السلبية، فمخالفته تعالى للحوادث معناه لا يماثله شيء منها مطلقاً لا في الذات ولا في الصفات ولا في الأفعال، وبرهانه أنه لو ماثل شيئاً منها لكان حادثاً مثلها وذلك محال لما عرفت من وجوب قدمه وبقائه، لأن كل مثلين لا بدّ أن يجب لكل واحد منهما ما وجب للآخر، ويستحيل عليه ما استحال عليه ويجوز عليه ما جاز عليه وقد وجب للحوادث الحدوث، فلو ماثلها مولانا عز وجل لوجب له ما وجب لها من الحدوث واستحالة القدم، ولو كان كذلك لافتقر إلى محدث ولزم الدور أو التسلسل. وبالجملة؛ لو ماثل تعالى شيئاً في الحوادث لوجب له القدم لألوهيته والحدوث لفرض مماثلته للحوادث وذلك جمع بين متنافيين ضرورة، وأما قيامه تعالى بنفسه فهو عبارة عن سلب افتقاره إلى شيء من الأشياء فلا يفتقر إلى محل ولا مخصص، والمراد بالمحل هنا الذات كما درج عليه الشيخ السنوسي لا الحيز الذي يحل فيه الجسم كما يتوهم، وإن كان يطلق عليه أيضاً والمراد بالمخصص الفاعل، فإذاً القيام بالنفس هو عبارة عن الغنى المطلق. أما برهان غناه عن المحل أي ذات يقوم بها فهو أنه لو احتاج إلى ذات أخرى يقوم بها لكان صفة لأنه لا يحتاج إلى الذات إلا الصفات، والصفة لا تتصف بصفات المعاني وهي القدرة والإرادة والعلم إلى آخرها، ولا بالصفات المعنوية وهي كونه قادراً ومريداً وعالماً إلى آخرها، فلا يكون تعالى صفة لأن الواجب له نقيض ما وجب للصفة لأنه يجب اتصافه بالمعاني والمعنوية، والصفة يستحيل عليها ذلك إذ الصفة لو قبلت صفة أخرى يلزم أن لا تعرى عنها ولزم أن تقبل الأخرى أخرى، إذ لا فرق بينهما إلى غير غاية، وذلك التسلسل وهو محال، وبرهان غناه عن المخصص أي الفاعل هو أنه لو احتاج إليه لكان حادثاً وذلك محال لما تقدم من وجوب قدمه تعالى وبقائه، فتبين بهذين الغنى المطلق له جل وعز وهو معنى قيامه بنفسه.

بذاته. وقد تحصل من هذه الأصول أنه موجود قائم بنفسه ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض، وأن العالم كله جواهر واعراض وأجسام. فإذاً لا يشبه شيئاً ولا يشبهه شيء، بل هو الحي القيوم الذي ليس كمثله شيء وأنّى يشبه المخلوق خالقه والمقدور مقدره

تكميل:

الموجودات بالنسبة إلى المحل والمخصص أقسام أربعة: قسم غني عن المحل والمخصص وهو ذاته تعالى غني عن المحل لكونه ذاتاً وعن المخصص لكونه قديماً باقياً، وقسم غني عن المخصص وموجود في المحل وهو صفاته تعالى غنية عن المخصص لكونها قديمة باقية وموجودة في المحل لأن الصفة لا تقوم بنفسها، وقسم غني عن المحل مفتقر إلى المخصص وهي ذوات الأجرام غنية عن المحل لكونها ذاتاً، والذات لا تحتاج إلى محل ومفتقرة إلى المخصص لكونها حادثة، والحادث لا بدّ له من محدث، وقسم مفتقر إلى المحل والمخصص وهي الاعراض مفتقرة إلى المحل لكونها إعراضاً والعرض لا يقوم بنفسه ومفتقرة إلى المخصص لكونها حادثة والحادث لا بدّ له من محدث. **(وقد تحصل من هذه الأصول)** أي من أوّلها إلى هنا **(أنه)** تعالى **(موجود)** واجب الوجود قديم لا أوّل له باق لا آخر له **(قائم بنفسه)** مخالف للحوادث **(ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض)** ولا حال في شيء ولا يحله شيء، **(وأن العالم كله)** وهو ما سوى الله تعالى **(جواهر واعراض وأجسام)**. وذكر الجواهر يغني عن الأجسام لأن الأجسام جواهر مؤلفة كما تقدم، **(فإذاً لا يشبه شيئاً)** من خلقه **(ولا يشبهه شيء)** من خلقه. والمشابهة تتحقق من الطرفين إذ العالم جواهر واعراض والله تعالى خالقها كلها، **(بل هو الحي القيوم)** لما ثبت أن الله سبحانه وتعالى لا يشبه شيئاً من خلقه. أشار إلى ما يقع به التفرقة بينه وبين خلقه بما يتصف به تعالى دون خلقه، فمن ذلك أنه قيوم لا ينام إذ هو مختص بعدم النوم والسِنة دون خلقه، فإنهم ينامون وأنه تعالى حي لا يموت لأن صفة الحياة الباقية مختصة به دون خلقه فإنهم يموتون، ثم قال: ﴿ليس كمثله شيء﴾ [الشورى: ١١] أي ليس مثله شيء يناسبه ويزاوجه والمراد من مثله ذاته المقدسة كما في قولهم: مثلك لا يفعل كذا على قصد المبالغة في نفيه بطريق الكناية، فإنه إذا نفي عمن يناسبه ويسد مسده كان نفيه أولى، وقيل: مثل صفته أي ليس كصفته صفة والمخالفة بينه وبين سائر الذوات لذاته المخصوصة تعالى لا لأمر زائد هذا مذهب الأشعري. وأوّل هذه الآية تنزيه وآخرها اثبات، فصدرها يرد على المجسمة، وعجزها يرد على المعطلة النافين لجميع الصفات، وبدأ بالتنزيه ليستفاد منه نفي التشبيه له تعالى مطلقاً حتى في السمع والبصر اللذين ذكرا بعد. وقال أبو منصور التميمي اعترض بعض المشبهة على هذه الآية بأن قال: إن هذه تقتضي اثبات مثل ونفي مثل عن ذلك المثل، وهذا جهل منهم بكلام العرب في مخاطباتها مع انتقاضه في نفسه، أما جهلهم بكلام العرب فلأن العرب تزيد المثل تارة في الكلام وتزيد الكاف أخرى مع الاستغناء عنها، وذلك كقول القائل لصاحبه: أعرفك كالهين العاجز أي أعرفك هيناً عاجزاً، وقال الشاعر:

والمصور مصوره. والأجسام والاعراض كلها من خلقه وصنعه **فاستحال القضاء عليها** بمماثلته ومشابهته.

وقبلي كمثل جذوع النخيل

يغشاهم سيل منهم أراد أنهم كجذوع النخل فزاد المثل صلة في الكلام. وقال الآخر:

فصيروا كمثل عصف مأكول

أراد مثل عصف فزاد الكاف. وقد تزيد العرب الكاف على الكاف، كقول الشاعر:

وصاليات ككما توثقني

أراد كما توثقني فزاد عليه كافاً فكذلك قوله: ﴿ليس كمثله شيء﴾ الكاف فيه زائدة. والمراد ليس مثله شيء ومعناه ليس شيء مثله، وأما وجه مناقضة السؤال في نفسه، فمن حيث أن السائل زعم أن له مثلاً لا نظير له، وإذا لم يكن للمثل نظير بطل أن يكون مثلاً له لأن مثل الشيء يقتضي أن يكون المضاف إليه بالتماثل مثلاً له، وذلك متناقض، وإذا تناقض السؤال في نفسه لم يستحق جواباً. **(وأنّى يشبه)** أي كيف يشبه **(المخلوق خالقه والمقدور مقدره والمصوّر مصوّره والأجسام والأعراض كلها)** أي ما سواه تعالى **(من خلقه وصنعه)** وابداعه **(فاستحال القضاء عليها بمماثلته ومشابهته)**.

اعلم أن أهل ملة الإسلام قد أطلقوا جميعاً القول بأن صانع العالم لا يشبه شيئاً من العالم، وأنه ليس له شبه ولا مثل ولا ضد، وأنه سبحانه موجود بلا تشبيه ولا تعطيل، ثم اختلفوا بعد ذلك فيما بينهم، فمنهم من اعتقد في التفصيل ما يوافق اعتقاده في الجملة ولم ينقض أصول التوحيد على نفسه بشيء من فروعه، وهم المحققون من أهل السنة والجماعة أصحاب الحديث وأهل الرأي الذين تمسكوا بأصول الدين في التوحيد والنبوّات، ولم يخلطوا مذاهبهم بشيء من البدع والضلالات المعروفة بالقدر والارجاء والتجسيم والتشبيه والرفض ونحو ذلك. وعلى ذلك أئمة الدين جميعهم في الفقه والحديث والاجتهاد في الفتيا والأحكام كمالك والشافعي وأبي حنيفة والأوزاعي والثوري وفقهاء المدينة وجميع أئمة الحرمين وأهل الظاهر، وكل من يعتبر خلافه في الفقه وبه قال أئمة الصفاتية المثبتة من المتكلمين كعبدالله بن سعيد القطان، والحرث بن أسد المحاسبي، وعبدالعزيز المكي، والحسين بن الفضل البجلي، وأبي العباس القلانسي. وأبي الحسن الأشعري، ومن تبعهم من الموحدين الخارجين عن التشبيه والتعطيل، وإليه ذهب أيضاً أئمة أهل التصوّف كأبي سليمان الداراني، وأحمد بن أبي الحواري، وسري السقطي، وابراهيم بن أدهم، والفضيل بن عياض، والجنيد، ورويم، والنووي، والخراز، والخواص، ومن جرى مجراهم دون من انتسب إليهم وهم بريئون منهم من الحلولية وغيرهم، وعلى ذلك درج من سلف من أئمة المسلمين في الحديث كالزهري، وشعبة، وقتادة، وابن عيينة، وعبدالرحمن بن مهدي، ويحيى بن سعيد، ويحيى بن معين، وعلي بن المدائني، وأحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه، ويحيى بن يحيى

الأصل السابع: العلم بأن الله تعالى منزه الذات عن الاختصاص بالجهات، فإن الجهة إما فوق وإما أسفل وإما يمين وإما شمال أو قدام أو خلف، وهذه الجهات هو

التميمي، وجميع الحفاظ لحديث رسول الله ﷺ الذين نقل قولهم في الجرح والتعديل والتمييز بين الصحيح والسقيم من الأخبار والآثار، وكذلك الأئمة الذين أخذت عنهم اللغة والنحو والقراءات وإعراب القرآن. كلهم كانوا على طريقة التوحيد من غير تشبيه ولا تعطيل، كعيسى بن عمر الثقفي، وأبي عمرو بن العلاء، والخليل بن أحمد، والأصمعي، وأبي زيد الأنصاري، وسيبويه، والأخفش، وأبي عبيدة، وأبي عبيد، وابن الأعرابي، والأحمر، والفراء، والمفضل الضبي، وأبي مالك، وعثمان المازني، وأحمد بن يحي ثعلب، وأبي شمر، وابن السكيت، وعلي بن حمزة الكسائي، وابراهيم الحربي والمبرد، والقراء السبعة قبلهم، وكل من يصح اليوم الاحتجاج بقوله في اللغة والنحو والقراءات من أئمة الدين فإنهم كلهم منتسبون إلى ما انتسب إليه أهل السنة والجماعة في التوحيد، واثبات صفات المدح لمعبودهم، ونفي التشبيه عنه. ومنهم من أجرى على معبوده أوصافاً تؤدّيه إلى القول بالتشبيه مع تنزيه منه في الظاهر كالمشبهة والمجسمة والحلولية على اختلاف مذاهبهم في ذلك، فأما الخارجون عن ملة الإسلام ففريقان، أحدهما دهرية ينكرون الصانع فلا يكلمون في نفي التشبيه عنه، وإنما يكلمون في اثباته، والفريق الثاني مقرون بالصانع ولكنهم مختلفون، فمنهم من يقول بإثبات صانعين هما النور والظلمة، ومنهم من ينسب الأفعال والحوادث إلى الطبائع الأربعة، ومنهم من يقر بصانع واحد قديم، وهؤلاء مختلفون فيه، فمنهم من يقول أنه لا يشبه شيئاً من العالم ويفرط في نفي الصفات عنه حتى يدخل في باب التعطيل وهم أكثر الفلاسفة وفيهم المفرط في اثبات الصفات والجوارح له تعالى حتى يدخل في باب التشبيه بينه وبين خلقه، كاليهود الذين زعموا أن معبودهم على صورة الإنسان في الأعضاء والجوارح والحد والنهاية. تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً، ومعهم على هذا القول جماعة من المنتسبين إلى الإسلام مع تنزيههم من القول بالتشبيه في الظاهر خوفاً من إظهار العامة على عوار مذاهبهم، وهؤلاء فرق منهم أصحاب هشام بن الحكم الرافضي، والجواربية أصحاب داود الجواربي، والحلولية أصحاب أبي حلمان الدمشقي، والبيانية أصحاب بيان بن سمعان التميمي، والتناسخية أصحاب عبدالله بن منصور بن عبدالله بن جعفر، والمغيرية أصحاب المغيرة بن سعيد. وغير هؤلاء ولهم مقالات يقشعر منها البدن قد ذكرها أصحاب الملل والنحل، وفيما أشرنا إليه كفاية.

(**الأصل السابع: العلم بأن الله تعالى منزه الذات عن الاختصاص بالجهات**) أي ليست ذاته المقدسة في جهة من الجهات الست ولا في مكان من الأمكنة، (**فإن الجهة**) وهي منتهى الإشارة ومقصد المتحرك بحركته من حيث حصوله فهي من ذوات الأوضاع المادية ومرجعها إلى نفس الأمكنة أو حدودها وأطرافها وهي تنقسم بحسب المشير إلى ستة، وأشار إلى ذلك بقوله: (**إما فوق وإما أسفل**) وهو التحت (**وإما يمين أو شمال أو قدّام أو خلف**). وقد تنحصر في قسمين باعتبار وسط كرة العالم ومحويها فما كان إلى نقطة مركز العالم ووسطه فهو سفل، وما

الذي خلقها وأحدثها بواسطة خلق الإنسان إذ خلق له طرفين: أحدهما يعتمد على الأرض ويسمى رجلاً، والآخر يقابله ويسمى رأساً. فحدث اسم الفوق لما يلي جهة الرأس واسم السفل لما يلي جهة الرِجل، حتى أن النملة التي تدب منكسة تحت السقف تنقلب جهة الفوق في حقها تحتاً وإن كان في حقنا فوقاً. وخلق للإنسان اليدين وإحداهما أقوى من الأخرى في الغالب، فحدث اسم اليمين للأقوى واسم الشمال لما يقابله، وتسمى الجهة التي تلي اليمين يميناً والأخرى شمالاً، وخلق له جانبين يبصر من أحدهما ويتحرك إليه فحدث اسم القدام للجهة التي يتقدم إليها بالحركة واسم الخلف لما يقابلها، فالجهات حادثة بحدوث الإنسان ولو لم يخلق الإنسان بهذه الخلقة، بل خلق مستديراً كالكرة لم يكن لهذه الجهات وجود ألبتة. فكيف كان في الأزل مختصاً بجهة والجهة حادثة؟ أو كيف صار مختصاً بجهة بعد إن لم يكن له؟ أبأن خلق العالم فوقه

كان إلى محيطه ومحويه فهو جهة علو، وهذا لا يكاد يختلف. ومن ثم ادعى فيهما أنها جهتان على الحقيقة حقيقة وطبعا كما قرر في محله. (**وهذه الجهات هو الذي خلقها وأحدثها بواسطة خلق الإنسان**) أي حادثة باحداث الإنسان ونحوه مما يمشي على رجلين (**إذ خلق له طرفين: أحدهما يعتمد على الأرض ويسمى رجلاً، والآخر يقابله ويسمى رأساً فحدث إسم الفوق لما يلي جهة الرأس**) أي معنى الفوق ما حاذى رأسه من جهة السماء، (**وإسم الأسفل لما يلي جهة الأرض**) مما يحاذي رجله (**حتى أن النملة التي تدب منكسة تحت السقف تنقلب جهة الفوق في حقها تحتاً**) لأنه المحاذي لظهرها (**وإن كان في حقنا فوقاً**) أي معنى الفوق فيما يمشي على أربع أو على بطنه بالنسبة إليهما ما يحاذي ظهره من فوقه فهي كلها إضافية، (**وخلق للإنسان اليدين واحداهما أقوى من الأخرى في الغالب فحدث اسم اليمين للأقوى**) أي اليمين ما يحاذي أقوى يديه غالباً (**والشمال لما يقابله**) وإنما قيده بالغالب فإن في الناس من يساره أقوى من اليمين ولكنه نادر، (**وتسمى الجهة التي تلي اليمين يميناً والأخرى شمالاً، وخلق له جانبين يبصر من أحدهما ويتحرك إليه فحدث له اسم القدام**) ويسمى الأمام أيضاً وهو ما يحاذي جهة الصدر (**للجهة التي**) يبصر منها و(**يتقدم إليها بالحركة، واسم الخلف**) وكذلك الوراء (**لما يقابلها. فالجهات**) على ما ذكر (**حادثة بحدوث الانسان**) فقبل خلق العالم لم يكن فوق ولا تحت، إذ لم يكن ثم حيوان فلم يكن ثم رأس ولا رجل ولا ظهر وهي مع ذلك اعتبارية لا حقيقية لا تتبدل، (**ولو لم يخلق الإنسان بهذه الخلقة**) المعروفة وكذا كل حادث، (**بل خلق مستديراً كالكرة لم يكن لهذه الجهات وجود البتة**) أي لم توجد واحدة من هذه(إذ لا رأس ولا رجل ولا يمين ولا شمال ولا ظهر ولا وجه، (**فكيف كان**) تعالى (**في الأزل مختصاً بجهة والجهة حادثة**) وهو تعالى كان موجوداً في الأزل ولم يكن شيء من الموجودات لأن كل موجود سواه حادث، (**أو كيف صار بجهة بعد أن لم يكن له، أبأن خلق الإنسان تحته**

ويتعالى عن أن يكون له فوق إذ تعالى أن يكون له رأس، والفوق عبارة عما يكون جهة الرأس أو خلق العالم تحته، فتعالى عن أن يكون له تحت إذ تعالى عن أن يكون له رِجل والتحت عبارة عما يلي جهة الرِجل، وكل ذلك مما يستحيل في العقل ولأن المعقول من كونه مختصاً بجهة أنه مختص بحيز اختصاص الجواهر أو مختص بالجواهر اختصاص العرض، وقد ظهر استحالة كونه جوهراً أو عرضاً فاستحال كونه مختصاً بالجهة، وإن أريد بالجهة غير هذين المعنيين كان غلطاً في الإسم مع المساعدة على

ويتعالى عن أن يكون فوق إذ تعالى أن يكون له رأس، والفوق عبارة عما يلي جهة الرأس، أو خلق العالم تحته فتعالى أن يكون له رجل والتحت عبارة عما يلي جهة الرجل وكل ذلك مما يستحيل في العقل)، فهذا طريق الاستدلال.

قال أبو منصور التميمي: وأما إحالة كونه في جهة فإن ذلك كإحالة كونه في مكان لأن ذلك يوجب حدوث كون ومحاذاة مخصوصة فيه، وذلك دليل على حدوث ما حل فيه فلذلك أحلنا إطلاق اسم الجهة على الله تعالى اهـ.

وقد نبه المصنف على طريق ثان في الاستدلال بقوله: **(ولان المعقول من كونه مختصاً بجهة أنه مختص بحيز)** هو كذا أي معنى من الأحياز، وقد فسره بقوله **(اختصاص الجواهر أو مختص بالجوهر اختصاص العرض وقد ظهر استحالة كونه جوهراً أو عرضاً)** أو جسماً إذا الحيز مختص بالجوهر والجسم، وقد مرّ تنزيهه سبحانه عنهما. وأما العرض فلا اختصاص له بالحيز إلا بواسطة كونه حالاً في الجوهر فهو تابع لاختصاص الجوهر، ولما ظهر بطلان الجوهرية والجسمية **(فاستحال كونه مختصاً بالجهة)**.

وقال النسفي في شرح العمدة: الصور والجهات مختلفة واجتماعها عليه تعالى مستحيل لتنافيها في أنفسها، وليس البعض أولى من البعض لاستواء الكل في إفادة المدح والنقص، وعدم دلالة المحدثات عليه، فلو اختص بشيء منها لكان تخصيص مخصص وهذا من أمارات المحدث اهـ.

وقال السبكي: صانع العالم لا يكون في جهة لأنه لو كان في جهة لكان في مكان ضرورة انها المكان أو المستلزمة له، ولو كان في مكان لكان متحيزاً، ولو كان متحيزاً لكان مفتقراً إلى حيزه ومكانه فلا يكون واجب الوجود، وثبت أنه واجب الوجود وهذا خلف، وأيضاً فلو كان في جهة فإما في كل الجهات وهو محال وشنيع، وإما في البعض فيلزم الاختصاص المستلزم للافتقار إلى المخصص المنافي للوجوب اهـ.

(وإن أريد بالجهة غير هذين المعنيين) مما ليس فيه حلول حيز ولا جسمية **(كان غلطاً في الإسم مع المساعدة على المعنى)**، ولكن ينظر فيه أيرجع ذلك المعنى إلى تنزيهه سبحانه عما لا يليق بجلاله فيخطأ من أراد في مجرد التعبير عنه بالجهة لايهامه بما لا يليق ولعدم وروده في

المعنى، ولأنه لو كان فوق العالم لكان محاذياً له، وكل محاذ لجسم فإما أن يكون مثله أو أصغر منه أو أكبر، وكل ذلك تقدير محوج بالضرورة إلى مقدر ويتعالى عنه الخالق الواحد المدبر، فأما رفع الأيدي عند السؤال إلى جهة السماء فهو لأنها قبلة الدعاء. وفيه أيضاً إشارة إلى ما هو وصف للمدعو من الجلال والكبرياء تنبيهاً بقصد جهة العلو على صفة المجد والعلاء، فإنه تعالى فوق كل موجد بالقهر والاستيلاء.

اللغة، أو يرجع إلى غيره فيرد قوله صوناً عن الضلالة. ثم نبه المصنف على طريق ثالث في الاستدلال بقوله: (**ولأنه لو كان فوق العالم**) كما يقوله بعض المجسمة (**لكان محاذياً له**) أي مقابلاً، (**وكل محاذ لجسم فإما أن يكون مثله أو أصغر منه**) كما يقوله هشام بن الحكم الرافضي (**أو أكبر**) منه، (**وكل ذلك**) مستحيل في حقه تعالى إذ هو (**تقدير يحوج إلى مقدر ويتعالى عنه الخالق الواحد المدبر**) جل سبحانه.

وقال المصنف في إلجام العوام اعلم أن الفوق إسم مشترك يطلق لمعنيين: أحدهما نسبة جسم إلى جسم بأن يكون أحدهما أعلى والآخر أسفل يعني أن الأعلى من جانب رأس الأسفل، وقد لا بهذا المعنى فيقال الخليفة فوق السلطان والسلطان فوق الوزير، والأوّل يستدعي جسماً حتى ينسب إلى جسم، والثاني لا يستدعيه فليعتقد المؤمن أن الأوّل غير مراد وانه على الله تعالى محال فإنه من لوازم الاجسام أو لوازم اعراض الاجسام، فإن قيل: فما بال الأيدي ترفع إلى السماء وهي جهة العلو؟ فأشار المنصف إلى الجواب بقوله: (**فأما رفع الأيدي عند السؤال**) والدعاء (**إلى جهة السماء فهو لأنها قبلة الدعاء**)، كما أن البيت قبلة الصلاة يستقبل بالصدر والوجه والمعبود بالصلاة، والمقصود بالدعاء منزه عن الحلول بالبيت والسماء. وقد أشار النسفي أيضاً فقال: ورفع الأيدي والوجوه عند الدعاء تعبد محض كالتوجه إلى الكعبة في الصلاة فالسماء قبلـة الدعاء كالبيت قبلة الصلاة. (**وفيه أيضاً إشارة إلى ما هو وصف للمدعوّ من الجلال**) والعظمة (**والكبرياء تنبيهاً بقصد جهة العلو على صفة المجد والعلا، فإنه تعالى فوق كل موجود بالقهر والاستيلاء**)، ويدل لذلك قوله تعالى: ﴿وهو القاهر فوق عباده﴾ [الأنعام: ١٨] لأن ذكر العبودية في وصف من الله فوقه يؤكد إحتمال فوقية القهر والاستيلاء. وقد ذكر المصنف في الاقتصاد سر الإشارة بالدعاء إلى السماء على وجه فيه طول فراجعه.

فـإن قيل: نفيه عن الجهات الست إخبار عن عدمه إذا لا عدم أشد تحقيقاً من نفي المذكور عن الجهات الست، وهذا سؤال سمعه محمود بن سبكتين من الكرامية وألقاه على ابن فورك؟ **قلت:** النفي عن الجهات الست لا يكون ذلك اخباراً عن عدم ما لو كان لكان في جهة من النافي لا نفي ما يستحيل أن يكون في جهة منه. ألا ترى أن من نفى نفسه عن الجهات الست لا يكون ذلك إخباراً عن عدمه لأن نفسه ليست بجهة منه. وأما قول المعتزلة: القائمان بالذات يكون واحد منهما بجهة صاحبه لا محالة. فالجواب عنه هذا على الإطلاق أم بشريطة أن يكون كل

الأصل الثامن: العلم بأنه تعالى مستوٍ على عرشه بالمعنى الذي أراد الله تعالى

واحد منها محدداً متناهياً الأوّل: ممنوع، والثاني: مسلم. ولكن الباري تعالى يستحيل أن يكون محدوداً متناهياً.

تنبيه:

هذا المعتقد لا يخالف فيه بالتحقيق سني لا محدث ولا فقيه ولا غيره ولا يجيء قط في الشرع على لسان نبي التصريح بلفظ الجهة، فالجهة بحسب التفسير المتقدم منفية معنى ولفظاً، وكيف لا والحق يقول ﴿ليس كمثله شيء﴾ ولو كان في جهة بذلك الاعتبار لكان له أمثال فضلاً عن مثل واحد، وما نقله القاضي عياض من أن المحدثين والفقهاء على الجهة ليس المعنى ما قام القاطع بخلافه ولم ينقل عن أحد منهم أنه تعالى في جهة كذا تعالى الله عن ذلك، لكن لما ثبت سمعاً قرآناً ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [طه: ٥] ﴿وهو القاهر فوق عباده﴾ [الأنعام: ١٨] ﴿يخافون ربهم من فوقهم﴾ [النحل: ٥٠] وسنّة حيث قال ﷺ للسوداء: «أين الله». فأشارت نحو السماء فقال: «أعتقها فإنها مؤمنة» إلى غير ذلك من الظواهر، وكان أصلهم ثبوت المعتقدات من السمع فاعتقدوا أن هناك صفة تسمى بالاستواء على العرش لا تشبه استواء المخلوقين، وصفة أخرى تسمى بنرق أي فوق عباده أي العرش ومن دونه الله أعلم بذلك الاستواء، واعلم بتلك الفوقية بهذا صرح الإمام أحمد بن حنبل على ما نقل عنه المقدسي في رسالة الاعتقاد، واعلم أن المنظور إليهم إنما هم الأئمة القدوة والعلماء الجلة ولا عبرة بالمقلدة الواقفة مع ظاهر المنقول الذين لم يفرقوا بين المحكم منه والمتشابه. وسيأتي تمام البحث فيه في الأصل الذي يليه. وأما الصوفي فيقول: محال أن يكون الباري في جهة إذ تلك الجهة إما أن تكون غيره أو لا. فإن لم تكن غيره فلا جهة، وإن كانت غيره فإما قديمة أو حادثة والجميع باطل. قال ﷺ: «كان الله ولا شيء معه».

تكميل:

ذكر الإمام قاضي القضاة ناصر الدين ابن المنير الاسكندري المالكي في كتابه المنتقى في شرف المصطفى لما تكلم على الجهة وقرر نفيها قال: ولهذا أشار مالك رحمه الله تعالى في قوله ﷺ: «لا تفضلوني على يونس بن متى» فقال مالك: إنما خص يونس بالتنبيه على التنزيه لأنه ﷺ رفع إلى العرش ويونس عليه السلام هبط إلى قاموس البحر ونسبتها مع ذلك من حيث الجهة إلى الحق جل جلاله نسبة واحدة، ولو كان الفضل بالمكان لكان عليه السلام أقرب من يونس بن متى وأفضل، ولما نهى عن ذلك، ثم أخذ الإمام ناصر الدين يبدي أن الفضل بالمكانة لأن العرش في الرفيق الأعلى فهو أفضل من السفلى فالفضل بالمكانة لا بالمكان هكذا نقله السبكي في رسالة الرد على ابن زفيل.

بالاستواء، وهو الذي لا ينافي وصف الكبرياء ولا يتطرق إليه سمات الحدوث والفناء، وهو الذي أريد بالاستواء إلى السماء حيث قال في القرآن: ﴿ثم استوى إلى السماء وهي دُخَانٌ﴾ [فصلت: ١١]، وليس ذلك إلا بطريق القهر والاستيلاء كما قال الشاعر:

بالاستواء) هذا الأصل معقود لبيان أنه تعالى غير مستقر على مكان كما قدمه صريحاً في ترجمة أصول الركن الأوّل، ونبه عليه هنا بالجواب عن تمسك القائلين بالجهة والمكان، فإن الكرامية يثبتون جهة العلو من غير استقرار على العرش والحشوية وهم المجسمون مصرحون بالاستقرار على العرش وتمسكوا بظواهر منها قوله تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ وحديث الصحيحين: «ينزل ربنا كل ليلة» الحديث. وأجيب عنه بجواب إجمالي هو كالمقدمة للأجوبة التفصيلية، وهو أن الشرع إنما ثبت بالعقل فإن ثبوته يتوقف على دلالة المعجزة على صدق المبلغ، وإنما تثبت هذه الدلالة بالعقل، فلو أتى الشرع بما يكذبه العقل وهو شاهده لبطل الشرع والعقل معاً. إذا تقرر هذا فنقول: كل لفظ يرد في الشرع مما يستند إلى الذات المقدسة بأن يطلق إسماً أو صفة لها وهو مخالف للعقل، ويسمى المتشابه لا يخلو إما ان يتواتر أو ينقل آحاداً والآحاد إن كان نصاً لا يحتمل التأويل قطعنا بافتراء ناقله أو سهوه أو غلطه، وإن كان ظاهراً فظاهره غير مراد، وإن كان متواتراً فلا يتصوّر أن يكون نصاً لا يحتمل التأويل، بل لا بدّ وأن يكون ظاهراً وحينئذ نقول الاحتمال الذي ينفيه العقل ليس مراداً منه، ثم إن بقي بعد انتفائه احتمال واحد تعين أنه المراد بحكم الحال، وإن بقي احتمالان فصاعدا فلا يخلو إما أن يدل قاطع على واحد منهما أولا، فإن دل حمل عليه وإن لم يدل قاطع على التعيين، فهل يعين بالنظر والاجتهاد دفعاً للخبط عن العقائد أولا خشية الإلحاد في الأسماء والصفات؟ الأوّل: مذهب الخلف، والثاني مذهب السلف. وستأتي أمثلة التنزيل عليهما. وأما الأجوبة التفصيلية فقد أجيب عن آية الاستواء بأنا نؤمن بأنه تعالى استوى على العرش مع الحكم بأنه ليس كاستواء الأجسام على الأجسام من التمكن والمماسة والمحاذاة لها لقيام البراهين القطعية باستحالة ذلك في حقه تعالى، بل نؤمن بأن الاستواء ثابت له تعالى بمعنى يليق به تعالى: **(وهو الذي لا ينافي وصف الكبرياء ولا تتطرق إليه سمات الحدوث والفناء، وهو الذي أريد بالاستواء إلى السماء حيث قال في القرآن: ﴿ثم استوى إلى السماء وهي دخان﴾)** [فصلت: ١١] وقال أيضاً: ﴿ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سموات﴾ [البقرة: ٢٩] وفي طه: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ وفي الاعراف، ويونس والرعد، والسجدة، والحديد ﴿ثم استوى على العرش﴾ وفي الفرقان: ﴿ثم استوى على العرش الرحمن﴾ **(وليس ذلك إلا بطريق القهر والاستيلاء)** أي قهره على العرش واستيلاؤه، وهذا جرى عليه بعض الخلف. واقتصر عليه المصنف هنا وهذا يعني كون المراد أنه الاستيلاء، فعند الماتريدية أمر جائز الإرادة أي يجوز أن يكون مراد الآية، ولا يتعين كونه المراد خلافاً لما دل عليه كلام المصنف من تعيينه إذ لا دليل على ارادته عيناً. فالواجب عيناً ما ذكر من الإيمان به مع نفي التشبيه، وإذا خيف على العامة لقصور أفهامهم عدم

قد استوى بشرٌ على العراقِ   من غير سيف ودمٍ مهراقِ

فهم الاستواء إذا لم يكن بمعنى الاستيلاء إلا بالاتصال ونحوه من لوازم الجسمية وأن لا يقفوا تلك اللوازم فلا بأس بصرف فهمهم إلى الإستيلاء صيانة لهم من المحذور، فإنه قد ثبت إطلاقه وإرادته لغة، **(كما قال الشاعر)** وهو البعيث. كما قاله ابن عباد. أو الأخطل كما قاله الجوهري في بشر بن مروان:

(قد استوى بشرٌ على العراق   من غير سيف ودم مهراقِ)

كذا نسبه الصاحب إسماعيل بن عباد في كتابه نهج السبيل، ثم قال: فإن قيل فهو مستول على كل شيء فما وجه اختصاصه العرش بالذكر؟ قيل: كما هو رب كل شيء وقال ﴿ربّ العرش العظيم﴾ فإن قيل: فما معنى قولنا عرش الله إن لم يكن عليه؟ قيل: كما تقول بيت الله، وإن لم يكن فيه، والعرش في السماء تطوف به الملائكة كما أن الكعبة في الأرض تطوف بها الناس. إلى هنا كلام الصاحب، وهو وإن كان يميل إلى رأي الاعتزال غير أنه وافق أهل السنّة فيما قاله هنا، ومثل ذلك أيضاً قول الشاعر:

فلما علونا واستوينا عليهم   جعلناهم مرعى لنسرٍ وطائرِ

وقال الجاحظ في كتاب التوحيد له ما نصه: قد زعم أصحاب التفسير عن عبد الله بن عباس وهو صاحب التأويل والناس عليه عيال أن قوله: استوى استولى. وهذا القول قد ردّه ابن تيمية الحافظ في كتاب العرش وقال: إن الجاحظ رجل سوء معتزلي لا يوثق بنقله.

قال التقي السبكي: وكتاب العرش من أقبح كتبه، ولما وقف عليه الشيخ أبو حيان ما زال يلعنه حتى مات بعد أن كان يعظمه قال فيه: استوى في سبع آيات بغير لام، ولو كانت بمعنى استولى لجاءت في موضع، وهذا الذي قاله ليس بلازم فالمجاز قد يطرد، وحسنه أن لفظ استوى أعذب وأخصر وليس هو من الاطراد الذي يجعله بعض الأصوليين من علامة الحقيقة، فإن ذلك الإطراد في جميع موارد الاستعمال، والذي حصل هنا اطراد استعمالها في آيات فأين أحدهما من الآخر، ثم إن استوى وزنه افتعل فالسين فيه أصلية، واستولى وزنه استفعل فالسين فيه زائدة ومعناه من الولاية فهما مادتان متغايرتان في اللفظ والمعنى، والاستيلاء قد يكون بحق وقد يكون بباطل، والاستواء لا يكون إلا بحق والاستواء صفة للمستوي في نفسه بالكمال والاعتدال، والاستيلاء صفة متعدية إلى غيره، فلا يصح أن يقال: استولى حتى يقال على كذا، ويصح ان يقال استوى ويتم الكلام. فلو قال: استولى لم يحصل المقصود ومراد المتكلم الذي يفسر الاستواء بالاستيلاء التنبيه على صرف اللفظ عن الظاهر الموهم للتشبيه، واللفظ قد يستعمل مجازاً في معنى لفظ آخر ويلاحظ معه معنى آخر في لفظ المجاز لو عبر عنه باللفظ الحقيقي لاختل المعنى، وقد يريد المتكلم أن الاستواء من صفات الأفعال كالاستواء المتمحض من كل وجه ويكون السبب في لفظ الاستواء عذوبتها واختصارها دون ما ذكرناه، ولكن ما ذكرناه أحسن وأمكن مع مراعاة معنى الاستواء، وانظر قول الشاعر:

....

قد استوى بشرٌ على العِراق

لو أتى بالاستيلاء لم تكن له هذه الطلاوة والحسن، والمراد بالاستواء كمال الملك وهو مراد القائلين بالاستيلاء، ولفظ الاستيلاء قاصر عن تأدية هذا المعنى فالاستواء في اللغة له معنيان. أحدهما: الاستيلاء بحق وكمال فيفيد ثلاثة معان، ولفظ الاستيلاء لا يفيد إلا معنى واحداً، فإذا قال المتكلم في تفسير الاستواء الاستيلاء مراده المعاني الثلاثة وهو أمر يمكن في حقه سبحانه وتعالى، فالمقدم على هذا التأويل لم يرتكب محذوراً ولا وصف الله تعالى بما لا يجوز عليه، والمفوض المنزه لا يجزم على التفسير بذلك لاحتمال أن يكون المراد خلافه وقصور أفهامنا عن وصف الحق سبحانه وتعالى مع تنزيهه عن صفات الأجسام قطعاً. والمعنى الثاني للاستيلاء في اللغة الجلوس والقعود ومعناه مفهوم من صفات الأجسام لا يعقل منه في اللغة غير ذلك والله تعالى منزه عنها، ومن أطلق القعود وقال: أنه لم يرد صفات الأجسام قال شيئاً لم تشهد له به اللغة فيكون باطلاً وهو كالمقر بالتجسيم المنكر له فيؤاخذ بإقراره ولا يفيده إنكاره. واعلم ان الله تعالى كامل الملك أزلاً وأبداً والعرش وما تحته حادث فأتى قوله تعالى: ﴿ثم استوى على العرش﴾ لحدوث العرش لا لحدوث الاستواء اهـ.

وقال البخاري في صحيحه في كتاب التوحيد باب: ﴿وكان عرشه على الماء﴾ [هود: ٧] ﴿وهو رب العرش العظيم﴾ [التوبة: ١٢٩] قال الحافظ ابن حجر في شرحه: ذكر قطعتين من آيتين وتلطف في ذكر الثانية عقيب الأولى لرد من توهم من قوله في الحديث. كان الله ولم يكن شيء قبله. وكان عرشه على الماء: إن العرش لم يزل مع الله تعالى وهو مذهب باطل، وكذا قول من زعم من الفلاسفة أن العرش هو الخالق الصانع، فأردف بقوله: رب العرش العظيم إشارة إلى أن العرش مربوب وكل مربوب مخلوق، وختم الباب بالحديث الذي فيه فإذا أنا بموسى آخذ بقائمة من قوائم العرش فإن في اثبات القوائم للعرش دلالة على أنه جسم مركب له أبعاض واجزاء والجسم المؤلف محدث مخلوق. وقال البيهقي في الأسماء والصفات: اتفقت أقاويل أهل التفسير على أن العرش هو السرير وأنه جسم خلقه الله تعالى وأمر الملائكة بحمله وتعبدهم بتعظيمه والطواف به كما خلق في الأرض بيتاً وأمر بني آدم بالطواف به واستقباله في الصلاة. وفي الآيات والأحاديث والآثار دلالة على ما ذهبوا إليه، ثم قال البخاري، وقال أبو العالية: استوى إلى السماء ارتفع. وقال مجاهد: استوى علا على العرش قال ابن بطال: اختلفوا في الاستواء هنا فقالت المعتزلة معناه الاستيلاء بالقهر والغلبة. وقالت المجسمة: معناه الاستقرار، وقال بعض أهل السنّة: معناه ارتفع، وبعضهم معناه علا، وبعضهم معناه الملك والقدرة، وقيل: معنى الاستواء التام والفراغ من فعل الشيء وخص لفظ العرش لكونه أعظم الأشياء، وقيل: إن على بمعنى إلى، فالمراد على هذا انتهى إلى العرش أي فيما يتعلق بالعرش لأنه خلق الخلق شيئاً بعد شيء قال ابن بطال: أما قول المعتزلة ففاسد لأنه لم يزل قاهراً غالباً مستولياً. وقوله: ثم استوى

واضطر أهل الحق إلى هذا التأويل كما اضطر أهل الباطل إلى تأويل قوله تعالى: ﴿وهو مَعَكم أينما كُنْتُمْ﴾ [الحديد: ٤] إذ حمل ذلك بالاتفاق على الإحاطة والعلم، وحمل قوله

يقتضي افتتاح هذا الوصف بعد أن لم يكن ولازم تأويلهم أنه كان مغالباً فيه فاستولى عليه بقهر من غالبه، وهذا منتف عن الله تعالى، وقول المجسمة أيضاً فاسد لأن الاستقرار من صفات الاجسام ويلزم منه الحلول والتناهي وهو محال في حق الله تعالى ولائق بالمخلوقات. قال: وأما تفسيره بعلا فهو صحيح وهو المذهب الحق، وقول أهل السنّة لأنه تعالى وصف نفسه بالعلي وهي صفة من صفات الذات، وأما من فسّره بارتفع ففيه نظر لأنه لم يصف به نفسه. قال: واختلف أهل السنّة هل الاستواء صفة ذات أو صفة فعل؟ فمن قال معناه علا قال هي صفة ذات، ومن قال غير ذلك قال هي صفة فعل، وأن الله فعل فعلاً سماه استوى على عرشه لا أن ذلك قائم بذاته لاستحالة قيام الحوادث به اهـ ملخصاً.

قال الحافظ: وقد ألزمه من فسره بالاستيلاء بمثل ما ألزم هو به من أنه صار قاهراً بعد أن لم يكن، فيلزم أنه صار عالياً بعد أن لم يكن والانفصال عن ذلك للفريقين بالتمسك بقوله تعالى: ﴿وكان الله علياً حكياً﴾ [الفتح: ٤] فإن أهل العلم بالتفسير قالوا معناه لم يزل كذلك، وبقي من معاني استوى ما نقل عن ثعلب استوى الوجه اتصل، واستوى القمر امتلأ، واستوى فلان وفلان تماثلا، واستوى إلى المكان أقبل، واستوى القائم قاعداً والنائم قاعداً. ويمكن رد بعض هذه المعاني إلى بعض، وكذا ما تقدم عن ابن بطال. وقد نقل أبو إسماعيل الهروي في الفاروق بسنده إلى داود بن علي بن خلف قال: كنا عند أبي عبدالله بن الأعرابي يعني محمد بن زياد اللغوي فقال له رجل: الرحمن على العرش استوى فقال: هو على العرش كما أخبر، قال يا أبا عبدالله: إنما معناه استولى، فقال: اسكت لا يقال استولى على الشيء إلا أن يكون له مضاد. ونقل البغوي في تفسيره عن ابن عباس وأكثر المفسرين أن معناه ارتفع وبنحوه قال أبو عبيدة والفراء وغيرهما اهـ.

(واضطر أهل الحق إلى هذا التأويل كما اضطر أهل الباطل إلى تأويل قوله تعالى: ﴿وهو معكم أين ما كنتم﴾ [الحديد: ٤] إذ حمل ذلك بالاتفاق على الإحاطة والعلم).

قال أبو نصر القشيري في التذكرة الشرقية فإن قيل: أليس الله يقول: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ فيجب الأخذ بظاهره؟ قلنا الله يقول أيضاً: ﴿وهو معكم أين ما كنتم﴾ ويقول تعالى: ﴿ألا انه بكل شيء محيط﴾ [فصلت: ٥٤] فينبغي أيضاً أن تأخذ بظاهر هذه الآيات، حتى يكون على العرش وعندنا ومعنا ومحيطاً بالعالم محدقاً به بالذات في حالة واحدة. والواحد يستحيل أن يكون بذاته في حالة بكل مكان قالوا قوله تعالى: ﴿وهو معكم﴾ يعني بالعلم ﴿وبكل شيء محيط﴾ إحاطة العلم. قلنا: وقوله تعالى: ﴿على العرش استوى﴾ قهر وحفظ وابقى اهـ.

ﷺ : « قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن » على القدرة والقهر ، وحمل قوله ﷺ : « الحجر الأسود يمين الله في أرضه » على التشريف والإكرام لأنه لو ترك على ظاهره للزم منه المحال ، فكذا الاستواء لو ترك على الاستقرار والتمكن لزم منه كون

(و) كذا **(حمل قوله ﷺ : « قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن »)** رواه مسلم في صحيحه وفيه أيضاً : أن قلوب بني آدم كلها بين أصبعين من أصابع الرحمن يقلبها كقلب واحد يصرفه كيف شاء **(على القدرة والقهر)** مجاز بعلاقة أن اليد في الشاهد محل لظهور سلطان القدرة والقهر فحسن اطلاق اليد وارادة القدرة والقهر قصداً للمبالغة إذ المجاز أبلغ ، **(وكذا حمل قوله ﷺ : « الحجر الاسود يمين الله في أرضه »)** أخرجه أبو عبيد القاسم بن سلام بلفظه . وروى ابن ماجه نحواً من معناه من حديث أبي هريرة رفعه بلفظ : « من فاوض الحجر الأسود فإنما يفاوض يد الرحمن » . **(على التشريف والإكرام)** والمعنى انه وضع في الأرض للتقبيل والاستسلام تشريفاً له كما شرفت اليمين وأكرمت بوضعها للتقبيل دون اليسار في العادة فاستعير لفظ اليمين للحجر لذلك أو لان من قبله أو استلمه ، فقد فعل ما يقتضي الإقبال عليه والرضا عنه وهما لازمان عادة لتقبيل اليمين . والحاصل أن لفظ اليمين استعير للحجر للمعنيين أو لأحدهما ، ثم أضيف إضافة تشريف وإكرام ، **(لأنه لو ترك على ظاهره للزم منه المحال ، فكذا الاستواء لو ترك على الاستقرار والتمكن لزم منه)** المحال ، ويتأمل بعض الآيات والاخبار دون بعض على حكم التمني والتشهي ليس في الشرط ، والمقصود من هذه المعارضة انه يعرف أن الخصم يضطر إلى التأويل ، فلتكن التأويلات على وقف الأصول .

فإن قيل : فهذا يشعر بكونه مغلوباً مقهوراً قبل الاستواء . قيل : إنما يشعر بما قلتم أن لو كان للعرش وجود قبل الخلق وكان قديماً والعرش مخلوق وكل ما خلقه حصل مسخراً تحت خلقه فلولا خلقه إياه لما حدث ، ولولا ابقاؤه إياه لما بقي ونص على العرش لأنه أعظم المخلوقات فيما نقل إلينا ، وإذا نص على الأعظم فقد اندرج تحته ما دونه .

قال ابن القشيري : ولو أشعر ما قلنا توهم غلبته لأشعر قوله : ﴿وهو القاهر فوق عباده﴾ [الأنعام : ١٨] بذلك أيضاً حتى يقال : كان مقهوراً قبل خلق العباد . هيهات إذ لم يكن للعباد وجود قبل خلقه إياهم ، بل لو كان الأمر على ما توهمه الجهلة من أنه استواء بالذات لأشعر ذلك بالتغيير واعوجاج سابق على وقت الاستواء ، فإن الباري تعالى كان موجوداً قبل العرش ، ومن أنصف علم أن قول من يقول : العرش بالرب استوى أمثل من قول من يقول : الرب بالعرش استوى ، فالرب إذاً موصوف بالعلو وفوقية الرتبة والعظمة منزه عن الكون في المكان وعن المحاذاة ، ثم قال : وقد نبغت نابغة من الرعاع لولا استزلالهم للعوام بما يقرب من أفهامهم ويتصوّر في أوهامهم لأجللت هذا المكتوب عن تلطيخه بذكرهم . يقولون : نحن نأخذ بالظاهر ونجري الآيات الموهمة تشبيهاً والأخبار المقتضية حداً وعضواً على الظاهر ، ولا يجوز أن نطرق التأويل إلى شيء من ذلك ويتمسكون بقول الله تعالى : ﴿وما يعلم تأويله إلا الله﴾ [آل عمران :

المتمكن جسماً مماساً للعرش إما مثله أو أكبر منه أو أصغر، وذلك محال، وما يؤدي إلى المحال فهو محال.

٧] وهؤلاء والذي أرواحنا بيده أضر على الإسلام من اليهود والنصارى والمجوس وعبدة الأوثان، لأن ضلالات الكفار ظاهرة يتجنبها المسلمون، وهؤلاء أتوا الدين والعوام من طريق يغتر به المستضعفون، فأوحوا إلى أوليائهم بهذه البدع وأحلوا في قلوبهم وصف المعبود سبحانه بالاعضاء والجوارح والركوب والنـزول والاتكـاء والاستلقـاء والاستـواء بـالـذات والتردد في الجهات، فمن أصغى إلى ظاهرهم يبادر بوهمه إلى تخيل المحسوسات فاعتقد الفضائح فسال به السيل وهو لا يدري اهـ.

ثم ذكر المصنف المحال الذي يلزم من تفسير الاستواء بالاستقرار والتمكن فقال: هو **(كون المتمكن جسماً مماساً للعرش إما مثله أو أكبر منه أو أصغر، وذلك محال وما يؤدي إلى المحال محال)** . وتحقيقه أنه تعالى لو استقر على مكان أو حاذى مكاناً لم يخل من أن يكون مثل المكان أو أكبر منه أو أصغر منه، فإن كان مثل المكان فهو إذاً متشكل بأشكال المكان حتى إذا كان المكان مربعاً كان هو مربعاً أو كان مثلثاً كان هو مثلثاً وذلك محال، وإن كان أكبر من المكان فبعضه على المكان ويشعر ذلك بأنه متجزىء وله كل ينطوي على بعض وكان بحيث ينتسب إليه المكان بأنه ربعه أو خمسه وإن كان أصغر من ذلك المكان بقدر لم يتميز عن ذلك المكان إلاَّ بتحديد، وتتطرق إليه المساحة والتقدير، وكل ما يؤدي إلى جواز التقدير على الباري تعالى فتجوّزه في حقه كفر من معتقده، وكل من جاز عليه الكون بذاته على محل لم يتميز عن ذلك المحل إلا بكون وقبيح وصف الباري بالكون، ومتى جاز عليه موازاة مكان أو مماسته جاز عليه مباينته، ومن جاز عليه المباينة والمماسة لم يكن إلا حادثاً، وهل علمنا حدوث العالم إلا بجواز المماسة والمباينة على أجزائه؟ وقصارى الجهلة قولهم كيف يتصوّر موجود لا في محل، وهذه الكلمة تصدر عن بدع وغوائل لا يعرف غورها وقعرها إلا كل غوّاص على بحار الحقائق وهيهات، طلب الكيفية حيث يستحيل محال، والذي يدحض شبههم أن يقال لهم قبل أن يخلق العالم أو المكان، هل كان موجوداً أم لا؟ فمن ضرورة العقل أن يقول: بلى فيلزمه لو صح قوله: لا يعلم موجوداً إلا في مكان أحد أمرين إما أن يقول المكان والعرش والعالم قديم، وإما أن يقول الرب تعالى محدث وهذا مآل الجهلة والحشوية ليس القديم بالمحدث والمحدث بالقديم ونعوذ بالله من الحيرة في الدين.

قال ابن الهمام في المسايرة: على نحو ما ذكرنا في الاستواء يجري كل ما ورد في الكتاب والسنّة مما ظاهره الجسمية في الشاهد كالأصبع والقدم واليد والعين فيجب الايمان به مصحوباً بالتنزيه، فإن كلاً منها صفة له تعالى لا بمعنى الجارحة بل على وجه يليق به وهو سبحانه وتعالى أعلم به، وقد يؤوّل كل من ذلك لأجل صرف فهم العامة عن الجسمية وهو ممكن أن يراد ولا يجزم

بإرادته خصوصاً على رأي أصحابنا يعني الماتريدية أنها من المتشابهات وحكم المتشابه انقطاع رجاء معرفة المراد منه في هذه الدار وإلاّ لكان قد علم اهـ.

قال تلميذه ابن أبي شريف: وهذا بناء على القول بالوقت في الآية على قوله: ﴿إلا الله﴾ وهو قول الجمهور. واعلم أن كلام إمام الحرمين في الارشاد يميل إلى طريق التأويل ولكنه في الرسالة النظامية اختار طريق التفويض حيث قال: والذي نرتضيه رأياً وندين الله به عقداً اتباع السلف، فإنهم درجوا على ترك التعرض لمعانيها وكأنه رجع إلى اختيار التفويض لتأخر الرسالة. ومال الشيخ عز الدين بن عبد السلام إلى التأويل فقال في فتاويه: طريقة التأويل بشرطها أقربها إلى الحق، ويعني بشرطها أن يكون على مقتضى لسان العرب، وتوسط ابن دقيق العيد فقال: نقبل التأويل إذا كان المعنى الذي أوّله به قريباً مفهوماً من تخاطب العرب ونتوقف فيه إذا كان بعيداً، وجرى شيخنا المصنف يعني ابن الهمام على التوسط بين أن تدعو الحاجة إليه لخلل في فهم العوام وبين أن لا تدعو الحاجة إلى ذلك اهـ.

وقال والد إمام الحرمين في كفاية المعتقد: أما ما ورد من ظاهر الكتاب والسنّة ما يوهم بظاهرها تشبيهاً فللسلف فيه طريقان.

إحداهما: الإعراض فيها عن الخوض فيها وتفويض علمها إلى الله تعالى، وهذه طريقة ابن عباس وعامة الصحابة وإليها ذهب كثير من السلف، وذلك مذهب من يقف على قوله: ﴿وما يعلم تأويله إلا الله﴾ ولا يستبعد أن يكون لله تعالى سرّ في كتابه، والصحيح أن الحروف المقطعة من هذا القبيل ويعلم بالدليل يقيناً أن ركناً من أركان العقيدة ليس تحت ذلك السر لأن الله تعالى لا يؤخر البيان المفتقر إليه عن وقت الحاجة ولا يكتم كتماناً.

والطريقة الثانية: الكلام فيها وفي تفسيرها بأن يردها عن صفات الذات إلى صفات الفعل فيحمل النزول على قرب الرحمة، واليد على النعمة، والاستواء على القهر والقدرة. وقد قال ﷺ: «كلتا يديه يمين» ومن تأمل هذا اللفظ انتفى عن قلبه ريبة التشبيه، وقد قال تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾، وقال: ﴿ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم﴾ [المجادلة: ٧]، فكيف يكون على العرش ساعة كونه سادسهم إلا أن يرد ذلك إلى معنى الإدراك والاحاطة لا إلى معنى المكان والاستقرار والجهة والتحديد اهـ.

وقول والد إمام الحرمين وذلك مذهب من يقف على قوله إلخ. ومثله ما مر عن ابن أبي شريف قد ردّه الإمام القشيري في التذكرة الشرقية حيث قال: وأما قول الله عز وجل ﴿وما يعلم تأويله إلا الله﴾، إنما يريد به وقت قيام الساعة، فإن المشركين سألوا النبي ﷺ عن الساعة أيان مرساها ومتى وقوعها، فالمتشابه إشارة إلى علم الغيب، فليس يعلم عواقب الأمور إلا الله عز وجل، ولهذا قال: هل ينظرون إلا تأويله يوم يأتي تأويله أي هل ينظرون إلا قيام الساعة، وكيف يسوغ لقائل أن يقول في كتاب الله تعالى ما لا سبيل لمخلوق إلى معرفته ولا يعلم تأويله

إلا الله. أليس هذا من أعظم القدح في النبوّات؟ وأن النبي ﷺ ما عرف تأويل ما ورد في صفات الله تعالى ودعا الخلق إلى علم ما لا يعلم. أليس الله يقول: بلسان عربي مبين فإذاً على زعمهم يجب أن يقولوا كذب، حيث قال: بلسان عربي مبين إذ لم يكن معلوماً عندهم، وإلاَّ فأين هذا البيان؟ وإذا كان بلغة العرب فكيف يدعي انه مما لا تعلمه العرب لما كان ذلك الشيء عربياً، فما قول في مقال مآله إلى تكذيب الرب سبحانه؟ ثم كان النبي ﷺ يدعو الناس إلى عبادة الله تعالى فلو كان في كلامه وفيما يلقيه إلى أمته شيء لا يعلم تأويله إلاَّ الله تعالى لكان للقوم أن يقولوا بين لنا أوّلاً من تدعونا إليه وما الذي تقول؟ فإن الإيمان بما لا يعلم أصله غير متأتٍ ونسبة النبي ﷺ إلى أنه دعا إلى رب موصوف بصفات لا تعقل أمر عظيم لا يتخيله مسلم، فإن الجهل بالصفات يؤدّي إلى الجهل بالموصوف، والغرض أن يستبين من معه مُسكة من العقل أن قول من يقول استواؤه صفة ذاتية لا يعقل معناها، واليد صفة ذاتية لا يعقل معناها، والقدم صفة ذاتية لا يعقل معناها تمويه ضمنه تكييف وتشبيه ودعاء إلى الجهل، وقد وضح الحق لذي عينين. وليت شعري هذا الذي ينكر التأويل يطرد هذا للإنكار في كل شيء وفي كل آية أم يقنع بترك التأويل في صفات الله تعالى، فإن امتنع من التأويل أصلاً فقد أبطل الشريعة والعلوم إذ ما من آية وخبر إلا ويحتاج إلى تأويل وتصرف في الكلام لأن ثم أشياء لا بدّ من تأويلها لا خلاف بين العقلاء فيه إلا الملحدة الذين قصدهم التعطيل للشرائع والاعتقاد لهذا يؤدي إلى ابطال ما هو عليه من التمسك بالشرع، وإن قال: يجوز التأويل على الجملة إلا فيما يتعلق بالله وبصفاته فلا تأويل فيه فهذا يصير منه إلى أن ما يتعلق بغير الله تعالى يجب أن يعلم، وما يتعلق بالصانع وصفاته يجب التقاصي عنه وهذا لا يرضى به مسلم وسر الأمر ان هؤلاء الذين يمتنعون عن التأويل معتقدون حقيقة التشبيه غير أنهم يدلسون ويقولون له: يد لا كالأيدي، وقدم لا كالأقدام، واستواء بالذات لا كما نعقل فيما بيننا، فليقل المحقق هذا كلام لا بدّ من استبيان قولكم نجري الأمر على الظاهر ولا يعقل معناه تناقض إن أجريت على الظاهر فظاهر السياق في قوله تعالى: ﴿يوم يكشف عن ساق﴾ [القلم: ٤٢] هو العضو المشتمل على الجلد واللحم والعظم والعصب والمخ، فإن أخذت بهذا الظاهر والتزمت بالاقرار بهذه الأعضاء فهو الكفر، وإن لم يمكنك الأخذ بها فأين الأخذ بالظاهر؟ ألست قد تركت الظاهر وعلمت تقدس الرب تعالى عما يوهم الظاهر، فكيف يكون أخذاً بالظاهر، وإن قال الخصم: هذه الظواهر لا معنى لها أصلاً فهو حكم بأنها ملغاة وما كان في ابلاغها إلينا فائدة وهي هدر وهذا محال. وفي لغة العرب ما شئت من التجوّز والتوسع في الخطاب وكانوا يعرفون موارد الكلام ويفهمون المقاصد، فمن تجافى عن التأويل فذلك لقلة فهمه بالعربية ومن أحاط بطرق من العربية هان عليه مدرك الحقائق، وقد قيل: ﴿وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم﴾ [آل عمران: ٧] فكأنه قال: والراسخون في العلم أيضاً يعلمونه ويقولون آمنا به، فإن الايمان بالشيء إنما يتصوّر بعد العلم أما ما لا يعلم، فالإيمان به غير متأت، ولهذا قال ابن عباس: أنا من الراسخين في العلم اهـ.

....

قلت: وهذا الذي ذهب إليه هو مختار شيخ جده ابن فورك، وإليه ذهب العز بن عبد السلام في رسائله. منها رسالته التي أرسلها جواباً للملك الأشرف موسى وهي بطولها في طبقات ابن السبكي وهو بظاهره مخالف لمذهب السلف القائلين بإمرارها على ظواهرها، وقد مرت في آخر الفصل الثاني شروط للتأويل راجع النظر إليها لتعلم أنه كيف يجوز ولمن يجوز ومتى يجوز، ولنذكر نص إمام الحرمين في الرسالة النظامية في هذه المسألة وهي آخر مؤلفاته على ما زعم ابن أبي شريف.

قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري، قال إمام الحرمين في الرسالة النظامية: اختلفت مسالك العلماء في هذه الظواهر فرأى بعضهم تأويلها والتزم ذلك في آي الكتاب وما يصح من السنن، وذهب أئمة السلف إلى الانكفاف عن التأويل واجراء الظواهر على مواردها وتفويض معانيها إلى الله عز وجل، والذي نرتضيه رأياً وندين الله به عقيدة اتباع سلف الأمة للدليل القاطع أن اجماع الأمة حجة، فلو كان تأويل هذه الظواهر حتماً فلا شك أن يكون اهتمامهم به فوق اهتمامهم بفروع الشريعة، وإذا انصرم عصر الصحابة والتابعين على الاضراب عن التأويل كان ذلك هو الوجه المتبع اهـ.

قال الحافظ: وقد تقدم النقل عن أهل العصر الثالث وهم فقهاء الأمصار كالثوري، والأوزاعي، ومالك، والليث، ومن عاصرهم. وكذا من أخذ عنهم من الأئمة، فكيف لا يوثق بما اتفق عليه القرون الثلاثة وهم خير القرون بشهادة صاحب الشريعة اهـ.

قلت: وإلى هذا مال المصنف في إلجام العوام فقد عقد في الكف عن التأويل والخوض فيه باباً وذكر فيه ثلاثة أمثلة: مثال في الفوقية، ومثال في الاستواء، ومثال في النزول. وقال في أوّل كتابه المذكور: إن الحق الصريح الذي لا مراء فيه هو مذهب السلف أعني مذهب الصحابة والتابعين وهو الحق عندنا أن كل من بلغه حديث من هذه الأخبار من عوام الخلق يجب عليه سبعة أمور التقديس والتصديق والاعتراف بالعجز والسكوت والكف والامساك والتسليم لأهل المعرفة، وقد تقدم شيء من ذلك في الفصل الثاني فراجعه.

وقال الحافظ ابن حجر: وقسم بعضهم أقوال الناس في هذا الباب إلى ستة أقوال: قولان لمن يجريها على ظاهرها. أحدهما: من يعتقد أنها من جنس صفات المخلوقين وهم المشبهة وتتفرع من قولهم عدة آراء، والثاني: من ينفي عنها شبه صفة المخلوقين لأن ذات الله لا تشبه الذوات فصفاته لا تشبه الصفات، فإن صفات كل موصوف تناسب ذاته وتلائم حقيقته، وقولان لمن يثبت كونها صفة ولكن لا يجريها على ظاهرها. أحدهما: يقول لا نؤوّل شيئاً منها بل نقول الله أعلم بمراده، والآخر يؤوّل فيقول مثلاً معنى الاستواء الاستيلاء واليد القدرة ونحو ذلك، وقولان لمن لا يجزم بأنها صفة. أحدهما: يجوز أن يكون صفة وظاهرها غير مراد ويجوز أن لا تكون صفة،

والآخر يقول: لا يخاض في شيء من هذا بل يجب الإيمان به لأنه من المتشابه الذي لا يدرك معناه اهـ.

وقال البكي في شرح الحاجبية: اختلف أهل السنّة في اتصاف الباري تعالى بهذه الصفات التي ظاهرها محال على ثلاثة أقوال:

الأوّل: قول السلف انها هي صفات زائدة على السبع الله أعلم بحقائقها وهي أحد قولي الأشعري وهو قول مالك، وإليه يشير الإمام أحمد بقوله: الآيات المتشابهات خزائن مقفلة حلها تلاوتها.

الثاني: كلها مجازات يدل بها على تلك الصفات الثمانية عقلاً وسمعاً وهذا قول الحذاق من الأشاعرة.

الثالث: الوقف وهو اختيار صاحب المواقف والمقترح، ثم أهل التأويل اختلفوا على طريقين: **الأول:** طريق الأقدمين كابن فورك يحملها على مجازاتها الراجعة إلى الصفات الثابتة عقلاً. **الثاني:** طريق المتأخرين وهي التي كانت مركوزة في قلوب السلف قبل دخول العجمة برد هذه المتشابهات إلى التمثيل الذي يقصد به تصوّر المعاني العقلية بإبرازها في الصور الحسية قصداً إلى كمال البيان اهـ الخ.

وقال الحافظ ابن حجر لأهل الكلام في هذه الصفات كالعين والوجه واليد ثلاثة أقوال: **أحدها:** أنها صفات ذات أثبتها السمع ولا يهتدي إليها العقل، **والثاني:** أن العين كناية عن صفة البصر، واليد كناية عن صفة القدرة، والوجه كناية عن صفة الوجود. **والثالث:** إمرارها على ما جاءت به مفوّضاً معناها إلى الله تعالى.

وقال الشيخ شهاب الدين السهروردي في كتاب العقيدة له: أخبر الله في كتابه وثبت عن رسوله ﷺ في الاستواء والنزول والنفس واليد والعين فلا يتصرف فيها بتشبيه ولا تعطيل إذ لو لا إخبار الله ورسوله ما تجاسر عقل أن يحوم حول ذلك الحمى.

قال الطيبي: هذا هو المذهب المعتمد، وبه يقول السلف الصالح. وقال غيره: لم ينقل عن النبي ﷺ ولا عن أحد من أصحابه من طريق صحيح التصريح بوجوب تأويل شيء من ذلك ولا المنع من ذكره، ومن المحال أن يأمر الله نبيه بتبليغ ما أنزل إليه من ربه وينزل عليه ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾ [المائدة: ٣]، ثم يترك هذا الباب فلا يميز ما يجوز نسبته إليه مما لا يجوز مع حضه على التبليغ عنه حتى نقلوا عنه أقواله وأفعاله وأحواله وصفاته وما فعل بحضرته، فدل على أنهم اتفقوا على الإيمان بها على الوجه الذي أراده الله منها، ووجب تنزيهه عن مشابهة المخلوقات بقوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾ [الشورى: ١١] فمن أوجب خلاف ذلك بعدهم فقد خالف سبيلهم وبالله التوفيق اهـ.

الأصل التاسع: العلم بأنه تعالى مع كونه منزهاً عن الصورة والمقدار مقدساً عن الجهات والأقطار مرئي بالأعين والأبصار في الدار الآخرة دار القرار لقوله تعالى:

تكميل:

قول من قال طريقة السلف أسلم، وطريقة الخلف أحكم. نقل الحافظ ابن حجر عن بعضهم أنه ليس بمستقيم لأنه ظن أن طريقة السلف مجرد الإيمان بألفاظ القرآن والحديث من غير فقه في ذلك، وأن طريقة الخلف هي استخراج معاني النصوص المصروفة عن حقائقها بأنواع المجازات فجمع هذا القائل بين الجهل بطريقة السلف والدعوى في طريقة الخلف وليس الأمر كما ظن، بل السلف في غاية المعرفة بما يليق بالله تعالى وفي غاية التعظيم له والخضوع لأمره والتسليم لمراده وليس من سلك طريقة الخلف واثقاً بأن الذي يتأوّله هو المراد، ولا يمكنه القطع بصحة تأويله اهـ.

قلت: وقد أشار إلى ذلك المصنف في إلجام العوام بما لا مزيد على تحريره.

(**الأصل التاسع: العلم بأن الله تعالى مع كونه منزهاً عن الصورة والمقدار**) المفهوم من قوله: لا يشبه شيئاً ولا يشبهه شيء، (**مقدساً عن الجهات والأقطار**) وعن الأمكنة والأزمنة والتحديد وغير ذلك، (**مرئي للمؤمنين بالأعين والأبصار في الدار الآخرة بعد دخولهم دار القرار**). نظم المصنف هذا الأصل في سلك أصول الركن المعقود لمعرفة الذات نظراً إلى أن نفي الجهة يوهم أنه مقتض للإنتفاء فاقتضى المقام دفع هذا التوهم ببيان جواز الرؤية عقلاً ووقوعها سمعاً، فهو كالتتمة للكلام في نفي الجهة والمكان.

قال ابن أبي شريف: الكلام في الرؤية في ثلاث مقامات الأول: في تحقيق معناها تحريراً لمحل النزاع بيننا وبين المعتزلة فنقول: إذا نظرنا إلى الشمس مثلاً فرأيناها ثم أغمضنا العين فإنا نعلم الشمس عند التغميض علماً جلياً، لكن في الحالة الأولى أمر زائد، وكذا إذا علمنا شيئاً علماً تاماً جلياً، ثم رأيناه فإنا ندرك بالبديهة تفرقة بين الحالتين، وهذا الادراك المشتمل على الزيادة نسمّيه الرؤية.

قلت: يشير إلى أن المعنى من الرؤية ما نجده من التفرقة من إدراك الشمس حالة تقليب الحدقة وصرف البصر إليه، ومن ادراكنا لها حالة انصراف البصر أو تغميضه عنها، فالادراك الأوّل هو المسمى بالرؤية، والثاني هو المسمى بالعلم.

ثم قال: ولا تتعلق في الدنيا إلا بمقابلة لما هو في جهة ومكان فهل يصح أن تقع بدون المقابلة والجهة والمكان ليصح تعلقه بذات الله تعالى مع التنزيه عن الجهة والمكان.

المقام الثاني: في جوازها عقلاً والثالث: في وقوعها سمعاً. أما المقام الثاني فقال الآمدي أجمع الأئمة من أصحابنا على أن رؤية الله تعالى في الدنيا والآخرة جائزة عقلاً واختلفوا في جوازها سمعاً في الدنيا فأثبته قوم ونفاه آخرون، وهل يجوز أن يرى في المنام؟ فقيل: لا. وقيل: نعم.

﴿وجُوهٌ يَومَئِذٍ نَاضِرَةٌ★ إلى رَبِّهَا نَـاظِـرَةٌ﴾ [القيـامـة: ٢٢ـ ٢٣] ولا يـرى في

والحق أنه لا مانع من هذه الرؤيا وإن لم تكن رؤيا حقيقية، ولا خلاف عندنا انه تعالى يرى ذاته المقدسة والمعتزلة حكموا بامتناع رؤيته عقلاً لدى الحواس، واختلفوا في رؤيته لذاته.

وأما المقام الثالث: فقد أطبق أهل السنّة على وقوع الرؤية في الآخرة واختلفوا في وقوعها في الدنيا. ومقصود المصنف في هذا المقام الاستدلال على وقوعها في الآخرة، فقدم الاستدلال عليه بالنقل ثم بالعقل، ثم استدل بالنقل أيضاً على الجواز على أنه يلزم من ثبوت الوقوع في الآخرة بدليله ثبوت الجواز، ثم استدل بالعقل على الجواز فقال: (**لقوله تعالى: ﴿وجوهٌ يومئذ﴾**) أي يوم القيامة (**﴿ناضرة﴾**) أي: ذات نضرة وهي تهلل الوجه وبهاؤه (**﴿إلى ربها ناظرة﴾**) [القيامة: ٢٢؛ ٢٣] أي مستغرقة في مطالعة جماله بحيث تغفل عما سواه، فتقديم المعمول على هذا للحصر ادعاء ويصح ويصح كونه لمجرد الاهتمام ورعاية الفاصلة دون الحصر، ويكون المعنى مكرمة بالنظر إلى ربها.

قال البكي: وتقرير هذا الدليل عند الأئمة أن النظر الموصل بإلى إما بمعنى الرؤية أو هو ملزوم للرؤية بشهادة النقل عن أئمة اللغة، فهو إما حقيقة أو مجاز عن الرؤية لكونه عبارة عن تقليب الحدقة نحو المرئي طلباً لرؤيته، وقد تعذرت هنا الحقيقة لامتناع المقابلة والجهة فتعينت الرؤية لكونها أقرب المجازات إلى الحقيقة، ثم اشتهر هذا المجاز بحيث التحق بالاستعمال الحقيقي كما يشهد به العرف اهـ.

وقال النسفي: النظر المضاف إلى الوجه المقيد بكلمة إلى لا يكون إلا نظر العين، وبهذا بطل قول من قال من المعتزلة ان معنى الآية نعمة ربها منتظرة لأن إلى واحد الآلاء، كذا في تهذيب الأزهري إذ النظر إذا أريد به الانتظار فإنه لا يعلق بالوجه ولا يتعدى بإلى كما في قوله تعالى: ﴿فناظرة بم يرجع المرسلون﴾ [النمل: ٣٥] أي منتظرة، ولأن حمل النظر على الانتظار المفضي للنعم في دار القرار سمج لما قيل الانتظار موت أحمر اهـ.

ومن الدلائل على جواز الرؤية من الكتاب قوله تعالى: ﴿كلاً إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون﴾ [المطففين: ١٥]، خص الكفار بالحجاب تحقيراً لهم وإهانة، فلو لم تكن المؤمنون بخلافهم لعم التحقير وبطل التخصيص. وقال النسفي: تخصيص الحجاب للكفار دليل على عدمه للأبرار اهـ.

وقال الربيع: سمعت الشافعي يقول في هذه الآية: علمنا بذلك أن قوماً غير محجوبين ينظرون إليه لا يضامون في رؤيته، ومما دلّ على الرؤية من الكتاب أيضاً قوله تعالى: ﴿للذين أحسنوا الحسنى وزيادة﴾ [يونس: ٢٦]، فقد ورد من طرق صحيحة مرفوعة إلى النبي ﷺ أنه سئل عن الزيادة فقال: « النظر إلى الله تعالى ». وأما في السنة، فلما أخرجه الشيخان من حديث أبي هريرة رضي الله عنه رفعه: « هل تضارون في الشمس ليس دونها سحاب » قالوا: لا يا رسول

....

الله. قال: «فإنكم ترونه كذلكَ». وفي بعض الروايات: «هل تضامون» وفي بعضها: «فإنكم ترون ربكم كذلك». والمقصود به تشبيه الرؤية بالرؤية لا تشبيه المرئي بالمرئي. وأخرج القشيري في رسالته حديثاً طويلاً من رواية جابر بن عبدالله رضي الله عنه. وفيه: «فيكشف لهم الحجاب فينظرون الله تعالى فيتمتعون بنور الرحمن سبحانه حتى لا يبصر بعضهم بعضاً». وأحاديث الرؤية متواترة معنى، فقد وردت بطرق كثيرة عن جمع كثير من الصحابة، ثم انهم بعد الجواز اختلفوا هل الوقوع مخصوص بالآخرة وهو قول جماعة وأحد قولي الأشعري، وظاهر قول مالك وإليه أشار بقوله: (**ولا يرى في الدنيا تصديقاً لقوله عز وجل: ﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار﴾**) ﴿وهو اللطيف الخبير﴾ [الأنعام: ١٠٣].

قال النسفي في شرح العمدة، وتبعه القونوي في أكثر سياقه في شرح عقيدة الطحاوي: ولا تعلق للمعتزلة بهذه الآية لأن الأبصار صيغة جمع وهي تفيد العموم، فسلبه يفيد سلب العموم وذلك لا يفيد عموم السلب، فإن قوله: ﴿لا تدركه الأبصار﴾ نقيض لقوله: ﴿تدركه الأبصار﴾. وقولنا: تدركه الأبصار نقيض لمن يدركه كل أحد باعتبار الاستغراق الحاصل من الألف واللام، ولما كان نقيض الموجبة الكلية السالبة الجزئية كان معنى الآية: لا يدركه جميع الأبصار، ونحن نقول بموجبه، فإنه لا يراه الجميع، فإن الكافرين لا يرونه بل يراه المؤمنون، ولأن المنفي هو الادراك دون الرؤية وهماً غير أن، فكان نفي الادراك لا يدل على نفي الرؤية، وهذا لأن الإدراك هو الوقوف على جوانب المرئي وحدوده، وما يستحيل عليه الادراك من الرؤية نازلاً منزلة الإحاطة من العلم ونفي الاحاطة التي هي نقيض الوقوف على الجوانب والحدود لا يقتضي نفي العلم به. وكذا هنا، ثم مورد الآية وهو وجه التمدح يوجب ثبوت الرؤية إذ نفي إدراك ما يستحيل رؤيته لا تمدح فيه إذ كل ما لا يرى لا يدرك كالمعدومات، وإنما التمدح بنفي الادراك مع تحقق الرؤية إذ انتفاؤه مع ثبوتها دليل ارتفاع نقيضه التناهي والحدود عن الذات، فكانت الآية حجة لنا عليهم، ولو أمعنوا النظر في الآية وعرفوا مواقع الحجاج لاغتنموا التقصي عن عهدة الآية اهـ.

رجع للأوّل، ومنهم من قال: وقوع الرؤية غير مخصوصة بالآخرة، بل تقع في الدنيا وهو قول الكثير من السلف والخلف من أهل الحديث والتصوّف والنظر، وإذا قلنا بأنه غير مخصوص بالآخرة فهل هو مخصوص بالأنبياء أو غير مخصوص؟ بل يجوز للولي قولان للأشعري، وعلى أنه مخصوص بالأنبياء فهل هو خاص بنبينا ﷺ أو غير خاص. وبالجملة فقد اتفق الكل على وقوعها في الآخرة لجميع المؤمنين. وأما في الدنيا فاختلف فيه ﷺ على ثلاثة أقوال. **الأوّل:** أنه رأى ربه وهو قول أكثر السلف وجماعة الصوفية. قال النووي: وهو الصحيح. **الثاني:** أنه لم ير وهو قول أكثر الأشاعرة وبعض السلف. **الثالث:** الوقف وهو اختيار القاضي عياض. وبالجملة؛ فاختلاف الصحابة في هذه المسألة دليل على اعتقادهم جوازها، ثم هل يجوز ذلك لأولياء أمته

الدنيا تصديقاً لقوله عز وجل: ﴿لا تُدرِكه الأبصارُ وهُوَ يُدْرِكُ الأبْصَار﴾ [الأنعام: ١٠٣]، ولقوله تعالى في خطاب موسى عليه السلام: ﴿لَنْ تراني﴾ [الأعراف: من الآية ١٤٣] وليت شعري كيف عرف المعتزلي من صفات رب الأرباب ما جهله موسى عليه السلام؟ وكيف سأل موسى عليه السلام الرؤية مع كونها محالاً؟ ولعل الجهل بذوي البدع والأهواء من الجهلة الأغبياء أولى من الجهل بالأنبياء صلوات

على سبيل الكرامة وطريق التبعية في ذلك قولان للأشعري، وأكثر أهل التصوّف خصوصاً المتأخرين على أن ذلك يجوز كرامة وكرامة أولياء الله تعالى معجزة له ﷺ هذا حال اليقظة، وأما في النوم فاتفق الأكثر على جوازه ووقوعه ثم هذا المعتقد أما جوازه فيصح التمسك فيه بالسمع والعقل، وأما الوقوع فليس إلا بالسمع إذ العقل لا يهتدي. وقد أورد المصنف على جوازه دليلاً من الكتاب وأوردناه معه دلائل أخرى من الكتاب، ثم أورد دليلاً ثانياً فقال: (**ولقوله تعالى في خطاب موسى عليه السلام**) حكاية عنه إذ قال: ﴿رب أرني أنظر إليك قال (**لن تراني**) ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني﴾ [الأعراف: ١٤٣] ووجه الاستدلال من وجهين.

أحدهما: أنه لو لم تجز الرؤية لما طلبها موسى عليه السلام واللازم باطل بالاجماع، وتواتر الاخبار بيان اللزوم أن موسى عليه السلام عالم بما يجوز على الله تعالى وما يستحيل عليه وإلا يلزم الجهل وهو محال على الأنبياء، وإذا كان عالماً بما لا يجوز والرؤية مما لا يجوز على ذلك التقدير يكون طلبه للرؤية عبثاً وذلك على الأنبياء محال، وإليه أشار المصنف بقوله: (**وليت شعري كيف عرف المعتزلي**) القائل بعدم جواز الرؤية (**من صفات رب الأرباب ما جهله موسى عليه السلام**) مع أنه نبي كريم من أولي العزم من الرسل؟ أرأيت المعتزلي أعرف بالله تعالى منه، مع أن المقصود من بعثة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام الدعوة إلى العقائد الدينية الحقة والأعمال الصالحة. (**وكيف سأل موسى عليه السلام الرؤية مع كونها محالاً، ولعل الجهل بذوي البدع**) المضلة (**والأهواء**) المختلفة (**من الجهلة**) بمعاني كلام الله تعالى (**الأغبياء**) البلداء (**أولى من الجهل بالأنبياء صلوات الله عليهم**) وسلامه، وحاصل هذا الاستدلال أن سؤال موسى عليه السلام إياها دليل على أنه كان يعتقد أنه كان جائز الرؤية.

والوجه الثاني: أنه تعالى علق الرؤية بشرط متصوّر الكون وهو استقرار الجبل، فدل على أنه جائز الوجود إذ تعليق الفعل بما هو جائز الوجود يدل على جوازه، كما أن التعليق بما هو ممتنع الوجود أو متحقق الوجود يدل على امتناعه أو تحققه، والدليل على أن استقرار الجبل ممكن الثبوت قوله تعالى: ﴿فلما تجلى ربه للجبل جعله دكاً﴾ [الأعراف: ١٤٣] أخبر أنه جعله دكاً لا أنه اندك بنفسه، وما أوجده الله تعالى كان جائزاً أن لا يوجد لو لم يوجده الله تعالى، إذ الله تعالى مختار فيما يفعل، فإذا جعل الجبل دكاً باختياره وكان جائزاً أن لا يفعل دل على جواز وجوده قاله النسفي.

الله عليهم، وأما وجه اجراء آية الرؤية على الظاهر، فهو أنه غير مؤدٍّ إلى المحال، فإن الرؤية نوع كشف وعلم إلا أنه أتم وأوضح من العلم، فإذا جاز تعلق العلم به وليس في جهة جاز تعلق الرؤية به وليس بجهة، وكما يجوز أن يرى الله تعالى الخلق وليس في

وفي الآية وجوه أخـر دالة على جوازها. منها: انه تعالى ما آيسه وما عاتبه عليه ولو كان ذلك جهلاً منه بالله تعالى خارجاً عن الحكمة لعاتبه كما عاتب نوحاً عليه السلام بقوله: ﴿إني أعظك أن تكون من الجاهلين﴾ [هود: ٤٦]، حيث سأل إنجاء ابنه من الغرق، بل هذا أولى بالعتاب لأن هذا لو كان جهلاً منه بربه لبلغ مرتبة الكفر وذلك لم يبلغ هذه الرتبة، فإن قالوا: مراده أرني آية من آياتك؟ قلنا: لو كان المراد كذلك لقال أنظر إليها، ولقال لن ترى آياتي. ومنها: قوله: ﴿لن تراني﴾ فإنه يقتضي نفي الوجود لا الجواز إذ لو كان ممتنع الرؤية لكان الجواب أن يقول لست بمرئي. أو لا تصح رؤيتي، ولما لم يقل ذلك دل على أنه مرئي إذ الموضع موضع الحاجة إلى البيان. ألا ترى أن من في كمه حجر فظنه إنسان طعاماً وقال له أعطنيه لآكله كان الجواب الصحيح أنه لا يؤكل. أما إذا كان طعاماً صح أن يقول المجيب أنك لن تأكله ويجوز على الأنبياء الريب في أمر يتعلق بالغيب، فيحمل على أن ما اعتقده جائز ولكن ظن أن ما اعتقد جوازه تأخر فيرجع النفي في الجواب إلى السؤال، وقد سألها في الدنيا فينصرف النفي إليها إذ الجواب يكون على قضية السؤال فتأمل.

وأما الإستدلال عقلاً فأشار المصنف إلى ذلك بقوله: (**وأما وجه إجراء آية الرؤية**) وهي قوله تعالى: ﴿إلى ربها ناظرة﴾ [القيامة: ٢٣] (**على الظاهر**) فقد دل العقل على جوازه وذلك (**إنه غير مؤد إلى المحال**) فوجب أن لا يعدل عن الظاهر. إذ العدول إنما يجوز عند عدم إمكانه لا مع إمكانه، ثم علل قوله غير مؤد إلى المحال بقوله: (**فإن الرؤية نوع كشف وعلم**) للمدرك بالمرئي، يخلق الله هذا النوع عند مقابلة الحاسة للمرئي بحسب ما جرت به العادة الإلهية (**إلا أنه أتم وأوضح من العلم**) أي: أن مسمى الرؤية هو الإدراك المشتمل على الزيادة على الإدراك الذي هو علم جلي كما قدمنا أول هذا الأصل: إذ هو العلم الذي لا ينقص منه قدر من الإدراك، (**فإذا جاز تعلق العلم به**) من غير أن ينقص منه قدر الإدراك (**وليس في جهة**) أي من غير مقابلة بين الباصرة والمرئي في جهة مع تلك المقابلة مسافة خاصة بين الحاسة والمرئي الكائن في تلك الجهة ومن غير إحاطة بمجموع المرئي (**جاز تعلق الرؤية به وليس بجهة**) وقولي من غير مقابلة الخ فيه دفع لقول المعتزلة والحكماء القائلين بأن من شرائط الرؤية مقابلة المرئي للباصرة في جهة من الجهات، وقولي مع تلك المقابلة، مسافة خاصة رد على قولهم أن من شرائط الرؤية عدم غاية البعد بحيث ينقطع إدراك الباصرة وعدم غاية القرب، فإن المبصر إذا التصق بسطح البصر بطل إدراكه بالكلية، ولذلك لا يرى باطن الأجفان. وقولي من غير إحاطة بمجموع المرئي إشارة إلى نفي كون الرؤية تستلزم الإحاطة بالمرئي لتكون ممتنعة في حقه تعالى لأنه لا يحاط به. قال تعالى: ﴿ولا يحيطون به علماً﴾ [طه: ١١٠] والحاصل أنه يجوز عقلاً

مقابلتهم جاز أن يراه الخلق من غير مقابلة، وكما جاز أن يعلم من غير كيفية وصورة جاز أن يرى كذلك.

أن يخلق القدر المذكور من العلم في الحي على وفق مشيئته تعالى من غير مقابلة لجهة أخرى. وقولي بمجموع المرئي فيه تنبيه على أنه إذا ثبت أن المجموع المتركب من أجزاء متناهية يرى دون إحاطة، فالذات المنزهة عن التركيب والتناهي والحدود والجهة أولى بأن تنفك رؤيتها عن الإحاطة. والدليل على جواز أن يخلق الله قدراً من العلم من غير مقابلة بحاسة البصر أصلاً ما ورد في الصحيحين من حديث أنس رفعه «أتموا صفوفكم فإني أراكم من وراء ظهري» وعند البخاري وحده عن أنس «أقيموا صفوفكم وتراصوا» وعند النسائي «استووا استووا استووا فوالذي نفسي بيده إني أراكم من خلفي كما أراكم من بين يدي» والدليل على قولنا من غير إحاطة رؤيتنا السماء فإنا نراها ولا نحيط بها، وقد ظهر مما تقدم أن المصنف استدل لجواز الرؤية من غير جهة صريحاً، ومن غير إحاطة ضمناً بوقوع أمور ثلاثة: الأولى والثالث منها لجوازها من غير مقابلة لجهة ومن غير مسافة خاصة، والثاني لجوازها من غير إحاطة. وقد أشرنا إلى الأول والثاني، وأشار إلى الثالث بقوله: **(وكما يجوز أن يرى الله تعالى الخلق)** أي كون ذلك القدر من العلم المسمى بالرؤية مشبهاً في كونه دون مقابلة رؤية الله تعالى إيانا، فإنه تعالى يرى خلقه **(وليس في مقابلتهم)** في جهة بإتفاق منا ومن المعتزلة **(جاز أن يراه الخلق من غير مقابلة)**، فالرؤية نسبة خاصة بين طرفي راء ومرئي فإن فرض أن تلك النسبة تقتضي عقلاً كون أحدهما في جهة اقتضت كون طرفها الآخر كذلك في جهة لاشتراكهما في التعلق، فإذا ثبت بوفاق الخصمين عدم لزوم ذلك في أحد طرفيها لزم في الطرف الآخر مثله، فكان الثابت عقلاً نقيض ما فرض فثبت انتفاء ما فرض، وإن فرض اللزوم في أحد الطرفين وعدمه فهو تحكم محض، ويقال في الإستدلال على جواز الرؤية أيضاً **(كما جاز أن يعلم)** الباري سبحانه **(من غير كيفية وصورة)** لما قلنا أن الرؤية نوع علم خاص يخلقه الله تعالى في الحي غير مشروط بمقابلة ولا غيرها مما ذكر. لا يقال أن الرؤية في الشاهد لا تنفك عن حصول المقابلة في الجهة والمسافة بين الرائي والمرئي، وحصول إحاطة الرائي ببعض المرئيات، وحصول إدراك صورة المرئي فليكن في الغائب كذلك وأن ذلك في حقه باطل تنزه الباري تعالى عن ذلك فانتفت الرؤية في حقه لانتفاء لازمها لأن نقول: حصول المسافة والمقابلة والإحاطة والصورة في الرؤية في الشاهد لاتفاق كون بعض المرئيات كذلك. أي: تتصف بالمقابلة على المسافة المخصوصة بالإحاطة به، وبالصورة لكونه جسماً لا لكون الأمور المذكورة معلولاً عقلياً لهذا النوع من العلم المسمى رؤية مع انتفاء العلوم المذكورة على ما بين بالإستدلال السابق، والمعلوم لا يثبت مع انتفاء علته وإلا لم يكن علة له فتأمل.

وقال النسفي في شرح العمدة: زعمت المعتزلة والزيدية والفلاسفة والخوارج أن في العقل دلالة استحالة رؤيته لأنه لا بد لها من مقابلة بين الرائي والمرئي، وذا لا يصح إلا في المتحيز ومسافة

....

مقدرة بين الرائي والمرئي بحيث لا يكون قرباً مفرطاً وإتصال شعاع عين الرائي بالمرئي، وكل ذلك مستحيل على الله تعالى وأكدوا هذا المعقول بقوله تعالى ﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار﴾ [الأنعام: ١٠٣] فقد تمدح بانتفاء الرؤية عن ذاته إذ الإدراك بالبصر هو الرؤية كما تمدح بأسمائه الحسنى في سياق الآية وسباقها، وكل ما كان عدمه مدحاً كان وجوده نقصاً وهو على الباري لا يجوز في الدارين، والدليل على أنه تمدح به وروده بين المدحين إذ إدراج غير المدح بين المدائح مما تمجه الأسماء وتنفر عنه الطباع، وأكثر المعتزلة على أنه تعالى يرى ذاته ويرى العالم، ثم أورد الجواب عن الآية بما تقدم بيانه قريباً، ثم قال: وما قالوا من اشتراط المقابلة وثبوت المسافة وإتصال الشعاع وتحقق الجهة باطل؟ فإن الله تعالى يرانا من غير مقابلة، ولا إتصال شعاع ولا ثبوت مسافة بيننا وبينه ولا جهة، ومن أنكر ذلك منهم فهو محجوج بقوله تعالى: ﴿ألم يعلم بأن الله يرى وهو السميع البصير﴾ والعلل والشرائط لا تتبدل بالشاهد والغائب، وقد تبدلت فعلم أنها من أوصاف الوجود دون القرائن اللازمة للرؤية فلا يشترط تعديها، وهذا لأن الرؤية تحقق الشيء بالبصر كما هو، فإن كان في الجهة يرى في الجهة وإن كان لا فيها يرى لا فيها، كالعلم فإن كل شيء يعلم كما هو فإن كان في الجهة يعلم في الجهة وإن كان لا في الجهة يعلم لا في الجهة، وبهذا تبين أن العلة المطلقة للرؤية الوجود لأنها تتعلق بالجسم والجوهر والعرض، فلا نفرق بين السواد والبياض والإجتماع والإفتراق بحاسة البصر، فعلم أن العرض مرئي وكذا غيره لأنا نرى الطويل والعريض، وذلك ليس بجواهر متألفة في صفة مخصوصة والحكم المشترك يقتضي علة مشتركة لأن تعليل الأحكام المتساوية بالعلل المختلفة ممتنع، والمشترك بين هذه الأشياء إما الوجود أو الحدوث. والحدوث لا يصلح للعلية لأنه عبارة عن وجود حاصل بعد عدم سابق، والعدم لا يصلح أن يكون علة ولا شطر العلة، فلم يبق إلا الوجود والله تعالى موجود فوجب القول بصحة رؤيته، وما لا يرى من الموجودات فلعدم إجراء الله تعالى العادة في رؤيتنا لا لاستحالة والوجود علة مجوزة للرؤية لا موجبة للرؤية ولا يلزم من كون الشيء جائزاً لرؤية أن نراه ما لم يخلق الله فينا رؤيته. ألا ترى أن الهرة ترى الفأرة بالليل ونحن لا نراها، وكذا المصروع يبصر الجن ولا يراه الحاضرون، وكذا النبي ﷺ كان يرى جبريل ومن عنده من الصحابة لا يرونه.

فإن قيل: هنا مشترك آخر وهو أن يكون ممكن الوجود لذلك قلنا: الإمكان لا يصلح علة للرؤية لأن الإمكان عدم فلا يصلح للعلية ولأن الإمكان قائم في المعدومات ولا يصلح رؤيتها.

قال الفخر الرازي: هذا التعليل ضعيف لأنه يقال الجوهر والعرض مخلوقان، فصحة المخلوقية حكم مشترك بينهما فلا بد من علة مشتركة بينهما ولا مشترك إلا الحدوث والوجود، والحدوث ساقط من حيز الإعتبار لما ذكرتم فيبقى الوجود والله تعالى موجود موجب صحة كونه مخلوقاً، وكما أن هذا باطل فكذا ما ذكرتموه، ثم قال: مذهبنا في هذه المسألة ما اختار الشيخ

....

الإمام أبو منصور الماتريدي رحمه الله إنا نتمسك بالدلائل السمعية ونتمسك بالدلائل العقلية في دفع شبهتهم، وقولهم لو كان مرئياً لكان شبيهاً بالمرئيات باطل لأن الرؤية تتعلق بالمتضادات كالسواد والبياض والحركة والسكون ولا مشابهة بينهما والله أعلم.

وقال البكي في شرح الحاجبية: أما الدليل العقلي على جواز الرؤية فتقريره أنه تعالى الباري موجود وكل موجود يصح أن يرى، فالباري يصح أن يرى، أما الصغرى فضرورية، وأما الكبرى فلأنا نرى الجواهر والاعراض قطعاً، والرؤية مشتركة بينهما وكل مشترك يجب تعليله بما هو مشترك بين تلك الأشياء، ولا مشترك بين الجواهر والاعراض عملاً بالإستقرار إلا أحد أمور ثلاثة: وهو الوجود والحدوث والإمكان، لا جائز أن يكون الحدوث أو الإمكان إذ هما عدميان، والعلة يجب أن تكون وجودية فيتعين أن يكون الوجود والوجود مشترك بالإشتراك المعنوي بين الموجودات كما برهن عليه في محله، فكل موجود يصح أن يرى عملاً بالوجود المشترك وهو المطلوب وفيه نظر في جميع مقدماته. ثم قال: ولكن هنا اعتراض قوي وهو أن يقال: وجود الصانع هو الوجود المجرد الذي هو عين ذاته، وذلك لم يقع به إشتراك وإنما وقع الإشتراك في الوجود العارض المقول على وجوده ووجود الممكنات بالتشكيك، والشيء المقول بالتشكيك لا يلزم إتحاد معروضاته في جميع أحكامه وما يقال أن علة صحة الرؤية هو متعلقها ومتعلقها هو الوجود المطلق أي كون الشيء ذا هوية ما لا خصوصية الوجودات والهويات فضعيف إذ الهوية المطلقة المقولة بإزاء الهويات ليس إلا من الإعتبارات وأن مقوليتها عليها بالعرض لا بالذات، وما يقال بالعرض لا يلزم إتحاد معروضاته في أحكامه، ولا يخفى على ذي فطنة أن المدرك إنما هو خصوصية الوجودات لا الهوية المشتركة، ثم الدليل منقوض بالملموسات فإنا نلمس الجواهر والاعراض واللمس محال أن يتعلق به. قال الشيخ سعد الدين وهو قوي، وقال الآمدي: اختلف الأصحاب فمنهم من عم وقال: الباري يدرك بالإدراكات الخمس للدليل المذكور لكن لا ينجو المعتاد بها بل كما يرى وهو قول الشيخ، ومنهم من قال: إن سائر الإدراكات لا تعم كل موجود فإن إدراك السمع خاص بالمسموعات وإدراك اللمس خاص بالملموسات والباري ليس بصوت ولا الصوت صفة له ولا كيفية ملموسة ولا هي صفة له، وكذا يقال في سائر المدركات الخمس ما عدا البصر، وعلى القول بأن هذه الإدراكات تتعلق به على قول الشيخ فليس المراد خصوصيتها، وإنما هو أن نطلق الإدراك من غير كيفية على مقتضى هذا الدليل أيضاً جوز الشيخ تعلق الرؤية بصفاته جل وعلا وهذا لا يقتضي الوقوع إذ العقل لا مجال له فيه ولا يقتضي وقوعها، وغاية الدليل أن سلم الجواز، ولأجل ضعف هذا الدليل اختار المتأخرون دليل السمع ثم ساق تقريره والإستدلال من وجهين حسبما بيناه آنفاً، ثم قال: وما تتعرض به الخصوم فجهالة لا تسمع وأكثرها لا يصدر عن مسلم معترف بحق الأنبياء، وأما الوقوع فثابت بنص الكتاب والسنة وإجماع الأمة، أما الإجماع فقد اتفقت الأمة قبل حدوث المخالفين على وقوع الرؤية وأن الآيات والأحاديث الواردة في ذلك على ظاهرها، ولقد روى

....

حديث الرؤية أحد وعشرون رجلاً من كبار الصحابة، ثم ساق الآيات وبعض الأحاديث حسبما ذكرناه أولاً، ثم قال: وأما المحدث فحاله في هذه المسألة لا يزيد على حال الأشعري إلا بتصحيح الأحاديث الدالة على هذا المعتقد على ما يليق بجلاله تعالى، ولا عبرة بالمشبهة إذ دخولهم في أهل السنة والجماعة محل نظر إذ ليسوا منهم، وأما الصوفي فيقول بجميع ما تقدم ويزيد بإشارته الوجدية فيقول: العبودية نسبة العبد إلى ربه، والربوبية نسبة الرب إلى العبد. ومن المعلوم عقلاً أن معقول كل واحد من النسبتين متوقفة على الأخرى تعقلاً ووجوداً فإدراك العبودية يكون معه إدراك الربوبية لا محالة، وإدراك العبودية على مراتب تخيل وهمي، وعلم يقيني، وذوق كشفي، وشهود حسي. وهذا كله خاص بالمتوجهين فالأولى لأهل الفرق من المريدين، والثانية لأهل الجمع من السالكين، والثالثة لأهل جمع الجمع من الواصلين والرابعة لأهل وحدة الجمع والوجود من المقربين، وقد سئل سهل رحمه الله عن المشاهدة فقال: العبودية. وقال أيضاً أربعون سنة أخاطب الحق والناس يظنون إني أخاطبهم، وقد نبه المعلم الأعظم ﷺ بقوله: «إنكم سترون ربكم» وقال تعالى ﴿سبحان الذي أسرى بعبده﴾ [الإسراء: ١] فخص مواطن المشاهدة والرؤية بذكر إسم العبد والرب تنبيهاً على ما أشرنا إليه فاعرف ذلك وتحقق بعبوديتك فإن الخير فيها ومنها فافهم اهـ.

وقال ابن فورك في المدخل الأوسط: أعلم أن رؤية الله تعالى جائزة من جهة النظر واجبة من جهة خبر الصادق، فدلالة جوازه من جهة النظر أن الوصف له بأنه راء من صفات نفسه، كما أن وصفه بأنه عالم من صفات نفسه واستحال أن يعلم غيره من لا يعلم نفسه كذلك يستحيل أن يرى غيره من لا يرى نفسه فثبت أنه مرئي لنفسه، وإذا جاز أن يرى نفسه جاز أن نراه نحن كما أنه لما جاز أن يعلم غيره جاز أن يعلم نفسه لأن وصفه بالرؤية من صفات نفسه وليس شرط ما يرى غيره أنه يستحيل أن يرى نفسه، كما أن شرط من يقدر أن يستحيل أن يقدر على نفسه ولأن كل وصف لا يوجب حدثه ولا حدث معنى فيه ولا قلب عن حقيقته فجائز عليه، والرؤية لا توجب حدث المرئي لأنا نرى ما حدث أمس فلا يكون بالرؤية حادثاً ولا حدث معنى فيه لأنا نرى اللون لا يصح أن يحدث فيه معنى ولا قلبه عن حقيقته لأنا نرى المختلفات فلا ينقلب أحدها عن حقيقته إلى حقيقة غيره، واللمس والشم والذوق يقتضي حدوث معنى فيه فلذلك لم يجز عليه اهـ.

وقد أوسع الكلام في هذا المعتقد ابن التلمساني في شرح لمع الأدلة ونحن نورد لك من تقريره ما تعلق به المقصود في هذا المحل قال: اعلم أن المراد بالرؤية والأبصار حالة زائدة على العلم وعلى تأثير الحدقة بالمرئي، وهل الإدراك المقتضي لهذه الحالة خارج عن جنس العلم. أو من جنسه؟ اختلف الأشعريون فيه. ونقل عن الأشعري قولان مع الإتفاق على موافقته للعلم في أنه يقتضي كشفاً ويتعلق بالشيء على ما هو عليه إلا أنه لا يتعلق إلا بالموجود المعين، والعلم يتعلق بالموجود

والمعدوم والمعين والمطلق. وزعمت المعتزلة أن الرؤية مشروطة بشروط: منها كون المرئي مختصاً بجهة مقابلاً للرائي أو في حكم المقابل كرؤية الإنسان نفسه بالشعاع المنعكس، ومنه إنبعاث الأشعة من الحدقة وإتصالها بالمرئي وتشبيهها بـه، ومنهـا انتفـاء البعـد المفـرط والقـرب المفـرط، ومنها زوال الحجب الكثيفة وصفاء الهواء، فلذلك يرى الجالس حول النار في الليل وإن بعد ولا يرى من في ظله وإن قرب ولما كان الباري سبحانه ليس في جهـة زعمـوا أنـه يستحيـل رؤيتـه. وسـاعـدهـم الفلاسفة على استحالة جواز رؤية واجب الوجود وإن اختلفت مناهجهم فإنهم يزعمون أن الرؤية ترجع إلى انطباع صورة في الحدقة والصورة مركبة ولا ينطبع إلا في مركب، فلأجل ذلك قالوا: لا يرى الباري ولا يرى، وأما الحشوية والكرامية وإن ساعدوا على جواز رؤية الله تعالى فإنما حكموا بجواز رؤيته لاعتقادهم أنه في جهة أما نحن فنقضي بجواز رؤيته مع نفي اختصاصه بالجهات فهم مخالفون لنا في المعنى وإن وافقوا في اللفظ، ثم قال: وقول إمام الحرمين والدليل على جواز رؤيته عقلاً فإشارة منه إلى أنه يمكن أن يستدل على جواز الرؤية سمعاً، وذلك لأن المطالب الإلهية منقسمة إلى ما لا يدرك إلا بالعقل وهو كل ما يتوقف صدق الرسول عليه، فإن مستند صحة الأدلة السمعية كلها قول الرسول المدلول على صدقه فلو أثبتنا ما يتوقف إثبات المعجزة عليه بالسمع وهي لا تثبت إلا بثبوته لدار. ومنها ما لا يمكن إثباته إلا بالسمع وهو وقوع الجائزات الغيبية كالحشر والنشر والحساب والخلود في إحدى الدارين ووقوع الرؤية للمؤمنين في الدار الآخرة من هذا القسم، فلا جرم أن الإمام قال: ونستدل على وجوب الرؤية وأنها ستكون وعداً من الله صدقاً وعنى بوجوب الرؤية ههنا تحتم الوقوع للخبر والوعد الصدق، وأما ما لا يكون أصلاً للمعجزة ولا يرجع إلى وقوع جائز فيصح الإستدلال عليه بالعقل والسمع إن وجد أو جواز الرؤية من هذا القسم، فلأجل ذلك تمسك الأصحاب فيه بالمعقول والمنقول، فمما تمسكوا به عقلاً أن قالوا: حاصل الإدراك علم مخصوص يخلقه الله تعالى في العين وكما صح خلقـه في القلب صح خلقه في العين وضعف هذا المسلك بأنا نجد من أنفسنا فرقاً ضرورياً بين حالة تغميض أجفاننا عن الشيء مع العلم به وبين حالة فتحها وتعلقها بالمرئي، وذلك يدل على أن الإدراك معنى زائد على العلم مغاير له وأن درجته في الكشف والظهور فوق درجة الشعور بالشيء حال غيبته وإدراكه بعوارضه أو بإدراك ماهيته، وللمحتج بهذه الطريقة أن يقول الفرق يرجع إلى كثرة العلم بالمتعلقات فإن الرؤية تتعلق بالهيئات الإجتماعية التي لا يحيط بها الذهـن والوصـف مـع الغيبة. وهذه الحجة مفرعة على أن الرؤية من جنس العلوم المسلـك الثاني: أن إدراك الرؤية من الصفات التي تتعلق بالشيء ولا تؤثر كالعلم والخبر، وإذا كانت لا تؤثر في متعلقها فلا مانع من تعلقها بالقديم والحادث، وضعف هذا المسلك بأن حاصله راجع إلى إبطال مانع واحد من صحة الرؤية وهو التأثير ولا يلزم من نفي مانع واحد ثبوت الشيء ما لم يحقق مصححه وانتفاء جميع موانعه. المسلك الثالث: ما تمسك به الإمام وعليه اعتماد أكثر الأشعرية وهو أن الباري تعالى

موجود وكل موجود يصح أن يرى، فالباري يصح أن يرى، أما أن الباري موجود فقد سبق الدليل عليه، وأما أن كل موجود يصح أن يرى فلأن الرؤية تعلقت في الشاهد بالمختلفات بدليل رؤية الجواهر والاعراض وهي مختلفة، فلا تخلو صحة الرؤية إما أن يكون لما به الإفتراق أو لما به الإشتراك، فإن كانت لما به الإفتراق لزم تعليل الأحكام المتساوية في النوع بعلل مختلفة وتعليل الواحد بالنوع بالعلل المختلفة محال، فتعين أن يكون لما به الإشتراك وما به الإشتراك هو الوجود أو الحدوث، والحدوث لا يصح أن يكون علة لصحة الرؤية فإنها حكم ثبوتي والحدوث عبارة عن وجود حاضر وعدم سابق والسابق لا يكون علة للحاضر والعدم لا يجوز أن يكون جزءاً من المقتضى، وإذا سقط الحدوث عن درجة الإعتبار لم يبق إلا الوجود ومعقول أن الوجود لا يختلف شاهداً وغائباً والباري تعالى موجود، فصح أن يرى وقد أورد الفخر الرازي على هذا المسلك اعتراضات عديدة وأكد ورودها بقوله: وإني غير قادر على الجواب عنها ونحن نلخصها ونجيب عنها بحسب الإمكان إن شاء الله تعالى.

الأول: لا نسلم أن صحة الرؤية أمر ثبوتي والذي يحقق أن صحة الرؤية أمر عدمي أن الصحة معقول عدمي، فتكون صحة الرؤية أمراً عدمياً إنما قلنا أن الصحة أمر عدمي لأن صحة وجود العالم سابقة على وجوده، فلو كانت الصحة أمراً ثبوتياً لاستدعت محلاً ثانياً لاستحالة قيام الأمر الثبوتي بالنفي المحض، ولو كان محلها ثابتاً للزم قدم الهيولي على ما تزعم الفلاسفة أواشبيه المعدوم كما صار إليه بعض المعتزلة، فالصحة إذاً ليست حكماً ثبوتياً وإذا كانت الصحة ليست حكماً ثبوتياً لزم أن لا يكون صحة الرؤية أمراً ثبوتياً لأنها من افراد الصحة.

الثاني: سلمنا أن الصحة أمر ثبوتي لكن لا نسلم صحة التعليل أصلاً ورأساً. كيف والشيخ أبو الحسن ممن ينفي الأحوال من المتكلمين لا يقول بالتعليل العقلي فإنه لا واسطة عنده بين الوجود والعدم لا يعلل والوجوب إما واجب لذاته وهو مستغن بوجوبه عن المقتضى أو ممكن والممكنات كلها تستند إلى الله تعالى خلقاً واختراعاً فلا علة عنده ولا معقول في العقل.

الثالث: سلمنا صحة أصل التعليل فلم قلتم أن صحة الرؤية من الأحكام المعللة، فإن صحة كون الشيء معلوماً حكم وهو غير معلل.

الرابع: سلمنا صحة تعليل الرؤية، لكن لا نسلم أن صحة الرؤية حكم مشترك، فإن صحة كون السواد مرئياً مخالفة لصحة رؤية الجوهر، ولو كانتا متساويتين لصح أن تقوم إحداهما مقام الأخرى، ولو قامت إحداهما مقام الأخرى لصح أن يرى السواد جوهراً والجوهر سواداً.

الخامس: سلمنا أن صحة الرؤية حكم عام مشترك، لكن لا نسلم امتناع تعليل الأحكام المتساوية لعلل مختلفة، فإن اللونية قدر مشترك ووجودها معلل بخصوصيات الألوان وهي مختلفة.

السادس: سلمنا أن الحكم المشترك لا بد له من علة مختلفة، لكن لا نسلم أن الوجود مقول

....

على الواجب والممكن بالإشتراك المعنوي، وإنما هو مقول بالإشتراك اللفظي أو بالتشكيك لأنه لو كان مقولاً بالتواطؤ لكان جنساً للواجب لذاته والممكن لذاته، ولو كان جنساً لهما لاستدعى الواجب لذاته فصلاً ويلزم منه تركيب ماهية واجب الوجود. كيف والشيخ أبو الحسن ممن يوافق على أنه معقول الإشتراك.

السابع: سلمنا أنه حكم عام وأن الحكم العام يستدعي علة مشتركة، لكن لا نسلم أنه لا مشترك بين الجواهر والاعراض سوى الحدوث والوجود والإعتماد في نفي الإشتراك فيما سواهما على الإستقراء لا يصح فإنه عدم علم لا علم بالعدم.

الثامن: خرم الحصر بالإمكان وبالمركب من الجواهر والإعراض ويحقق ذلك أنا لم نر قط جوهراً عرياً عن الإعراض ولا عرضاً عرياً عن الجوهر، فما المانع أن يكون المصحح للرؤية كونه جوهراً على الحالة المخصوصة.

التاسع: سلمنا أنه لا مشترك سوى الوجود والحدوث، لكن لا نسلم سقوط الحدوث عن درجة الإعتبار. قولكم أن معقوله يرجع إلى عدم سابق ووجود حاضر والعدم لا يكون علة للأمر الثابت قلنا: لا نسلم أن جزء الحدوث هو العدم السابق، بل الحدوث عبارة عن الوجود المسبوق بالعدم والوجود بصفة كونه مسبوقاً كيفية حاصلة بثبوته لأنها صفة للوجود، والصفة العدمية يمتنع قيامها بالأمر الوجودي.

العاشر: سلمنا أن الوجود علـة مشتركة، لكن لم قلتم أنه علة بالنسبة إلى القديم، فإن العلة إنما توجب أثرها إذا وجدت في محلها بشرطها، فإن الحكم كما يعتبر في ثبوته وجود مصححه يعتبر فيه وجود شرطه وانتفـاء مانعه، وحينئذ لا يلزم من وجود المصحح صحة رؤيته فإن الحياة مصححة لكثير من الأحكام في الشاهد كالألم واللذة والجهل واضداد السمع والبصر والكلام والباري تعالى حي وجميع ذلك ممتنع عليه.

الحـادي عشر: سلمنا وجود المصحح بشرطه، لكن لم قلتم أنه يكون مصححاً في حقنا، ولا يلزم من كون الشيء مصححاً أن يكون مصححاً بالنسبة إلى كل واحد، فإن صحة كون الجواهر مخلوقة معللة بإمكانها ولا يصحح نسبة خالقيتها إلينا وكذلك كثير من الاعراض بالإتفاق.

الثاني عشر: ما ذكرتموه منقوض ببقية الإدراكات من الشم والذوق واللمس، فإن جميع ذلك أحكام مشتركة ويستدعي مصححاً مشتركاً ولا مشترك سوى الوجود بغير ما ذكرتم، فيلزم كون الباري تعالى مذوقاً مشموماً ملموساً، وذلك يفضي إلى السفسطة والكفر.

الثالث عشر: ما أورده البهشمية قالوا: لو كان علة صحة الرؤية الوجود والوجود يشترك في سائر الموجودات للزم أن لا يدرك اختلاف المختلفات، لكن يدرك ذلك عند الرؤية، فدل على

....

أن الرؤية تتعلق بالأخص ويتبعه العلم بالوجود الأعم، وحينئذ لا يلزم من صحة رؤية بعض الممكنات لتعلق الرؤية بأخصها تعلقها بكل أخص، وهو كقول الأشعري: أن بعض المحدثات مكسوب للعباد وبعضها غير مكسوب لتعلق الكسب بالأخص والخصوصيات مختلفة. قال الفخر الرازي بعد قوله: وأنا غير قادر على الجواب عنها كما تقدم فمن أجاب عنها أمكنه أن يتمسك بهذه الطريقة.

قال ابن التلمساني: والجواب عنها بحسب الأمكان مع التنبيه على أوقعها قوله: لا نسلم أن صحة الرؤية أمر ثبوتي قلنا :الدليل عليه أن الصحة نقيض لا صحة المحمول على الممتنع فالصحة أمر ثبوتي لاستحالة تقابل سلبين. قوله: صحة وجود العالم سابقة على وجوده الخ. قلنا: لا نسلم تقدم الإمكان وما المانع أن يكون إمكان وجود الماهية متقدماً عليها بالذات وإن كانا معاً في الوجود كتقدم سائر أجزاء الماهيات عليها، فإن إمكان الممكن من صفات نفسه الذاتية وسائر الصفات الذاتية متقدمة على ما هي ذاتية له، وإن كانا معاً في الوجود كما أن المعنوية والكونية سابقة على وجود السواد، وإن كانا لا يوجدان متجردين عن السوادية.

قوله في السؤال الثاني لا نسلم صحة التعليل أصلاً ورأساً وأنه مبني على إثبات الأحوال والواسطة. قلنا: الحق أن هذا الدليل لا يتم إلا على إثبات الأحوال والواسطة، والدليل على إثباتها أن السواد والبياض يشتركان في المعنوية والكونية ويفترقان بالسوادية والبياضية وما به الإشتراك غير ما به الإفتراق، فهذه الوجوه وكل وجه تقع به المماثلة أو المخالفة بين سائر الأنواع لا يخلو إما أن تكون موجودة أو معدومة، أو لا موجودة ولا معدومة، أو موجودة معدومة معاً، والأخير باطل بالقطع، والأول باطل وإلا لكان للشيء الواحد وجودان فيتعين الثالث وهو أنها صفات لا موجودة ولا معدومة وهي المعبر عنها بالثابت، والحال لا يقال فالأحوال أيضاً مشتركة في الحالية ومفترقة بالعموم والخصوص وما به الإشتراك غير ما به الإفتراق. وقد زعمتم أن ما به الإشتراك والإفتراق أحوال، فيلزم إثبات الأحوال للأحوال، ثم يعود التقسيم في تلك الأحوال الثانية والثالثة ويلزم التسلسل لأنا نقول إنما يلزم التسلسل أن لو كان تمايز الأحوال بصفات نفسية كتمايز الأنواع لكنا نقول: إن الأحوال إنما تتمايز بالإضافات لأنها لو تمايزت بأنفسها لزم إثبات الحال للحال وتكون ذواتاً فتمتاز حالة التمييز عن غيرها بإضافتها إلى ذات الجوهر، وتمتاز العالمية بإضافتها إلى ذات العلم، وكذلك القادرية بإضافتها إلى ذات القدرة، وعلى هذا التقدير لا يلزم التسلسل.

قوله في السؤال الثالث: سلمنا صحة تعليل بعض الأحكام فلم قلتم ان صحة الرؤية من الأحكام المعللة وأنها تتوقف على مصحح؟ قلنا: الدليل على توقفها أنها لو لم تتوقف، لصح رؤية المعدوم والموجود كما صح أن يعلما ولما تخصص محلها ولم يعم دل على افتقارها إلى المصحح.

قوله في السؤال الرابع لا نسلم أن صحة الرؤية حكم عام مشترك بل الصحة تختلف بحسب ما

يضاف إليه. قلنا: لا نعني بكون الحكم عاماً بالنسبة إلى شيئين فصاعداً إلا أن المعقول من كل واحد منهما من ذلك كالمعقول من الآخر بحيث لو سبق أيهما كان إلى الذهن لم يدرك العقل تفرقة بينه وبين الآخر، كالعلم من حيث هو علم بالاشياء المختلفة، ولو اقتضى اختلاف المتعلق اختلاف نوع المتعلق لما عقل عموم بين شيئين البتة، كذلك صحة الرؤية لا تختلف بكون المرئي جوهراً ولا عرضاً. ومن الدليل على أنها مشتركة صحة إنقسامها إلى رؤية كذا ورؤية كذا، ومورد التقسيم لا بدّ أن يكون مشتركاً.

قوله في السؤال الخامس: لا نسلم امتناع تعليل الأحكام المتساوية بعلل مختلفة. قلنا: لأن الأحكام العقلية كالعالمية والقادرية لا تتميز باعتبار ذاتها إذ لا حقيقة لها من نحو ذاتها وإنما تتميز باعتبار المعاني الموجبة لها، فلو عللنا العالمية بغير العلم لكان ذلك قلباً لجنسها، وقلب الاجناس محال لا يقال لا يمتنع اشتراك المختلفات في لازم واحد وذلك يوجب تعليل الواحد بالنوع بالعلل المختلفة كما تقدم من أن الحصة من اللونية الموجود معللة بخصوصيات الألوان لأنا نقول لا نمنع اشتراك المختلفات في لازم واحد كما مثلتم، وإنما نمنع كون الأخص علة للحصة النوعية ولأن الفصل قد يكون صفة كالباقي، والصفة تفتقر في وجودها إلى وجود ذلك الأعم، فكيف يكون علة في وجوده.

قوله في السؤال السادس: لا نسلم أن الوجود مشترك بمعنى أنه مقول بالتواطؤ. قلنا: الدليل عليه أنا نعلم بالضرورة انقسام الوجود إلى واجب لذاته وممكن لذاته، ومورد التقسيم لا بد أن يكون مشتركاً، ومن زعم أنه مقول بالاشتراك وأن وجود كل شيء حقيقته والحقائق مختلفة فيكون مختلفاً لا يصح، لأن وجود الباري معلوم لنا وماهيته غير معلومة لنا والمعلوم غير ما ليس بمعلوم، وأما من زعم انه بالتشكيك على الممكن والواجب وأنه لواجب الوجود أولى وأولى، فنقول: كون الوجود لواجب الوجود أوّلياً وأولوياً لا يخلو إما أن يتوقف معقول الوجود على هذا القيد أو لا، فإن توقف وجوده عليه لزم التركيب في وجود واجب الوجود وهو محال وإن لم يتوقف على تلك الزيادة لزم التواطؤ قوله لو كان متواطئاً لكان جنساً. قلنا: لا نسلم لأنه لو كان جنساً لتوقف فهم ماهية ما يقال عليه على فهمه، لأن الجنس ذاتي ولما أمكننا أن نعقل ماهية الجنة والنار وأن نطلب الدليل على أنهما هل هما موجودتان معدتان أم لا علم أن وجودهما غير ماهيتهما.

قوله في السؤال السابع: لم قلتم أنه لا مشترك إلا الوجود والحدوث ليلزم من ابطال التعليل بالحدوث التعليل بالوجود؟ قلنا: إذا تقرر أن الرؤية تعلقت بالمختلفات فنقول: ما به الاشتراك من هذه المختلفات لا يخلو إما أن يكون نفياً أو إثباتاً، والنفي لا يصلح أن يكون مصححاً للرؤية وإلاّ لصحت رؤية المعدوم ولامتنعت رؤية الموجود، والإثبات إما أن يتقيد بالوجود أولا، فإن لم يتقيد كان حالاً ويلزم أن لا يرى الموجود، وإن تقيد بالوجود فلا يخلو إما أن يتقيد بكونه صفة أو موصوفاً لا جائز أن يتقيد بكونه صفة وإلا لما رؤي الموصوف ولا بكونه

موصوفاً وإلا لما رؤيت الصفة، فتعين أن يكون موجوداً مطلقاً ثم لا يخلو أما أن يكون وجود المرئي أو غيره لا جائز أن يكون غيره لوجوب اختصاص العلم بمحل، فتعين أن يكون إنما رؤي لوجوده.

قوله في السؤال الثامن: وهو خرم الحصر بالإمكان فإنه أيضاً مشترك وبالمركب والجوهر والعرض. فنقول: ما ذكرناه من التقسيم جائز فإن الإمكان لا يخلو إما أن يكون عدماً أو ثبوتاً لا يتقيد بالوجود، فإن كان عدماً أو ثبوتاً لا يتقيد بالوجود لزم أن لا يرى الموجود وإن تقيدا بالوجود لزم التركيب في العلة العقلية وهو محال، وإنما قلنا أن التركيب في العلة العقلية محال لأنه لو جاز التركيب فيها لزم نقض العلة العقلية وتخلف الحكم عن العلة وهو محال بيان اللزوم أنه لو كان المجموع علة للثبوت لكان عدم كل واحدة من ذلك المجموع علة لعدم تلك العلية، فإن المجموع يكفي في عدمه عدم بعض أجزائه، فإن انعدمت بعدم أحد جزأيها ثم انعدم بعد ذلك الجزء الآخر فلا يخلو إما أن يوجب عدم ذلك الجزء الثاني عدم العلية أو لا، فإن لم يوجب عدمها لزم أن لا يكون عمد أحد الجزأين علة لعدم المركب. وقد فرضناه علة هذا خلف وإذا وجب عدمه كان تحصيلاً للحاصل وأنه محال، وبهذا يندفع ما ذكره من احتمال التعليل بالمركب من الجوهر والعرض ويبطل التعليل بموجودين بوجه آخر، وهو أن العلة يقتضي حكمها لنفسها وجهة الاقتضاء وصف لها ويمتنع حصول الصفة الواحدة بموجودين.

قوله في السؤال التاسع: لا نسلم سقوط الحدوث عن درجة الاعتبار وأن الحدوث هو الوجود المقيد بمسبوقية العدم والمسبوقية أمر يقارب الوجود، وأن ذلك كيفية وصفة للموجود. قلنا: الحدوث صفة اعتبارية لا حقيقية لأنها لو كانت صفة حقيقية ثبوتية لامتنع القول بقدمها، ولو كانت حادثة وحدوثها صفة ثابتة قائمة بها لزم قيام المعنى بالمعنى والتسلسل، فتعين أن الحدوث لا يعقل إلا بشركة من العدم والعدم لا يصح أن يكون علة ولا جزأ من العلة.

قوله في السؤال العاشر: انه كما يعتبر في ثبوت الحكم ثبوت العلة ولا بدّ أن تكون موجودة بشرطها وانتفاء مانعها فلم قلتم أن الامر ههنا كذلك بالنسبة إلى القديم؟ قلنا: العلة يقتضي حكمها لنفسها أينما وجدت وما يقتضي لنفسه وذاته ولا يتأخر مقتضاه عن تحقق ذاته فلو توقف اقتضاؤه على شرط وانتفاء مانع لكان ذلك الشرط والانتفاء جزءاً من علة اقتضائه ويعود المحذور من تركيب العلة لا يقال، فالعلم يقتضي كون محله عالماً وهو مشروط بالحياة لأن مقول الحياة شرط في وجود العلم في اقتضائه.

قوله في السؤال الحادي عشر: لم قلتم آنه إذا كان مصححاً في الحكم يلزم أن يكون مصححاً بالنسبة إلى كل أحد حتى يلزم أن يصحح رؤيته لنا؟ قلنا: حكم العلة العقلية يجب طرده، وقد حققنا أنه مصحح بالنسبة أيضاً فيما تعلقت به رؤيتنا وأنه مشترك، وقوله آن صحة خلق الجواهر معللة بإمكانها ولا يصح بالنسبة إلينا. قلنا: لا نسلم ثبوت حكم الخالقية لنا في صورة ما ليلزم

من تعين علتها أن يطرد في صحة خلق الجواهر لنا، فإن قيل: فيلزم منكم ذلك في الكسب الذي أثبتموه، فإنكم وإن نفيتم عن العبد الخالقية لم تنفـوا عن الكسب؟ قلنا: لا نسلم أن تعلق أكسابنا ببعض الأفعال كان بمعنى يوجد بالنسبة إلى حدوث الجواهر ولا يتم النقض ما لم تعينوا مشتركاً وهو علة الكسب لنا وتحققوه فيما سلم امتناع تحقق الكسب فيه.

قوله في السؤال الثاني عشر: ما ذكرتموه ينتقض ببقية الادراكات كالشم والذوق واللمس فإن دليلكم مطرد فيه ولا يصح تعلقها به تعالى؟ قلنا: من مقدمات دليلنا أن الأبصار تتعلق بالمختلفات بالجواهر والاعراض بالضرورة. وهذه قضية مدركة بالحس ولا نسلم تعلق بقية الإدراكات بالمختلفات، فإن كل إدراك منها يتعلق بنوع من الأعراض، فلم يطرد الدليل؟ وأجاب بعض الأصحاب بأن هذه لا تنفك عن إتصالات جسمانية فيمتنع تعلقها به تعالى بخلاف الرؤية، ولقائل أن يقول: على هذا إن صح اثبات الرؤية بدون اشتراط بنية مخصوصة وانبعاث أشعة واتصالها بالمرئي وأن المرئي في غير جهة من الرائي وأن جميع ذلك شروط في العادة لا في العقل فما المانع من تعلق هذه الادراكات بدون الاتصالات وأن تلك الاتصالات شرط في العادة لا في العقل.

قوله في السؤال الثالث عشر: لو كان المصحح هو الوجود لم ندرك اختلاف الأشياء. قلنا: إذا شاهدنا وجود شيء أدركنا ذلك منه شيئاً لإدراك وجوده، كما قالت البهشمية أن الرؤية تتعلق بأخص وصف الشيء ويتبعها العلم بوجوده مع حكمهم بأن الحال لا يوصف بأنها معلومة وإن لم تكن معلومة فكيف يقضى بأنها مدركة بالحس؟ فإن قالوا: ما صرنا إليه أدخل في العقول، فإن العلم بالاخص يستلزم العلم بالأعم والوجود أعم وما صرتم إليه غير لازم في العقل، وهو أن إدراك الأعم وهو الوجود يتبعه ادراك الأخص؟ قلنا: العلم بالاخص إنما يستلزم العلم بالاعم الذاتي. أما الاعم العارض فغير مستلزم له والوجود عندكم عارض على الماهيات فإنكم أثبتموها في العدم عرية عن الوجود، ثم زعمتم أن الوجود يعرض لها من الفاعل المختار، فإذا لم يلزم من إدراك ماهية مّا وتميزها على أصولكم إدراك كونها موجودة أما نحن فنعتقد أن وجود الماهية لا يفارقها بل متى ثبتّا ثبتا معاً ومتى انتفيا انتفيا معاً، وإذا كان كذلك فلا مانع أنه متى أدرك أحدهما أدرك الآخر، ونحن لا ندعي ذلك لزوماً عقلياً بل بمجرد العادة. وأقدح هذه الأسئلة منع أصل التعليل والنقض ببقية الإدراكات، فمن ثم اعتمد بعض الأصحاب في الجواز على السمع، وأنا أقول أن هذه الطريقة مبنية على مغالطة وهي أنهم بنوا الأمر فيها على أن الرؤية لا بدّ لها من مصحح، والمصحح هو ما لا يثبت الشيء إلا مع ثبوته كالحياة بالنسبة إلى العلم والعلم بالنسبة إلى الإرادة، ولا يلزم من وجود مصحح وجود ما هو مصحح له، فإذاً المصحح من قبيل الشروط لا من قبيل العلل. وقد اعتمدوا في تعيين الوجود على الزام العلل من امتناع التعليل بالعدم ووجوب تعليل المشترك بعلة مشتركة ووجوب الإطراد ومنع التركيب والشروط ليست كذلك، فإن الشيء الواحد يصح أن يكون مشروطاً بأشياء، ويصح أن يكون شرطاً في أشياء

....

والشرط لا يؤثر في المشروط فيصح أن يكون وجوداً وعدماً، ثم قدر احتجاج أبي الحسن على جواز الرؤية بالسمع بقول الكليم عليه السلام بما تقدم ذكره وزاد قالوا: إنما سأل لقومه لا لنفسه، لأنه عالم بامتناعه عليه. قلنا: لو كان كذلك لكان ذلك تأخيراً للبيان عن وقت الحاجة، وأنه لا يجوز. ألا ترى انهم لما قالوا له: ﴿اجعل لنا إلها كما لهم آلهة﴾ [الأعراف: ١٣٨] عجّل الجواب فقال: إنكم قوم تجهلون. قالوا: سأل خلق علم ضروري لما علمه بالنظر. قلنا: العلوم بعد حصولها كلها ضرورية، فلا معنى لطلب تحصيل الحاصل، ثم قرر هذا الدليل من وجه ثان ونسبه للفخر بأنه علق رؤيته على استقرار الجبل على ما سبق بيانه وزاد، ولا يرد عليه أنه لا يلزم من كونه ممكناً في نفس الأمر أن يكون ممكنا مع تقدير التجلي، فإن الممكن في نفسه قد يمتنع لغيره. كيف وسياق الآية يدل على خلاف ما ذكره، فإن المفهوم منه التنبيه على غاية البعد وهو كقوله: ﴿حتى يلج الجمل في سم الخياط﴾ [الأعراف: ٤٠] ثم قال: وأقرب من هذا كله أن الله تعالى أخبر أن الرؤية ستكون للمؤمنين في الدار الآخرة، وقوله حق ووعده صدق، ولا يقع إلا جائزاً، فكل ما يدل من السمع على أنه سيقع يدل على جوازه، ثم قال: وزعموا في جواب موسى الكليم عليه السلام **(لن تراني)** أنَّ «لن» تقتضي النفي على التأبيد. قلنا: «لن» لا تدل إلا على مجرد النفي في الاستقبال ولا اشعار لها بالتأبيد بدليل قوله تعالى في عدم تمني اليهود الموت ﴿ولن يتمنوه أبداً بما قدمت أيديهم﴾ وهم يتمنونه في النار، ولو سلم إشعارها بالتأبيد فهو بحسب ما سأله الكليم وهو إنما يسأل رؤية في الدنيا فلا ينفي ذلك وقوع الرؤية في الآخرة.

فصل

قال النسفي في شرح العمدة: زعمت طائفة من مثبتي الرؤية باستحالة رؤيته تعالى في المنام لأن ما يرى في المنام خيال ومثال والله يتعالى عن ذلك، ولأن النوم حدث فلا يليق حالة الحدث بهذه الكرامة، وجوّزها بعض أصحابنا بلا كيفية وجهة ومقابلة وخيال ومثال كما عرفناه في اليقظة تمسكاً بما روي عن النبي ﷺ: رأيت ربي في المنام البارحة وتشبثاً بالمحكي عن السلف فإنه روي عن أبي يزيد أنه قال: رأيت ربي في المنام فقلت: كيف الطريق إليك؟ فقال: اترك نفسك وتعال. ورأى أحمد بن خضرويه ربه في المنام فقال يا أحمد: كل الناس يطلبون مني إلاَّ أبا يزيد فإنه يطلبني، وروي عن أحمد الزيات وأبي الفوارس شاه بن شجاع الكرماني، ومحمد بن علي الترمذي، والعلامة شمس الأئمة الكردري رحمهم الله انهم رأوه، وقد حكى لي متعلم زاهد كان يختلف إليَّ ببخارى أنه رآه، وقد رأيت فيها شاباً متعبداً لا يختلط بالناس وكان يرى في الليالى فسألت عن حاله فقالوا: إنه رأى ربه، ولأنه ما جاز رؤيته في ذات لا يختلف بين النوم واليقظة وذلك لأن الرائي في النوم هو الروح لا العين وذلك نوع مشاهدة يحصل في النوم، وإذا جاز هذا في اليقظة لقوله عليه الصلاة والسلام: «أعبد الله كأنك تراه» فلأن يجوز في النوم والروح في

حالة النوم أصفى أولى، والرائي في النوم الروح وهو لا يوصف بالحدث. وقولهم ما يرى في النوم خيال ومثال لا نسلم بأنه منحصر في ذلك. وهذا الكلام منكم نظير قول المعتزلة أن ما يرى في الشاهد جسم أو عرض أو جوهر، والباري منزه عن ذلك فلا يرى فكل ما أجبنا لهم ثم فهو جواب لكم.

فصل

قال النسفي: المعدوم ليس بمرئي كما أنه ليس بشيء، وهاتان مسألتان.

أما الأولى: فقد جرت المناظرة فيها بين الإمام الزاهد نور الدين الصابوني، والشيخ رشيد الدين، فقال الإمام: الطريق فيه النقل والعقل، أما النقل فقد أفتى أئمة سمرقند وبخارى على أنه غير مرئي، وقد ذكر الإمام الزاهد الصفار في آخر كتاب التلخيص على أن المعدوم مستحيل الرؤية، وكذا المفسرون ذكروا في التفاسير أن المعدوم لا يصلح أن يكون مرئي الله تعالى، وكذا قول السلف من الأشعرية والماتريدية أن الوجود علة جواز الرؤية ناطق بهذا إذ العلة العقلية شرطها أن تكون مطردة منعكسة. وأما العقل، فلأن الشعر الأسود بياضه معدوم في الحال لا يخلو إما أن يراه في هذا الشعر أو في شعر آخر أو لا في محل، فإن رآه في هذا الشعر فقد رآه أسود وأبيض في حالة واحدة وهو محال، وإن رآه لا في محل فهو محال والمحال ليس بمرئي إجماعاً، وكذا في الشخص الحي إن رأى موته فيه فقد رآه حياً وميتاً في زمان واحد، وإن رآه في شخص آخر فيكون الموت صفة ذلك الشخص وإن لا في محل فكما مرّ. قال الشيخ: فإن كانت موجودة في الأزل على هـذه الهيئـات، وكـان الله رائيـاً لها في الأزل كما هـو راء لها في الحال. قال الإمام: هذا قول بقدم العالم لأنك صرحت بانها موجودة في الأزل، وإن قيدت بقولك في علم الله وفيه تناقض لأن المحدث لا يكون موجوداً في الأزل فإنها لو كانت موجودة في الأزل لكان إيجاد الباري إياها ايجاد الموجود، ولأن المحدثات لو كانت موجودة في علم الله تعالى لكان الله تعالى رائياً للموجود لا للمعدوم، وهذا بمعزل عن الخلاف والخلاف إنما وقع في رؤية المعدوم. قال الشيخ: الرؤية صفة الله تعالى وهي كاملة غير قاصرة كسائر صفاته، ولو لم يكن المعدوم مرئياً له لتطرق القصور في صفته وهو منزه عنه. قال الإمام: نعم لا قصور في صفته، ولكن الواحـد تحت صفاته ما لا تستحيل إضافته إليه لا ما لا تستحيـل، فـالقـدرة صفـة الله تعالى ثم ما يستحيل أن يكون مقدوراً لا يستقيم إضافة القدرة إليه كذات الله تعالى وصفاته والمستحيلات، كالولد والصاحبة والجمع بين الضدين، فكذا هنا رؤية كاملة، ولكن المعدوم لما لم يصلح أن يكون مرئياً لا تستقيم اضافة رؤيته إليه. قال الشيخ: لما كان الباري قديماً بصفاته كانت رؤيته قديمة، فلو لم تكن المحدثات مرئية له في الأزل والخلق صفة قديمة له والمخلـوق لم يكـن في الأزل، وحين أوجده صار مخلوقاً له بعد أن لم يكن مخلوقاً في حال العدم، ولم يقع التغير في

صفة الخلق هكذا هنا المحدثات حين كانت معدومة لم تكن مرئية له لإستحالة رؤيته، وحين وجدت صارت مرئية له ولا يقع التغير في صنعته. واعلم أنا لا نقول أنه تعالى راء للعالم في الأزل، ولا كنا نقول أنه رأى في الأزل لأنا لو قلنا بأنه راء للعالم في الأزل لاقتضى وجود العالم في الأزل وهو محال، وحين وجد العالم نقول بأنه خالق للعالم وهذا التغير وقع في المض ف إليه لا في المضاف. قال الشيخ: إذا جاز أن يكون العالم معلوماً في الأزل وإن لم يكن موجوداً فلم لا يجوز أن يكون مرئياً له في الأزل وإن لم يكن موجوداً. قال الإمام: قياس الرؤية على العلم لا يستقيم لأن العلم يتعلق بالمعدوم والموجود، وأما الرؤية فلا تتعلق إلا بالموجود، فلما آل البحث إلى هذا رجع الشيخ وقال: إن المعدوم ليس بمرئي. وهذه الأسئلة والأجوبة كانت بالفارسية فنقلتها بالعربية.

قلت: وقد نقلت هذا السياق من الكتاب من نسخة سقيمة فليتأمل الناظر فيه ثم قال:

وأما المسألة الثانية فنقول: إن المعدوم إذا كان ممتنع الوجود فقد اتفقوا على أنه نفي محض وليس بشيء ولا بذات، وأما المعدوم الذي يجوز وجوده ويجوز عدمه فقال أصحابنا: انه قبل الوجود نفي محض وليس بشيء ولا بذات وهو قول أبي الحسن البصري من المعتزلة. وقال جمهور المعتزلة: انها ماهيات وحقائق وذوات حالتي وجودها وعدمها، والحاصل انه لا يمكن تقرر الماهيات منفكة عن صفة الوجود عندنا لأن الماهيات لو كانت متقررة حال عدمها لكانت موجودة حال عدمها، فيلزم كونها موجودة حال كونها معدومة وهو محال، وهذا لأن الماهيات لو كانت متحققة في الخارج حال عرائها عن الوجود لكانت متشاركة في كونها متحققة خارج الذهن أمراً مشتركاً زائداً على خصوصياتها ولا معنى للوجود إلا هذا التحقق، فيلزم أن يكون حال عرائها عن الوجود كانت موصوفة بالوجود، واحتجوا بأن المعدومات متميزة في أنفسها وكل ما يتميز بعضه عن البعض فهي حقائق متعينة في أنفسها، ولا معنى لقولنا المعدوم شيء إلا هذا، وهذا لأنا نعلم أن غداً تطلع الشمس من مشرقها لا من مغربها، وهو أن الطلوعين معدومان في الحال، ونحن نعلم الآن امتياز كل واحد منها عن الآخر، وهذا يدل على وقوع الامتياز في المعدومات، والدليل على أن كل متميز ثابت متحقق لأن المتميز هو الموصوف بصفة لأجلها امتاز عن الآخر، وما لم تكن حقيقته متقررة امتنع كونها موصوفة بالصفة الموجبة للامتياز..

والجواب أن ما ذكرتم منقوض بالممتنعات فإنا نقول شريك الإله محال، والجمع بين الوجود والعدم ممتنع، وحصول الجسم الواحد في آن واحد في مكانين محال وتميز بين كل واحد منها مع أن هذه الممتنعات نفي محض وليست ذوات ولا حقائق وماهيات بالاتفاق ولأن الوجود والثبوت مترادفان عند العقلاء، فلو كانت ثابتة في الأزل لكانت موجودة فيه وهو محال، وقوله تعالى: ﴿إن زلزلة الساعة شيء عظيم﴾ [الحج: ١] عند وجودها وتمسكهم بقوله تعالى: ﴿إنما قولنا

الأصل العاشر: العلم بأن الله عز وجل واحد لا شريك له فرد لا ندّ له، انفرد بالخلق والابداع واستبد بالايجاد والاختراع لا مثل له يساهمه ويساويه ولا ضد له فينازعه ويناوئه.

لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾ [النحل: ٤٠] وقوله: ﴿ولا تقولن لشيء إن فاعل ذلك غدا إلا ان يشاء الله﴾ [الكهف: ٢٣] حيث سمى ما سيكون أو سيفعله غداً شيئاً ليس بشيء لأن هذا من قبيل اطلاق اسم الشيء باسم ما يؤول إليه على أن هذا يقتضي اطلاق الشيء على المعدوم ولا يقتضي كون المعدوم ذاتاً وماهية وحقيقة وعرضاً وحركة، وأنتم قائلون بذلك كله وكان ما ذكرتم من النقوض مختلاً والله أعلم.

(**الأصل العاشر: العلم بأن الله عز وجل واحد**) إن قلت: لم أخّر المنصف التوحيد مع أنه المقصود الأهم الذي دعا إليه الأنبياء عليهم الصلاة والسلام؟ قلت: لما كان التوحيد وهو اعتقاد الوحدانية في الذات والصفات والأفعال وكان ما تقدم من الوجود والقدم وسائر ما عقد عليه الأصول السابقة أوصافاً للباري سبحانه كل منها من متعلقات التوحيد اقتضى ذلك تقديمها ليعلم ما توحدت به ذاته تعالى من سائر الذوات من الأزلية والأبدية والتعالي عن الجسمية والجوهرية والعرضية. فإن قلت: فلم لم يقدم التوحيد على الكلام في الاستواء والرؤية؟ قلت: لأن الكلام في ذلك تتمة للكلام على نفي الجسمية ونحوها. واعلم أن الوحدة تكلف بمعنى انتفاء قبول الانقسام وبمعنى انتفاء الشبيه، والباري تعالى واحد بكل من المعنيين أيضاً، أما الأول فلتعاليه عن الوصف بالكمية والتركب من الأجزاء والحد والمقدار، وأما الثاني فحاصله انتفاء المشابه له تعالى بسائر الوجوه حتى يستحيل أن يوجد واجبان فأكثر، وهذه الاستحالة هي التي عقد هذا الأصل لاثباتها بالدليل. وقوله: (**لا شريك له**) الشريك فعيل من الشركة وهو كون الشيء بحيث يتحد مع غيره في شيء موضوعاً كان أو محمولاً صفة أو موصوفاً متعلقاً أو أثراً، ثم أكده بقوله: (**فرد**) أي منفرد بصفات الجلال وصفات الإكرام (**لا ندّ له**) أي لا شبيه له، ثم أن الوحدانية هي الصفة الخامسة من الصفات السلبية، كما أشرنا إليه أوّلاً وهي عبارة عن سلب التعدد في الذات والصفات والأفعال، فوحدانية الذات تنفي التعدد المتصل بأن يكون ذاتاً مركبة من جواهر وأعراض، والتعدد المنفصل بأن تكون ذات تماثل ذاته ووحدانية الصفات تنفي التعدد المتصل بأن تكون له قدرتان وإرادتان وعلمان فأكثر إلى آخرها، والتعدد المنفصل بأن تكون صفة في ذات تماثل صفاته الأزلية ووحدانية الأفعال تنفي أن يكون فعل أو اختراع أو إيجاد لغيره تعالى من الممكنات وإليه أشار بقوله: (**انفرد بالخلق والإبداع واستبد**) أي استقل (**بالايجاد والاختراع**). وقد تقدم أن الاختراع خاص بالله عز وجل، والفعل يطلق على القديم والحادث إلا أنه في حق الله تعالى حقيقة لأنه هو الذي اخترعه، وأما في حق الحادث فمجاز وإنما هو عبارة عن مباشرتهم للأشياء وتحريكهم لها، والإيجاد والخلق أيضاً خاصان بالله تعالى، (**لا مثل له يشابهه ويساويه**) المثل هو ما يسد مسد الشيء وقد يقال للذي يشاركه في الصفات النفسية، وقد يقال هو الذي يشارك الشيء فيما يجب ويجوز ويستحيل، (**ولا ضد له**)

وبرهانه قوله تعالى: ﴿ لو كَانَ فِيهِمَا آلِهَة إلاَّ الله لَفَسَدَتَا ﴾ [الأنبياء: ٢٢]، وبيانه

فى ملكه (**فينازعه ويناوئه**) أي يعارضه، والمناواة والمنازعة يكونان على سبيل المعاندة والمعاندة هي كون الشيء بحيث يستلزم كل منهما نقيض لازم الآخر، وقد يقال: إنه يفهم من سياق المصنف ان الوحدانية عبارة عن مجموع أمور ثلاثة: نفي الكثرة في ذاته، ونفي النظير في ذاته وصفاته وانفراده بالخلق والاختراع. وفي عبارة بعض المتأخرين الوحدانية عدم الاثنينية في الذات العلية والصفات والأفعال، وإن شئت قلت: هو نفي الكمية المتصلة والمنفصلة، ونفي الشريك في الأفعال عموماً، فجعل الأفعال مندرجة تحت العدم، وجعل نفي الشريك في الأفعال عموماً معطوفاً على نفي الكمية المتصلة والمنفصلة، فاقتضى أنه ليس منها. فليتأمل.

وإذا جعلنا الوحدانية مجموع تلك الأمور لا أن كل واحد منها تتحقق به الوحدانية فيقال: إن اشتمال الوحدانية على تلك الثلاثة لا يصح أن يكون من اشتمال الكل على أجزائه ولا الكلي على جزئياته. أما الأوّل: فهو مناف لقول بعض المتأخرين بأن الوحدانية عدم الاثنينية فجعلها شيئاً واحداً وهو العدم المضاف إلى تلك الأمور فتلك الأمور ليست بأجزاء لها. وأما الثاني: فظاهر لعدم وجود ضابط تقسيم الكلي إلى جزئياته من صدق اسم المقسم على كل من الأقسام، فلا يصح هنا أن يقال نفي الكثرة عن الذات وحدانية الخ. أشار لذلك الشهاب الغنيمي في حاشية أم البراهين.

فصل

قال السنوسي في شرح الكبرى ما حاصله: إن عقود التوحيد على ثلاثة أقسام:

الأوّل: ما لا يثبت إلا بالدليل العقلي وهو كل ما يتوقف ثبوت المعجزة عليه كوجوده تعالى وقدمه وبقائه وعلمه وقدره وإرادته وحياته، إذ لو استدل بالسمع على هذه العقود لزم الدور.

الثاني: ما لا يثبت إلا بالسمع وهو كل ما يرجع إلى وقوع جائز كالبعث وسؤال الملكين والصراط والميزان والثواب والعقاب ورؤيته سبحانه وغير ذلك لأن غاية ما يدرك العقل من هذه الأمور جوازها. أما وقوعها فلا طريق له إلا السمع.

الثالث: ما يثبت بالأمرين بحيث يستقل كل منهما بالدلالة وهو ما ليس بوقوع جائز ولا يتوقف ثبوت المعجزة عليه كالسمع والبصر والكلام وكجواز الأمور التي أخبر الشرع بوقوعها، وكحدوث العالم. وقد اختلف في معرفة الوحدانية هل هي من القسم الثالث فيصح الاستناد فيها إلى كل من السمع والعقل. وقيل: بل هي من القسم الأوّل الذي لا يثبت إلا بالعقل. قال: والحاصل أنه لا خلاف في صحة الاستناد إلى العقل وحده في عقد الوحدانية، واختلف في صحة الاستناد فيها إلى السمع وحده فقيل: نعم، وقيل: لا. والأوّل رأي إمام الحرمين والفخر

الرازي، والثاني رأي بعض المحققين وإليه مال شرف الدين ابن التلمساني وهو الذي اخترت في هذه العقيدة اهـ.

قال الغنيمي: فأنت ترى الشيخ قد مال إلى عدم صحة الاستناد إلى السمع وحده في معرفة الوحدانية لكن ينبغي أن يتيقظ أن هذا الخلاف هل هو جار في وحدة الذات وفي وحدة الصفات وفي وحدة الأفعال، أو هو خاص ببعضها يحتاج إلى تأمل.

وقال الجلال الدواني: اعلم أن التوحيد إما بحصر وجوب الوجود، أو بحصر الخالقية، أو بحصر المعبودية. قال: ولقد مرت الإشارة إلى دليله في نفي المثل، وقد يستدل عليه بأنه لو تعدد الواجب لكان بمجموعها ممكناً لاحتياجه إلى كل واحد منها، فلا بد له من علة فاعلية مستقلة. وتلك العلة لا تكون نفس المجموع ولا أحدهما ولا غيرهما. أما الأول: فلاستحالة كون الشيء فاعلاً لنفسه، وأما الثاني والثالث: فلامتناع كون الواجب معلولاً لغيره فتأمل، والثاني أشير إليه في الآية وقد قيل أنه دليل إقناعي لجواز أن يتفقا فلا يلزم الفساد، والثالث وهو حصر المعبودية وهو أن لا يشرك بعبادة ربه أحداً، فقد دل عليه الدلائل السمعية وانعقد عليه إجماع الانبياء عليهم السلام وكلهم دعوا المكلفين أوّلاً إلى هذا التوحيد ونهوهم عن الاشراك بالله في العبادة. قال الله تعالى: ﴿اتعبدون ما تنحتون★ والله خلقكم وما تعملون﴾ [الصافات: ٩٥ ، ٩٦] اهـ. وبه تعلم تفصيل ما أجمل في كلام الشيخ السنوسي آنفاً في اعتماده على ما مال إليه ابن التلمساني.

فصل

وقعت لهم عبارات في تفسير التوحيد، ففي شرح الكبرى للسنوسي نقلاً عن ابن التلمساني التوحيد اعتقاد الوحدة لله تعالى والإقرار بها. وفي شرح الوسطى حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشركة في الألوهية وخواصها. وفي بعض حواشي شرح العقائد النسفية مثل ذلك زاد: وأراد بالألوهية وجوب الوجود -والقدم الذي أوتي بمعنى عدم المسبوقية بالغير وبخواصها مثل تدبير العالم وخلق الأجسام واستحقاق العبادة والقدم الزماني والقيام بنفسه. وقال بعض المحققين: حقيقته اثبات ذات غير مشبهة للذوات ولا معطلة عن الصفات، فليس كذاته ذات ولا كصفته صفة. وقال ذو النون: حقيقة التوحيد أن تعلم أن قدرة الله تعالى في الأشياء بلا علاج وصنعه بلا مزاج وعلة كل شيء صنعه ولا علة لصنعه. وقال بعضهم: من ترك أربعاً كمل توحيده وهي كيف ومتى وأين وكم. فالأوّل سؤال عن الكيفية وجوابه ﴿ليس كمثله شيء﴾، والثاني سؤال عن الزمان وجوابه: ليس يتقيد بزمان، والثالث سؤال عن المكان وجوابه ليس يتقيد بمكان. والرابع سؤال عن العدد وجوابه هو الواحد الأحد.

ثم شرع المصنف في الاستدلال على الوحدانية فقال: (**وبرهانه قوله تعالى: ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾**) [الأنبياء: ٢٢]، وهل هذا البرهان اقناعي أو قطعي؟ يأتي الخلاف

أنه لو كانا إثنين وأراد أحدهما أمراً، فالثاني إن كان مضطراً إلى مساعدته كان هذا الثاني مقهوراً عاجزاً ولم يكن إلهاً قادراً، وإن كان قادراً على مخالفته ومدافعته كان الثاني قوياً قاهراً والأول ضعيفاً قاصراً، ولم يكن إلهاً قادراً.

فيه، **(وبيانه)** أي البرهان وهو الآية أي بيان وجه دلالتها **(أنه لو كانا اثنين)** أي لو فرض وجود اثنين كل منهما متصف بصفات الألوهية التي منها الإرادة وتمام القدرة، **(وأراد أحدهما أمراً فالثاني إن كان مضطراً إلى مساعدته كان هذا الثاني مقصوراً)** قد قصرت قدرته **(مقهوراً عاجزاً ولم يكن إلهاً قادراً وإن كان قادراً على مخالفته ومدافعته كان الثاني قوياً قاهراً، وكان الأوّل ضعيفاً قاصراً ولم يكن إلهاً قادراً)**. وفي بعض النسخ: قاهراً. ويسمى هذا البرهان عند القوم برهان التمانع، ويقال له أيضاً: برهان التطارد. وقد اختلفت عبارات القوم في تقرير هذا البرهان بعبارات مختلفة، فقال شيخ مشايخنا في إملائه على البخاري ما نصه: إنه قد قام البرهان القاطع على وجوب عموم قدرته وإرادته لجميع الممكنات، فلو قدر موجود له من القدرة على ايجاد ممكن مّا مثل ماله تعالى لزم عند تعلق تينك القدرتين أن لا يوجد شيء من العالم بهما لما يلزم عليه من تحصيل الحاصل، أو كون الأثر الواحد أثرين لأن المسألة مفروضة فيما لا ينقسم كالجوهر الفرد، فلا بد من عجزهما إن لم يوجد بهما ومن عجز أحدهما إن وجد بأحدهما دون الآخر ويلزم من عجز أحدهما عجز الآخر لأنه مثله، وإذا لزم عجزهما في هذا الممكن لزم عجزهما في سائر الممكنات إذ لا فرق، وذلك يستلزم استحالة وجود الحوادث وهو محال لأنه خلاف الحس والعيان، وإذا استبان وجوب عجزهما مع الاتفاق فمع الاختلاف أبين، وإليه الاشارة بالآية.

وقال ابن القشيري في التذكرة الشرقية: الدليل على وحدانيته تعالى أنه لو كان للعالم صانعان فصاعداً لم يخل إما أن يكونا قادرين، فلو كانا قادرين على الكمال لجاز في العقول تمانعهما بأن يريد أحدهما بقاء الجسم في حالة معينة ويريد الآخر فناءه في تلك الحالة، فإذا قدرا على تنفيذ إرادتيهما أدى ذلك إلى المحال، وهو أن يكون الجسم الواحد موجوداً معدوماً في حالة واحدة، وما أدى إلى المحال فهو محال، وإن كانا عاجزين أو كان أحدهما عاجزاً فالعاجز لا يصلح للإلهية، لأنا بيّنا أن الصانع قديم وعجز قديم محال، لأن العجز لا يكون إلا عن فعل يعجز عنه وما لم يتصوّر الفعل لم يتصوّر العجز وتقدير الفعل في الأزل محال، وإن لم يكونا قادرين على الكمال فلنفرض الدليل في أن يريد أحدهما وجود جوهر ويريد الآخر أن لا يوجد هذا إذا لم يقدر أحدهما على شيء من الاعراض، فلنفرض الدليل في أن يريد الآخر ضده ويذكر الدليل بأسره اهـ.

وقال إمام الحرمين في لمع الأدلة: الدليل على وحدانية الإله أنا لو قدرنا إلهين وفرضنا عرضين فإن جوّزنا إرادة أحدهما لأحد الضدين وإرادة الثاني للثاني استحال نفوذ إرادتيهما واستحال أن لا تنفذ إرادتاهما جميعاً لامتناع وجود الضدين والخلو منهما، وإن نفذت إرادة

....

أحدهما كان الثاني مغلوباً مستكرهاً، وإن لم يجز اختلافهما في الإرادة كان محالاً إذ وجود أحدهما ووجود صفاته يستحيل أن يمنع الثاني من أن يريد ما يصح إرادته عند تقدير الإنفراد والعاجز منحط عن رتبة الإلهية وذلك مضمون الآية والمعنى لتناقضت أحكامهما من تقدير قادرين على الكمال، وقال شارحه ابن التلمساني ما نصه: الوحدة عبارة عن سلب الكمية والكثرة والباري تعالى واحد في ذاته لا انقسام له وواحد في صفاته لا نظير له، وواحد في إلهيته وملكه وتدبيره لا شريك له ولا رب سواه ولا خالق غيره، والغرض من هـذا الفصـل إقـامـة الدليـل على استحالة موجودين يوصف كل واحد منهما بالإلهية، والإله هو العام القدرة العام الإرادة العام العلم، وسائر الصفات الذي ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، فلو فرضنا إلهين بهذا النعت وقدرنا فعلين متقابلين لا يمكن الجمع بينهما ولا الخلو عنهما، كفرض جسم أراد أحدهما تحريكه والآخر تسكينه أو أراد أحدهما احياءه وأراد الآخر إماتته، فلا يخلو إما أن ينفذ مرادهما معاً أو لا، أو مراد أحدهما دون الآخر ولا مزيد في العقل على هذه القسمة، فإن نفذ مرادهما لزم أن يكون الجسم ساكناً متحركاً حياً ميتاً في حالة واحدة، وذلك محال لأنه جمع بين الضدين، وإن لم ينفذ مرادهما لزم الخلو عن المتقابلين ويلزم قصورهما معاً ونقصهما لعدم نفوذ إرادتهما، وإن نفذ مراد أحدهما دون الآخر كان النافذ الإرادة هو الإله الحق، والثاني عاجز ناقص منحط عن رتبة الإلهية، ثم قال: وهذه الدلالة هي التي أرشد إليها الكتاب العزيز بقوله: ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ [الأنبياء: ٢٢] اهـ.

وقال النسفي في شرح العمدة: تقرير دلالة التمانع التي عوّل عليها جمهور المتكلمين هو أنه إن فرض إلهان قادران متماثلان في صفات الألوهية يؤدي إلى اجتماع الضدين، أو عجز القادرين المتماثلين، أو عجز أحدهما والكل محال. وما يؤدي إلى المحال محال. وهذا لأنا إن فرضنا إلهين قادرين على جميع المقدورات، فإن أراد أحدهما أن يخلق في شخص حياة والآخر أراد أن يخلق فيه موتاً، فإن حصل مرادهما لزم الجمع بين الضدين، وإن تعطلت إرادتهما لم يحصل في المحل لا هذا ولا ذاك ثبت عجز كل واحد عنهما لتعطل إرادته وامتناع ما يريد اثباته بمنع صاحبه إياه، إذ لولا إرادة صاحبه ضد مراده لحصل مراده ونفذت مشيئته، وإن نفذت إرادة أحدهما دون الآخر كان الذي تعطلت إرادته عاجزاً، والعاجز مستحيل أن يكون إلهاً لأن العجز من مراتب الحدوث اهـ.

وقال البكي في شرح الحاجبية عمدة الأشاعرة في اثبات الواحدية من جهة العقل الدليل الموسوم بدلالة التمانع وحاصله: أن يقال صانع العالم واحد بمعنى أنه ليس مؤلفاً من أجزاء حتى ينقسم إليها فيلزم نفي الكم، أعني المقدار عنه وإنه واحد بمعنى أنه لا ثاني له، فيلزم نفي الكم المنفصل عنه. أما الواحد بالمعنى الأوّل فقد تقدم، وأما الثاني فلأنه لو كان صانع العالم أكثر من واحد لزم أن لا يوجد شيء من العالم، والتالي باطل بالضرورة، فالمقدم مثله إما الملازمة فلأنه

على ذلك التقدير لو أراد أحد الآلهة وجود شيء من العالم، فإما أن يريد الآخر وجوده أم لا. وعلى ذلك فإما أن يريد العدم أم لا يريد لا عدماً ولا وجوداً، والتالي باطل بأقسامه، فالمقدم مثله إما الملازمة فلضرورة الحصر، وأما بطلان التالي فالقسم الأوّل وهو أن يريد الآخر الوجود فهو محال لما يؤدي إليه من اجتماع مؤثرين على أثر واحد ومقدور واحد بين قادرين ان نفذت إرادتهما والعجز والترجيح من غير مرجح إن نفذت إرادة أحدهما والعجز ومخالفة الواقع أو وقوع الممكن بنفسه إن لم تنفذ إرادة واحد منهما. وأما القسم الثاني وهو أن يريد الآخر عدمه فهو محال أيضاً لما يؤدي إليه من اجتماع النقيضين إن نفذتا معاً أو ارتفاعهما إن لم تنفذا مع العجز والترجيح من غير مرجح إن نفذت إرادة أحدهما. وأما القسم الثالث، وهو أن لا يريد الآخر وجوداً ولا عدماً فعدم إرادته لا يخلو إما أن يكون لأجل إرادة الآخر وهو محال لما يلزم من العجز وترجح أحد المثلين أو لا لأجلها فإرادته للوجود أو للعدم ممكنة الوقوع على ذلك التقدير. وكل ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال فيفرض وقوع إرادته لأحدهما، لكن إرادته محال على ذلك التقدير فيكون محالاً. وما استلزم المحال فهو محال فالإله الزائد على الإله الواحد محال وهو المطلوب اهـ.

قلت: وهذا السياق الذي أورده فيه خلط برهان التمانع مع برهان التوارد، والآية محمولة على كل منهما. ولكن لم يشر إلى برهان التوارد أحد إلا الكستلي في شرح العقائد النسفية ونص تحريره: أنه لو وجد إلهان يلزم أن لا يوجد شيء من الممكنات وبطلان التالي ظاهر، إما الملازمة فلأنه لو وجد ممكن فاما أن لا يستند إليهما معاً فلا يكون واحد منهما إلهاً أو إلى كل منهما فيلزم مقدور بين قادرين أو إلى أحدهما، فيلزم الترجح بلا مرجح إذ صلاحته المبدئية مشتركة بين الممكنات فاحتياج بعضها في وجودها إلى أحدهما دون الآخر ترجح بلا مرجح.

فإن قلت: هو محتاج إلى مطلق المبدأ وتأثير أحدهما بمجرد اختياره دون الآخر؟ قلت: حاجة خصوصية المعلول إلى خصوصية العلة ضرورية، وهذا البرهان يتمسك به في شمول قدرته تعالى وفي كون أفعال العباد مخلوقة لله تعالى اهـ.

وقد ذكر الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في عقيدته، وأبو الخير القزويني في محجة الحق، والإمام نور الدين الصابوني في عمدته، وابن فورك في المدخل الأوسط بنحو ما تقدم من السياقات بأدنى مخالفة في التعبير، ولم أتقيد بايراد تلك النصوص إذ كان مآلها إلى ما سقت من عبارات المذكورين أوّلاً.

فصل

قال السعد في شرح المقاصد: إن أريد بالفساد في الآية عدم التكوّن فتقريره أن يقال: لو تعدد الإله لم تتكوّن السماء والأرض لأن تكوّنها إما بمجموع القدرتين أو بكل منهما أو بأحدهما

....

والكل باطل. أما الأول فلأن من شأن الإله كمال القدرة، وأما الثاني فلامتناع توارد العلتين المستقلتين، وأما الثالث فلأنه يلزم ترجح بلا مرجح وإن أريد به الخروج عما هو عليه من النظام فتقريره: أنه لو تعدد الإله لكان بينهما التمانع والتغالب وتميز صنع كل منهما عن صنع الآخر بحكم اللزوم العادي، فلم يحصل بين أجزاء العالم هذا الالتئام الذي باعتباره صار الكل بمنزلة شخص واحد ويختل الانتظام الذي به بقاء الأنواع وترتب الآثار اهـ.

وقد اقتصر الخيالي في حاشيته على العقائد على الجملة الأولى منها إلى قوله بلا مرجح وقال: ويرد عليه أن الترديد على تقدير التمانع الفرضي، فحينئذ يرد منع الملازمة لأن وجودهما لا يستلزم وقوع ذلك التقدير عقلاً، وأما على الاطلاق فحينئذ يمكن اختيار الأول، وكمال القدرة في نفسها لا ينافي تعلقها بحسب الإرادة على وجه يكون للقدرة الأخرى مدخل كما في أفعال العباد عند الأستاذ، وكذا يمكن اختيار الثالث بأن يريد أحدهما الوجود بقدرة الآخر أو يفوض بإرادته تكوين الأمور إلى الآخر فلا استحالة فيه اهـ.

فصل

قد أوسع الكلام في أدلة التوحيد فيما رأيت الإمام أبو منصور التميمي في الأسماء والصفات فأورد فيه خمسة أدلة، وشرط في برهان التمانع شروطاً لم أرَ من تعرض لها من المتكلمين، ونحن نورد لك كلامه بتمامه ليكون تبصرة للناظر يستفيد منه، ولغرابة هذا الكتاب ربما لا يوجد في أكثر البلاد، فنقول:

قال في بيان أدلة الموحدين على توحيد الصانع: ومما يدل على ذلك أنه إذا ثبت لنا حدوث العالم وثبت أنه لا بدّ له منّ محدث لاستحالة وجود فعل بلا فاعل كاستحالة وجود ضرب بلا ضارب ووجود نسخ وكتابة بلا ناسخ وكاتب كان اثبات محدث واحد لجميع الحوادث صحيحاً، وكانت الاعداد ما زاد عليه متعارضة، فلو جاز أن يكون للعالم صانعان لجاز أن يكون له ثلاثة صانعين ولجاز أربعة وأكثر منها لا إلى نهاية، ولا يلزمنا على هذا الدليل إذا أوجبنا صانعاً واحداً أن نجيز أكثر منه لأن الواحد أوجبه الدليل بوجود الصنع وظهور الحوادث والزيادة على الواحد لا يوجبها دليل لأن الصنع لا يقتضي أكثر من صانع واحد.

ودليل آخر هو أنه لو جاز أن يكون للعقلاء والجمادات وسائر الحوادث صانعان أو أكثر من صانع واحد لم يصل الواحد من العقلاء إلى معرفة صانعه بعينه ليعبده بعينه ويشكره على إنعامه عليه، ولم يكن صانعه قادراً على تعريفه إياه وأنه هو الذي صنعه دون غيره لأن غيره قد يصنع مثل صنعه. وفي هذا تعجيز الصانع عن تعريف مصنوعه العاقل ما يدل عليه، والعاجز لا يكون إلهاً صانعاً.

ودليل ثالث لو كان للأجسام صانعان أو أكثر لم يخل أن يكون كل جزء من العالم فعلهما

جميعاً، أو يكون بعض العالم فعل أحدهما وبعضه فعل الآخر، ويستحيل حدوث كل واحد من فاعلين محدثين له لأنه باختراع أحدهما يوجد فلا معنى للاختراع الآخر منهما له، ولأن قدرة كل واحد منهما إن كانت لا تصلح لاختراع الشيء إلا مع قدرة الآخر استحال صلاحهما مجموعتين لاختراعه، لأن ما يصلح للاختراع مع ما لا يصلح للاختراع لا يقع بهما الاختراع لأن ما استحال في الآحاد لم يتغير بالاجتماع، وما وجب في الآحاد لم يتغير بالاجتماع وليس كالحجر يحمله الجماعة ولا يحمله كل واحد منهما، ولا كجواز الكذب على الآحاد وانتفائه عن أهل التواتر لأن هذا من باب الجواز في الآحاد وما كان في الآحاد على طرفي جواز جاز أن يتغير حكمه في الاجتماع، وما لزم في الآحاد طريقة واحدة لم يتغير بالاجتماع والكثرة، وإن كان كل واحد من الصانعين فاعلاً لبعض العالم دون بعض لم يخل من أن يكون فعل كل واحد منهما من جنس فعل الآخر أو خلافه، فإن اختلف فعلاهما مثل أن يكون أحدهما فاعلاً للأجسام والآخر فاعلاً للأعراض لم يجز اختصاص قدرة أحدهما بالأجسام دون الأعراض إلا بمخصص يخصصها بها، وهذا يقتضي حدوث قدرتها، والقدرة المحدثة لا تحدث في ذات الإله القديم، لأن القديم لا يجوز أن يكون محلاً للحوادث، وإن كان فعل كل واحد منهما من جنس فعل الآخر وقدر كل واحد منهما على مثل ما قدر عليه الآخر من الأجسام والأعراض لم يخل من أن يكون مقدور كل واحد منهما مقدور الآخر أو غيره، وإن كان من جنسه، فإن كان مقدورات كل واحد منهما هي بعينها مقدورات الآخر وهما مع ذلك يجوز أن يتفقا في إرادة ايقاع مقدور واحد لوجب حدوثه منهما ويستحيل وقوع حادث من محدثين كما يستحيل وقوع حركة واحدة من متحركين، فإن كان مقدورات كل واحد منهما غير مقدورات الآخر مع كونها من جنسها فهو محال لأن كل شيئين من جنس واحد متماثلان يصح على كل واحد منهما ما يصح على الآخر، وهذا يقتضي إذا كان مقدور أحدهما بقدرته أن تتعلق قدرة الآخر أيضاً به وأن تتعلق قدرته بمقدور الآخر، لأنه ليس من جنس مقدوره المتعلق بقدرته، وإذا وجب هذا وآل الأمر إلى اشتراكهما في المقدورات كلها أدى إلى ما أفسدناه من حدوث مقدور واحد بقدرتين وليس ذلك كما نجيز وقوع كسب المكتسب بقدرته وحدوثه بقدرة الإله سبحانه لأنا لم نقل انها مكتسبة بقدرتين، بل قلنا: ان حدوثه كان بقدرة واحدة وهي قدرة الإله واكتسابه بقدرة واحدة وهي قدرة المكتسب له، وكان يصح حدوثه بقدرة إله غيره مكتسب لمكتسبه، فبان الفرق بينهما.

ودليل رابع: وهو أنه لو كان للعالم صانعان وكان كل واحد منهما قادراً على احداث كل ما يحدثه الآخر، فلا يخلو إذا أحدث أحدهما جسماً أو عرضاً أن يكون الآخر قادراً على إحداثه كما قدر عليه قبل حدوث ذلك الحادث أو لا يكون قادراً عليه، فإن قدر عليه قدر على إحداث ما هو موجود حادث وهذا محال، وإن خرج عن كونه قادراً عليه فصاحبه هو الذي منعه من ايجاد مقدوره وأخرجه عن القدرة عليه، وهذا يوجب أن يكون ممنوعاً والممنوع العاجز لا يكون إلهاً صانعاً، ولا يلزم على هذا وجود المقدور الواحد لأن الواحد لا يكون ممنوع نفسه، وقد

يكون ممنوع غيره كما لا يصح أن يريد خلاف مراد نفسه، ويجوز أن يريد خلاف مراد غيره، والتمانع إنما يصح مع الاختلاف في المراد.

ودليل خامس: وهو أنه لا بد للصانع من أن يكون حياً قادراً عالماً مريداً مختاراً، ومن نازع في هذه الصفات للصانع بنينا الكلام معه عليها، فإذا ثبت وصف الصانع بما ذكرناه قلنا: لو كان للعالم صانعان وجب أن يكون كل واحد منهما حياً قادراً عالماً مريداً مختاراً، والمختار أن يجوز اختلافهما في الاختيار لأن كل واحد منهما غير مجبر على موافقة الآخر في اختياره، فإذا صح هذا فلو أراد أحدهما خلاف مراد الآخر في شيء لم يخل من أن يتم مرادهما أو لا يتم مرادهما، أو يتم مراد أحدهما ولا يتم مراد الآخر، ومحال تمام مراديهما لتضادهما، وإن لم يتم مرادهما فهما عاجزان، وإن تم مراد أحدهما ولم يتم مراد الآخر، فإن الذي لم يتم مراده عاجز ولا يكون العاجز إلهاً ولا قديماً.

وهذه الدلالة معروفة عند الموحدين بدلالة التمانع ولها شروط منها: تفسير معنى التمانع وهو تفاعل من المنع، وذلك أن يقصد كل واحد منهما أن يمنع صاحبه. والشرط الثاني: هو العلم بأن التمانع بين القادرين إنما يقع في مخالفة أحدهما صاحبه في المراد بأن يريد ما يكرهه صاحبه فيكون حينئذ من لم يتم مراده منهما ممنوعاً عن ايقاع مراده، وزعم بعض القدرية أن التمانع يقع في الفعلين المقدورين لقادرين بأن يفعل أحدهما مقدوره في محل يمتنع به القادر الآخر عن ايقاع مقدوره فيه، ويلزمهم على هذا الأصل أن يكون الباري سبحانه ممنوعاً من فعل السكون في محل قدرة غيره عندهم فيه حركة وهذا فاسد فما يؤدي إليه مثله. والشرط الثالث: أن الحيين القادرين المتصرفين بإرادتين لا يستحيل منهما أن يريد أحدهما ما يكرهه الآخر، لأن الذي ينفي إرادة أحدهما ليس هو النافي لإرادة الآخر، لأن الشيئين لا يتضادان في محلين، ولولا جواز اختلاف المريدين في المراد لما صح التمانع بينهما. والشرط الرابع: أن التمانع بين القادرين لا يصح إلا بعد أن يكون محل فعلهما واحداً لولا ذلك لصح من أحدهما أن يوقع في محل فعلاً ويوقع الآخر خلافه في محل آخر، لأن المتضادين لا يتضادان في محلين كالسواد والبياض في محلين. والشرط الخامس: العلم بأن ارادة أحدهما يجب أن تكون بحيث لا يصح وجود إرادة الآخر منه، إذ لو كان محل إرادتها واحداً لوجب أن يصيرا معاً مريدين بإرادة واحدة، ولم يختلفا حينئذ في المراد لوجوب كون كل واحد مريداً لما يريده الآخر بإرادته. والشرط السادس: العلم بأن إرادة كل واحد منهما يجب أن تكون غير مَراده، لأنه لو كانت الإرادة من المراد لكان كلما أراد أحدهما شيئاً حصل مراده في حال كونه مريداً ولم يصر ممنوعاً عن مراده بحال. والشرط السابع: العلم بأن المتمانعين يجب أن يكون إرادة كل واحد منهما قبل مراده لأن إرادته لو حصلت مع مراده لما صح منعه عن مراده، لأن الحي لا يكون ممنوعاً من فعل ما قد وجد، ولا يقع التمانع بين المتمانعين في المراد ممنوعاً عن إتمام مراده عاجزاً عنه، والعاجز لا يجوز أن يكون قديماً، والدليل على استحالة وجود قديم عاجز أن الفاعل القديم القادر قد وجب حصوله بدلالة الحوادث عليه، فلو

صح كون قديم عاجز معه، وقد صح من أصلنا أن القادر يكون قادراً بقدرة والعاجز يكون عاجزاً بعجز لوجب أن يكون اختصاص أحدهما بالقدرة والآخر بالعجز بعد استوائهما في الوجود والقدم والحياة والقيام بالنفس وسائر الأوصاف التي استحقها لأنفسها بمخصص خصها أو خص أحدهما بإحدى الصفتين، وذلك يقتضي قيام معنى حادث بأحدهما وأن يكون محدث الحوادث محدثاً غير قديم، فهذا وجه بيان دلالة التمانع على التوحيد اهـ. سياق الشيخ أبي منصور التميمي.

وقال الشيخ نور الدين الصابوني البخاري، فإن قيل: إذا علم أحدهما أن الآخر يريد الحياة في جسم يوافقه في ذلك ولا يخالفه بإرادة الموت فيه خصوصاً. على أصلكم أن الإرادة تلازم العلم. قلنا: هذه الموافقة بينهما لا يخلو إما أن تقع ضرورة أو اختياراً، إن قلت بضرورة كان كل واحد منهما مضطراً إلى موافقة صاحبه فيكونان عاجزين، وإن قلت: اختياراً يمكن تقدير الاختلاف بينهما فيتوجه التقسيم، وأما ان الإرادة تلازم العلم فعندنا الإرادة تلازم الفعل دون العلم بدليل أن ذات الله تعالى وصفاته معلوم له وليست بمراد له، وكذا المعدوم الذي ليس بموجود تعلم إذا وجد كيف يوجد معلوم له وليس بمراد له اهـ.

وقال النسفي في شرح العمدة، فإن قيل: هذه الأقسام إنما تتفرع على وقوع المخالفة في الإلهين، فلم لا يجوز فرض إلهين متوافقين في الإرادة بحيث يمتنع وقوع المخالفة بينهما؛ على أنا نفرضهما حكيمين عالمين بجميع المعلومات فلا يختلفان؟ سلمنا انه يصح وقوع الموافقة بينهما، لكن المحالات التي التزمتموها إنما تلزم من وقوع المخالفة لا من صحة المخالفة، فما لم تثبتوا أن هذه المخالفة تدخل في الوجود ولا محالة لا يتم دليلكم. قلت: الموافقة بينهما إن كانت عن ضرورة فقد ثبت عجزهما واضطرارهما إلى الموافقة، وإن كانت عن اختيار فيمكن تقدير الخلاف بينهما فيتوجه التقسيم، ولأنه لو انفرد هذا لصحت منه ارادة الحياة، ولو انفرد ذلك لصحت منه إرادة الموت فعند اجتماعهما تنفي الصحتان لأن كل واحد من الصحتين أزلي والأزلي يمتنع زواله. وقوله: هذه المحالات إنما تلزم من وقوع المخالفة لا من صحة المخالفة. قلنا: هنا مقدمة يقينية وهي أن كل ما كان ممكناً لا يلزم من فرض وقوعه محال، ولو كانت المخالفة ممكنة لا يلزم من فرض وقوعها محال، لكن المحال قد لزم من فرض وقوعها. وعند هذا نقول: لو فرضنا إلهين لكانت المخالفة بينهما، أما إن كانت ممكنة أو لم تكن والقسمان باطلان، فبطل القول بوجود إلهين، وإذا لم يتصوّر اثبات الصانعين للعالم كان الصانع واحداً ضرورة اهـ.

فصل

رجع إلى تحقيق سياق المصنف، وبيان لهذه الحجة هل هي قطعية تفيد القطع أو اقناعية تفيد الاقناع للمسترشد وإن لم يفد إفحاماً للجاحد؟ وصريح كلام السعد في شرح العقائد النسفية إنها اقناعية وفي آخره ما ينافيه كما سيأتي بيانه.

قال الكمال بن الهمام في المسايرة، وتلميذه ابن أبي شريف في شرحه، وقد جمعت بين عبارتهما بما حاصله: وهذا الذي ذكره حجة الإسلام ابتداء لتقرير برهان التوحيد لا للزوم الفساد المذكور في الآية، وليس بياناً للآية، وإنما بيانها بيان لزوم الفساد على تقدير التعدد، ولك أن تقول: بل ما ذكره الحجة بيان للآية وتقرير لدلالتها ببرهان التوحيد المعروف ببرهان التمانع بناء على ما في الآية من الإشارة إليه، وإنما يكون ابتداء التقرير بالنظر إلى عبارة الآية، فإن معناها لزوم الفساد بتقدير التعدد، وتحقيق هذا المحل أن الكلام في اثبات التوحيد إما أن يكون مع الملي أو مع غيره، والملي هنا هو الذي اعتقد حقية ملة نبينا محمد ﷺ، فأما الملي فيلزمه القطع بوقوع فساد هذا النظام على تقدير تعدد الآلهة، إذ هو قاطع بأن الله تعالى أخبر بوقوعه مع التعدد، وما أخبر بوقوعه فهو واقع لا محالة لاستحالة الخلف في خبره تعالى، وأما غير الملي فيلزمه ذلك أيضاً جبراً أي من جهة الجبر أي القهر له أو علماً توجبه العادة، والعلوم العادية يحصل بها القطع داخلة في مسمى العلم المأخوذ فيه عدم احتمال النقيض، ومثال العلوم العادية التي يحصل بها القطع كالعلم حال الغيبة عن جبل عهدناه حجراً بأنه حجر الآن لم ينقلب ذهباً مثلاً، ولدخول العلم العادي في مسمى العلم أجيب عن ايراد خروجه عن تعريف العلم بأنه صفة توجب لمحلها تمييزاً لا يحتمل متعلقه نقيض ذلك التميز، فإنه قد أورد على تعريفهم العلم بذلك أنه غير منعكس لأنه يخرج عنه العلوم العادية لاحتمالها النقيض لجواز خرق العادة مع أن العلم العادي داخل في مسمى العلم ومعدود من أقسامه، وتحرير الجواب أن احتمال النقيض في العلم العادي بمعنى أنه لو فرض العقل خلافه لم يكن ذلك فرض محال لأن تلك الأمور العادية ممكنة في ذواتها، والممكن لا يستلزم في شيء من طرفيه محالاً، وذلك الاحتمال لهذا المعنى لا يوجب عدم الجزم المطابق للواقع بأن الواقع الآن خلاف ذلك الممكن فرضه، لأن احتمال المنافي لهذا الجزم هو أن يكون متعلق التمييز محتملاً لأن يحكم فيه المميز بنقيضه في الحال كما في الظن أو في المآل. كما في الجهل المركب والتقليد ومنشؤه ضعف ذلك التمييز، إمّا لعدم الجزم أو لعدم المطابقة أو لعدم استناده إلى موجب، وهذا الاحتمال هو المراد في التعريف لا الاحتمال بالمعنى الأوّل، فاثبتوا في العلم العادي ثبوت الجزم والمطابقة للواقع والموجب، وأعني بالموجب العادة القاضية التي لم يوجد قط خرمها، وهي أحد أقسام الموجب في قولهم في تعريف العلم أنه حكم الذهن الجازم المطابق للواقع لموجب، إذ الموجب الذي يستند إليه الجزم إما حس أو عقل أو عادة، وما ثبت فيه الجزم والمطابقة والموجب هو معنى العلم القطعي بأن الواقع كذا فيحصل الفساد على تقدير تعدد الآلهة، لأن العادة المستمرة التي لم يعهد قط اختلالها في ملكين مقتدرين في مدينة واحدة عدم الإقامة على موافقة كل الآخر في كل جليل وحقير من الأمور، بل تأبى نفس كل منهما دوام الموافقة وطلب الانفراد بالمملكة والقهر للآخر، فكيف بالالهين والحال أن الإله يوصف بأقصى غايات الكبر؟ فكيف لا تطلب نفسه الانفراد بالملك والعلو على الآخر كما أخبر الله سبحانه بقوله: ﴿ولعلا بعضهم على بعض﴾ [المؤمنون: ٩١]، هذا أمر إذا تؤمل لا يكاد لنفس يخطر

....

نقيضه أصلاً، فضلاً عن أخطار فرض النقيض مع الجزم بأن الواقع هو الطرف الآخر، وعلى هذا التقدير هو علم قطعي لا تردد فيه بوجه من الوجوه، وإنما غلط من قال: ان الآية حجة إقناعية من قبل أنه إذا خطر بباله النقيض أعني دوام اتفاقهما لم يجده مستحيلاً في العقل، وينسى ما ذكرناه من أنه لم يؤخذ في مفهوم العلم القطعي استحالة النقيض، بل المأخوذ فيه مجرد الجزم الكائن عن موجب بأن الطرف الآخر المقابل للنقيض هو الواقع، وإن كان نقيضه لم يستحل وقوعه، وبهذا يظهر أن الآية حجة برهانية تحقيقية لا اقناعية.

قال ابن أبي شريف: وقد صدر من الشيخ عبد اللطيف الكرماني وهو من معاصري السعد تشنيع بليغ على قول السعد في شرحه على العقائد: أن الآية حجة إقناعة والملازمة عادية أي لا عقلية، والمعتبر في البرهان الملازمة العقلية، واستند هذا المعاصر في تشنيعه إلى أن صاحب التبصرة كفر أبا هاشم بقدحه في دلالة الآية، وما تقدم في كلام شيخنا ابن الهمام يفيد منع كون الملازمة العادية غير معتبرة في البرهان، ووجهه أن المقصود من البرهان حصول العلم بالمدلول والملازمة العادية تحصله اهـ.

قلت: وقال الخيالي في حاشيته على السعد: والتحقيق في هذا المقام أنه إن حمل الآية على نفي التعدد للصانع مطلقاً فهي حجة اقناعية، لكن الظاهر من الآية نفي تعدد الصانع المؤثر في السماء والأرض. إذ ليس المراد التمكن فيهما، فالحق حينئذ أن الملازمة قطعية إذ التوارد باطل فتأثيرهما إما على سبيل الإجماع أو التوزيع، فيلزم انعدام الكل أو البعض عند عدم كون أحدهما صانعاً لأنه جزء علة أو علة تامة فيفسد العامل أي لا يوجد هذا المحسوس كلاً ولا بعضاً، ويمكن أن توجه الملازمة بحيث تكون قطعية على الإطلاق، وهو أن يقال: لو تعدد الواجب لم يكن العالم ممكناً فضلاً عن الوجود، إلا لأمكن التمانع المستلزم للمحال لأن إمكان التمانع لازم لمجموع الأمرين من التعدد وإمكان شيء من الأشياء، فإذا فرض التعدد يلزم أن لا يمكن شيء من الأشياء حتى لا يمكن التمانع المستلزم للمحال اهـ.

رجع لعبارة ابن أبي شريف قال: واعلم أن العلامة المحقق الزاهد علاء الدين محمد بن محمد ابن محمد البخاري الحنفي تلميذ المولى سعد الدين قد أجاب عن الإعتراض والتفكير بما رأيت أن أسوقه بلفظه لاشتماله على فوائد. قال رحمه الله: الإفاضة في الجواب على وجه يرشد إلى الصواب تتوقف على ما أورده الإمام حجة الإسلام رضي الله عنه بما حاصله: أن الأدلة على وجود الصانع وتوحيده تجري مجرى الأدوية التي يعالج بها مرض القلب، والطبيب إن لم يكن حاذقاً مستعملاً للأدوية على قدر قوة الطبيعة وضعفها كان إفساده أكثر من إصلاحه كذلك الإرشاد بالأدلة إلى الهداية إذا لم يكن على قدر إدراك العقول كان الإفساد للعقائد بالأدلة أكثر من إصلاحها، وحينئذ يجب أن لا يكون الإرشاد لكل أحد على وتيرة واحدة، فالمؤمن المصدق سماعاً أو تقليداً لا ينبغي أن تحرك عقيدته بتحرير الأدلة، فإن النبي ﷺ لم يطالب العرب في مخاطبته إياهم بأكثر

من التصديق ولم يفرق بين أن يكون ذلك إيمان عقد تقليدي أو يقين برهاني، والجافي الغليظ الضعيف العقل الجامد على التقليد المصر على الباطل لا ينفع معه الحجة والبرهان، وإنما ينفع معه السيف والسنان، والشاكون الذين فيهم نوع ذكاء ولا تصل عقولهم إلى فهم البرهان العقلي المفيد للقطع واليقين ينبغي أن يتكلف في معالجتهم بما أمكن من الكلام المقنع المقبول عندهم لا بالدلالة اليقينية البرهانية لقصور عقولهم عن إدراكها، لأن الإهتداء بنور العقل المجرد عن الأمور العادية لا يخص الله تعالى به إلا الآحاد من عباده، والغالب على الخلق القصور والجهل فهم لقصورهم لا يدركون براهين العقول كما لا تدرك نور الشمس أبصار الخفافيش، بل تضرهم الأدلة القطعية البرهانية كما تضر رياح الورد بالجعل، وأما الفطن الذي لا يقنعه الكلام الخطابي فتجب المحاجة معه بالدليل القطعي البرهاني. إذا تمهد هذا فنقول لا يخفى أن التكليف بالتصديق بوجود الصانع وبتوحيده يشمل الكافة من العامة والخاصة، وأن النبي ﷺ مأمور بالدعوة للناس أجمعين، وبالمحاجة مع المشركين الذين عامتهم عن إدراك الأدلة القطعية البرهانية قاصرون، ولا يجدي معهم إلا الأدلة الخطابية على الأمور العادية والمقبولة التي ألفوها وحسبوا أنها قطعية وأن القرآن العظيم مشتمل على الأدلة العقلية القطعية البرهانية التي لا يعقلها إلا العالمون، وقليل ما هم بطريق الإشارة على ما بينه الإمام الرازي في عدة آيات القرآن، وعلى الأدلة الخطابية النافعة مع العامة لوصول عقولهم إلى إدراكها بطريق العبارة تكميلاً للحجة على الخاصة والعامة على ما يشير لذلك قوله: ﴿ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين﴾ [الأنعام: ٥٩] وقد اشتمل عليهما وإشارة قوله تعالى: ﴿لو كان فيهما آلهة﴾ الآية. أما الدليل الخطابي المدلول عليه بطريق العبارة؛ فهو لزوم فساد السموات والأرض لخروجهما عن النظام المحسوس عند تعدد الآلهة ولا يخفى أن لزوم فسادهما إنما يكون على تقدير لزوم الإختلاف، ومن البين أن الاختلاف ليس بلازم قطعاً لإمكان الإتفاق، فلزوم الفساد لزوم عادي وقد أشار إليه الإمام الرازي حيث قال: أجرى الله تعالى الممكن مجرى الواقع بناء على الظاهر، ولا يخفى على ذوي العقول السليمة أن ما لا يكون في نفس الأمر لازماً وقطعياً لا يصير بجعل الجاعل وتسميته إياه برهاناً زعماً أن تسميته قطعياً وبرهاناً صلابة في الدين ونصرة للإسلام والمسلمين. هيهات هيهات! فإن ذلك مدرجة لطعن الطاعنين، ونصرة الدين لا تحتاج إلى إدعاء ما ليس بقطعي قطعياً لاشتمال القرآن على الأدلة القطعية التي لا يعقلها إلا العالمون بطريق الإشارة النافعة للخاصة، وعلى الأدلة الخطابية النافعة للعامة بطريق العبارة. وأما البرهان القطعي المدلول عليه بطريق الإشارة فهو برهان التمانع القطعي بإجماع المتكلمين المستلزم لكون مقدور بين قادرين ولعجزهما أو عجز أحدهما على ما بين في علم الكلام وكلاهما محالان عقلاً، كما بين فيه أيضاً لا التمانع الذي تدل عليه الآية بطريق العبارة، بل التمانع قد يكون برهانياً وقد يكون خطابياً، ولا ينبغي أن يتوهم أن كل تمانع عند المتكلمين برهان، وقطعية لزوم الفساد المدلول عليه بالإشارة تنافي خطابية لزوم الفساد المدلول عليه بالعبارة لأن الفساد المدلول عليه بالإشارة هو كون مقدور بين قادرين، وعجز الإلهين المفروضين أو عجز أحدهما، والفساد

المدلول عليه بالعبارة هو خروج السموات والأرض عن النظام المحسوس، فأين أحدهما من الآخر وحينئذ لا ينبغي أن يتوهم أنه يلزم من انتفاء جواز الإتفاق على تقدير الفساد المدلول عليه بطريق الإشارة بناء على أنه يستلزم امتناع تعدد الآلهة عقلاً، فيلزم منه انتفاء جواز الإتفاق لأنه فرع إمكان التعدد انتفاء جواز الإتفاق على طريق الفساد المدلول عليه بطريق العبارة لعدم استلزامه امتناع التعدد عقلاً، وإنما يستلزمه عادة والإستلزام العادي لا ينافي عدم الإستلزام العقلي فليتأمل.

ثم ذكر بقية الجواب وضمنه التعجب من تكفير صاحب التبصرة لمن قال: أن دلالة الآية ظنية ونحو ذلك. قال ابن أبي شريف: ولا يخفى بعد معرفة ما قررناه من كلام شيخنا وجه رد قول هذا المجيب: أن الآية دليل خطابي أي ظني، ثم قال: وأعلم أنه قد وقع للسعد أواخر شرح العقائد ما ينافي بظاهره كلامه في أوائله، ويوافق كلام شيخنا فإنه قال في الكلام على المعجزة ما نصه: وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق جري العادة بأن الله تعالى يخلق العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة إلى آخر كلامه، وهو مبسوط واضح والله ولي الهداية والتوفيق.

فصل

قد تقدم آنفاً أن هذا المطلب مما يصح فيه التمسك بالسمع وأدلته من السمع كثيرة. منها: الآية التي سبقت، ومنها قوله تعالى: ﴿وقال الله لا تتخذوا الهين اثنين إنما هو إله واحد﴾ [النحل: ٥١] وقوله تعالى: ﴿قل هو الله أحد﴾ [الإخلاص: ١] ولاعتناء الحق به أكده خبراً بقوله: ﴿والهكم إله واحد﴾ [البقرة: ١٦٣] وشهادة بقوله: ﴿شهد الله أنه لا إله إلا هو﴾ [آل عمران: ١٨] وقسماً عليه بقوله: ﴿والصافات صفاً﴾ إلى قوله: ﴿إن إلهكم لواحد﴾ [الصافات: ١ ـ ٤] وتكررت آي التهليل في القرآن في ست وثلاثين موضعاً منه وهي متمسك المحدث ويزيد بأن الأنبياء والرسل عليهم السلام إنما بعثوا من أجل التوحيد. ويستدل على ذلك بأحاديث. وأما الصوفي فيقول بما تقدم ويزيد إشارة بأن الكمال المطلق واحد إذ لو كان متعدداً لما كان مطلقاً. بل كان مقيداً ولو بنفي ما يدخل تحت العدد معه عنه، والإله لا يكون إلا كاملاً بالكمال المطلق، والكمال المطلق لا يتعدد فالإله لا يتعدد، ويقول أيضاً الإله لو كان متعدداً لكان العدد ذاتياً له إذ لو لم يكن ذاتياً لكان لغيره، ولو كان لغيره لاحتاج في تعدده إلى الغير ولا شيء من المحتاج بإله، وباطل أن يكون التعدد ذاتياً له، وإلا كان موقوفاً على ما يتعدد معه من ذاته وما يتعدد معه غيره فيكون موقوفاً على غيره من ذاته، وكل ما هو موقوف على غيره من ذاته فهو ناقص لذاته، وأيضاً كمال كل موجود في العالم بحصول حقيقة نوعه على التمام كالإنسان مثلاً وحقيقة كل نوع على التمام واحدة، وإنما التعدد في الأشخاص ثم كل شخص وجوده

....

بحصول شخصه وشخصه واحد، فإذاً لكل شيء وحدة بشخصه دائماً أو وقتاً ما هو بها إما نوعاً أو شخصاً، وكل ما زاد على وحدته التي هو بها واحد فهو وحدة لغيره، فإذاً جميع الموجودات كلها وحدات وهي كلها أثر للإله فالإله واحد ومن هنا قيل:

وفي كل شيء له آية تدل على أنه واحد

فقد ثبت أن صانع العالم واحد، وإذا كان واحداً فهو لا مثل له يماثله في حقيقة ذاته ولا في حقائق صفاته لا من غير الممكنات، وإلا لما كان واحداً ولا واجب الوجود لما يلزم من التركيب على ذلك التقدير ولا من الممكنات، وإلا لكان ممكناً أن ما يماثل الممكن ممكن، لأن المثلين هما المشتركان في صفات، وذلك كله محال وهو أحد المطالب الإعتقادية وهو متحصل ما تقدم في الصفات التنزيهية فاعرف ذلك والله أعلم.

تنبيه:

ثبت مما تقدم أن الاله هو الذي لا يمانعه شيء وأن نسبة الأشياء إليه على السوية، وبهذا يبطل قول المجوس وكل من أثبت مؤثراً غير الله من علة أو طبع أو ملك أو إنس أو جن، إذ دلالة التمانع تجري في الجميع، ولذلك لم يتوقف علماء ما وراء النهر في تكفير المعتزلة حيث جعلوا التأثير للإنسان، ولم يتوقف علماء ما وراء النهر في تكفير من اعتقد تأثير النجوم أو طبيعة أو ملك أو غير ذلك والله أعلم.

تكميل:

قال في مقاصد الرحمة: صفات الله تعالى على أربعة أقسام: إما سلوبة محضة، أو إضافة محضة، أو حقيقة عارية عن الإضافة [والحقيقة التي تلزمها الإضافة] (١).

فمثال السلوب كونه ليس بجوهر ولا عرض ولا جسم ولا متحيز ونحو ذلك.
ومثال الإضافة كونه أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً.

ومثال الحقيقة العارية من الإضافة الوجود والحياة، ومثال الحقيقة التي تلزمها الإضافة العلم والقدرة والإرادة ثم هذه الصفات السلبية قد عدّها الشيخ السنوسي وغيره خمسة القدم والبقاء ومخالفته تعالى للحوادث، وقيامه بنفسه، والوحدانية وحقيقة السلب نفي أمر لا يليق بالباري تعالى وهذا هو الصحيح المعقول المنقول.

وقال بعضهم السلبية منسوبة إلى السلب على معنى أن السلب داخل في مفهومها من غير أن يكون هناك أداة سلب، ويشهد له قول السنوسي يعني أن مدلول كل واحد منها عدم أمر لا يليق بمولانا تعالى، وهذا هو المفهوم من كلام السعد وغيره. وفي حاشية سيدي عبد القادر بن

---

(١) ما بين معقوفين إضافة يوجبها سياق ما بعده.

الركن الثاني

العلم بصفات الله تعالى ومداره على عشرة أصول:

خدة الراشدي ما نصه: قوله سلبية أي مدلول كل واحدة سلبت أمراً لا يليق بالباري تعالى، ولم يقل سالبة لأن السالب أعم من السلبي، فكل سلبي سالب، وليس كل سالب سلباً، فبعض السالب سلبي كالمسلوب وبعض السالب ليس بسلبي كالمعاني مثلاً، والفرق بينهما أن السلبي هو الأمر الذي يدل على سلب ما ينافيه مطابقة كالقدم مثلاً فإنه يدل على نفي العدم السابق الذي هو معنى الحدوث مطابقة، فكذا سائر المسلوبات، وإن دل على سلب منافيه بالإلتزام فهو السالب، وليس كلفظ القدرة يدل على صفة يتأتى بها إيجاد كل ممكن واعدامه بالمطابقة، ويدل على سلب العجز عنه بالإلتزام الحاصل هو الذي يفسر بالسلب اهـ.

قال الشهاب الغنيمي بعد أن نقل هذه العبارة: ولم أر هذا التفصيل والتفرقة بين السلبي والسالب على هذا الوجه إلا في كلام هذا الإمام.

قلت: وهو غريب ولا يخلو عن تكلف والأحسن ما تقدم تفسيره في كلام السنوسي وغيره. إذ لا محيد عنه وهذا ما وقع الإختيار عليه في شرح المباحث المتعلقة بالركن الأول، ثم شرع المصنف رحمه الله تعالى في بيان الركن الثاني فقال:

الركن الثاني

أي من الأركان الأربعة: **(العلم بصفات الله تعالى)** أعلم أن صفات الله تعالى منها ما هو جار على الذات بحيث يحمل عليها كالحي والقادر والعالم والمريد والمتكلم والسميع والبصير وغير ذلك، وبعضهم يسميها أحكاماً ومنها ما هو ليس بجار ولا محمول على الذات، بل هو قائم به قيام الإختصاص كالحياة والعلم والقدرة والإرادة والكلام وغير ذلك. واختلفت الأشاعرة في إثبات الحال فمن نفاها منهم وهم الأكثر، فمعنى القادر مثلاً عندهم هو الذات من حيث قيام القدرة به فهو اسم للذات باعتبار المعنى القائم بها، فليس عند هؤلاء إلا الذات والقدرة القائمة به، فتارة يعبر عن الذات بما لا يشعر بالصفة كما يعبر بأسماء الذات كالله، وتارة يعبر عن تلك المعاني بما يشعر بها فقط لا بالذات كما يقال القدرة مثلاً معبراً عن الصفة الخاصة، وتارة يعبر بما يشعر بهما معاً وأن المدلول من ذلك هو الذات باعتبار قيام المعنى به، وهذا المتبادر من التعبير. ونقل عن الشيخ أن المدلول من قولنا القادر والعالم مثلاً هو نفس الصفة التي هي القدرة والعلم من حيث قيامها بالذات، وعلى هذا جرى في أسماء الصفات حيث قال: لا هي عين المسمى ولا هي غيره، وأما من أثبت الحال فيقول: إن هناك ثلاثة أمور: الذات والمعنى القائم به والحال وهو كون الذات قادرة، والأولان موجودان والحال ثابتة وليس

الأصل الأول: العلم بأن صانع العالم قادر، وانه تعالى في قوله: ﴿وهُوَ عَلَى كُلِّ

بموجودة ولا معدومة. وبالجملة فمن نفى الأحوال ينظر في الصفات الجارية على الذات، وفي الصفات القائمة في تعلقها، ومن أثبت ينظر في ذلك ويزيد بالنظر في إثبات الحال وفي تعبير المتأخرين بعد ذكر الصفات السلبية ذكر صفات المعاني وهي سبعة: القدرة والإرادة والعلم والحياة والسمع والبصر والكلام، ويقال لها أيضاً صفات الذات، وصفات الإكرام، وصفات الثبوت، وتقديم صفات السلب عليها من تقديم التخلية على التحلية، كما في تقديم النفي على الإثبات في لا إله إلا الله، وتقديم المعاني على المعنوية لتوقفها عليها إشتقاقاً وتحقـقاً إذ العالم مثلاً المأخوذ من كونه عالماً مشتق من العلم وثبوته للذات فرع ثبوته لها وقيامه بها، وبعضهم قدم المعنوية للإتفاق عليها ولأنها دلائل على صفات المعاني، وإنما سميت في الإصطلاح صفات المعاني لأنهاصفات موجودة في نفسها سواء كانت حادثة كبياض الجرم مثلاً وسـواده أو قديمة كعلمه تعالى وقدرته، فكل صفة موجودة في نفسها تسمى صفة معنى لأنها معان زائدة على معنى الذات العلية، وهذا في إصطلاح المتأخرين. وأما المتقدمون كالمصنف وغيره فلا فرق عندهم بين المعاني والمعنوية ويطلقون صفات المعاني عليها معاً، لأن ما يسميه غيرهم صفات معنوية هو عندهم عبارة عن قيام المعاني بالذات، فمعنى كونه عالماً قيام العلم بالذات وإن كانت الصفة غير موجودة في نفسها، فإن كانت واجبة للذات ما دامت الذات غير معللة بعلة سميت صفة نفسية أو حالاً نفسية، ومثالها التحيز للجرم وكونه قابلاً للإعراض مثلاً، وإن كانت الصفة غير موجودة في نفسها إلا أنها معللة بأنها تجب للذات ما دامت علتها قائمة بالذات سميت صفة معنية أو حالاً معنوية، ومثالها كون الذات عالمة أو قادرة مثلاً. **(ومداره على عشرة أصول) :**

(الأصل الأول: العلم بأن الله صانع العالم قادر) أي ذو قدرة وهي عبارة عن المعنى الذي به يوجد الشيء مقدراً بتقدير الإرادة والعلم واقعاً على وفقها، فالقادر هو الذي إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل وليس من شرطه أن يشاء لا محالة، فإن الله تعالى قادر على إقامة القيامة الآن، فإنه لو شاء أقامها وإن كان لا يقيمها فإنه لم يشاءها، ولا يشاؤها لما جرى في سابق علمه من تقدير أجلها ووقتها، وذلك لا يقدح في القدرة والقادر المطلق هو الذي يخترع كل موجود ا نتراعاً ينفرد به ويستغني فيه عن معاونة غيره هو الله سبحانه وتعالى قاله المصنف في المقصد الاسنى، **(وأنه تعالى في قوله)** الكريم في كتابه العزيز **(وهو على كل شيء قدير﴾** [الملـك: ١] **صادق)**

قال أبو منصور التميمي: قد وردت السنة بذكر القادر والمقتدر في أسماء الله تعالى، وجاء القرآن بهذين الإسمين وبالقدير أيضاً، والقدير أبلغ من القادر، والمقتدر أبلغ من القادر، وللقادر معنيان يكون بمعنى القدير من القدرة على كل شيء وذلك صفة لله عز وجل وحده من دون غيره، وإنما يوصف القادر منا بالقدرة على بعض المقدورات دون بعض. الوجه الثاني: أن

شيء قدير﴾ [الملك: ١]، صادق لأن العالم محكم في صنعته مرتب في خلقته، ومن رأى ثوباً من ديباج حسن النسج والتأليف متناسب التطريز والتطريف، ثم توهم صدور نسجه عن ميت لا إستطاعة له أو عن إنسان لا قدرة له كان منخلعاً عن غريزة العقل ومنخرطاً في سلك أهل الغباوة والجهل.

يكون بمعنى المقدور يقال قدر بالتخفيف وقدر بالتشديد، وجائز في كلام العرب أن يقال قدر واقتدر بمعنى واحد مثل جذب واجتذب.

ثم أقام المصنف الدليل على ذلك فقال: **(لأن العالم محكم في صنعته إحكاماً عجيباً مرتب في خلقته)** ترتيباً غريباً **(ومن رأى ثوباً من ديباج)**. قال صاحب المصباح: هو ثوب سداه ولحمته إبريسم، ويقال: هو معرب **(حسن النسج والتأليف متناسب التطريز والتطريف)** يقال: طرز الثوب تطريزاً إذا جعل له طرازاً وهو العلم في الثوب والتطريف بمعناه. يقال: ثوب مطرف إذا كان من خز له أعلام وقد طرفه وأطرفه بمعنى، **(ثم توهم)** أي ظن **(صدور نسجه)** وتأليفه **(عن ميت لا استطاعة له أو عن إنسان لا قدرة له)**. قال الراغب: الإستطاعة وجود ما يصير به الفعل ممكناً، وعند المحققين اسم للمعاني التي يتمكن المرء بها مما يريده من إحداث فعل والإستطاعة أخص من القدرة **(كان منخلعاً عن غريزة العقل)** كأنه عدمها **(ومنخرطاً في سلك أهل الغباوة والجهل)**.

وفي كتاب محجة الحق لأبي الخير القزويني ما نصه: أما الأصل الأول في معرفة كون الباري تعالى عالماً قادراً، والدليل عليه صدور الأفعال المحكمة المتقنة عنه مثل خلق السموات والأرض وغيرها من الصنائع والبدائع في عجائب التركيب والترتيب، ويدل ذلك قطعاً على كون صانعها عالماً بها قادراً عليها، فإن من يرى خطاً منظوماً أو ديباجاً منسوجاً ويجوز صدوره من جاهل به عاجز عنه يكون عن حيز العقل خارجاً وفي تيه الجهل والجـا اهـ. وسياقه قريب من سياق المصنف إلا أنه جعل العلم والقدرة معاً في أصل واحد.

قال البكي في شرح الحاجبية: أعلم أن القادر عند أهل السنة هو المتمكن من الفعل والترك بحسب الداعي الذي هو الإرادة، وإن شئت تقول: هو الذي إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل، وتقول: هو الفاعل على مقتضى العلم والإرادة، وأهل النظر العقلي من أهل السنة يقولون: إن كل ما تتوقف دلالة السمع عليه لا يكفي فيه السمع، فأقوى دليل لهم على أنه تعالى قادر بذلك التفسير أن يقال: قد ثبت حدوث العالم كما مر فصانعه لو لم يكن قادراً للزم تخلف المعلول عن علته وهو محال أما الملازمة فلأن صانع العالم قديم فلو لم يكن على ذلك التقدير قادراً فكان موجباً بالذات لزم التخلف المذكور، وأيضاً لو كان موجباً لزم من ارتفاع العالم ارتفاعه لأن ارتفاع الملزوم من لوازم ارتفاع اللازم، لكن ارتفاع الواجب محال.

الأصل الثاني: العلم بأنه تعالى عالم بجميع الموجودات ومحيط بكل المخلوقات. ﴿لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء﴾ [1] صادق في قوله: ﴿وهو بكل شيء عليم﴾ [البقرة: ٢٩]، ومرشد إلى صدقه بقوله تعالى: ﴿ألا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وهُوَ اللَّطِيفُ الخبيرُ﴾ [الملك: ١٤] أرشدك إلى الاستدلال بالخلق على العلم، لأنك لا

فصل

والمحدث يقول قال الله تعالى: ﴿قل هو القادر﴾ [الأنعام: ٦٥] ﴿وهو على كل شيء قدير﴾ وأما الصوفي فيقول: كيف لا يكون قادراً وهو قد أقدر العباد على طاعته وجعل ذلك صفة كمال فيهم وهو أولى بالكمال بل هو متفرد به، فلا قادر في التحقيق إلا هو إذ لا فاعل إلا هو، وأيضاً فإنا إذا انظرنا في أنفسنا واستقرينا من أحوالنا وجدنا ما يبدو في ذواتنا من الأفعال على قسمين: منها ما يكون مصحوباً باعتبارنا كزيادة مقدار أجسامنا طولاً وعرضاً، وما كان من هذا القبيل فهو يقف عند أمر خاص ولا يمر إلى غير نهاية فنسبة وقوفه عند ذلك الحد كنسبة وقوفنا في المتحرك فيه ووقوفنا فيما يتحرك فيه فعل اختياري ووقوف أجسامنا عند حدها فعل اختياري وكل اختياري لا يكون عن موجب ولا عن طبع، وما لا يكون عن موجب ولا عن طبع فهو عن قادر، فالفاعل لذاوتنا قادر ولا يكون ذلك الفاعل إلا الله إذ ما سواه مثلنا والكلام فيه كالكلام فينا.

(**الأصل الثاني: العلم بأنه تعالى عالم بجميع الموجودات**) وعلمه محيط بجميع المعلومات على التفصيل (**فلا يعزب**) أي لا يغيب (**عن علمه**) الأزلي الواجب (**مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء صادق في قوله**) جل وعلا: (**وهو بكل شيء عليم**) [البقرة: ٢٩] ظاهره وباطنه دقيقه وجليله، أوله وآخره عاقبته وخاتمته، وهذا من حيث الكشف على أتم ما يمكن فيه بحيث لا يتصور مشاهدة وكشف أظهر منه ولا يكون مستفاداً من المعلومات بل تكون المعلومات مستفادة منه (**ومرشد إلى صدقه بقوله تعالى: ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير**) [الملك: ١٤] قال المصنف: من يعلم دقائق المصالح وغوامضها وما دق منها وما لطف، ثم يسلك في إيصالها إلى المستصلح على سبيل الرفق دون العنف، فإذا اجتمع الرفق في الفعل واللطف والإدراك تم معنى اللطف ولا يتصور كمال ذلك في العلم والفعل إلا لله تعالى، فأما إحاطته بالدقائق والخفايا فلا يمكن تفصيل ذلك بل الخفي عنده كالجلي من غير فرق، وأما رفقه في الأفعال ولطفه فيها فلا يدخل أيضاً تحت الحصر إذ لا يعرف اللطف في فعله إلا من عرف تفاصيل أفعاله وعرف دقائق اللطف فيها وبقدر اتساع المعرفة فيها تتسع بمعنى اسم اللطيف، وأما الخبير فهو الذي لا تعزب عنه الأخبار الباطنة فلا يجري في الملك والملكوت شيء ولا تتحرك ذرة ولا تسكن ولا تضطرب نفس ولا تطمئن إلا ويكون عنده خبرها وهو بمعنى العليم، إلا أن العلم إذا أضيف إلى الخفايا الباطنة سمي خبرة ويسمى صاحبها خبيراً (**أرشدك على الإستدلال**

---

(١) سورة يونس: الآية: ٦١. وتصويبها: ﴿وما يعزبُ عن ربِّك من مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء﴾.

تستريب في دلالة الخلق اللطيف والصنع المزين بالترتيب **ولو في الشيء الحقير الضعيف** على علم الصانع بكيفية الترتيب والترصيف، **فما ذكره الله سبحانه هو المنتهى في الهداية** والتعريف.

الأصل الثالث: العلم بكونه عز وجل حيًّا فإن من ثبت علمه وقدرته ثبت

بالخلق) الذي هو الإيجاد على وفق التقدير **(على العلم)** الذي هو الإحاطة بكل شيء على ما هو عليه دون سبق خفاء بحصول الأشياء عنده بلا انتزاع صورة ولا انفعال ولا اتصاف بكيفية، **(لأنك لا تستريب)** أي لا تشك **(في دلالة الخلق اللطيف)** والإيجاد المنيف **(والصنع المزين)** بالترتيب الغريب، **(ولو في الشيء الحقير اللطيف على علم الصانع)** جل وعلا **(بكيفية الترتيب والترصيف)**، ولما كان برهانه عين برهان الأصل الأول ذكرهما أبو الخير القزويني في محجة الحق وغيره من الأئمة في أصل واحد كما أشرنا إليه، **(فما ذكره الله سبحانه هو المنتهى في الهداية)** وعليه المعول في **(التعريف)** .

قال المصنف في المقصد الأسنى: للعبد حظ من وصف العلم، ولكن يفارق علمه علم الله عز وجل في خواص ثلاث: **إحداها:** المعلومات في كثرتها فإن معلومات العبد وإن اتسعت فهي محصورة في قلبه فأنى تناسب ما لا نهاية له. **والثانية:** أن كشفت أوان الفتح فلا يبلغ الغاية التي لا ممكن وراءها بل يكون مشاهدته الأشياء كأنه يراها وراء ستر رقيق ولا تتكرر درجات الكشف، فإن البصيرة الباطنة كالبصر الظاهر، وفرق بين ما يتضح وقت الأسفار وبين ما يتضح أول ضحوة النهار. **والثالثة:** أن علم الله تعالى بالأشياء غير مستفاد من الأشياء، بل الأشياء مستفادة منه، وعلم العبد بالأشياء تابع الأشياء وحاصل بها، وشرف العبد من سبب العلم من حيث أنه من صفات الله تعالى ولكن العلم الأشرف ما معلومه أشرف، وأشرف المعلومات هو الله تعالى فلذلك كانت معرفته أفضل المعارف، بل معرفة سائر الأشياء إنما تشرف لأنها معرفة لأفعال الله تعالى أو معرفة للطريق الذي يقرب العبد من الله تعالى، فلا نظر إذاً إلا في الله تعالى اهـ.

وأما المحدث فيستدل بقوله تعالى: ﴿قل اللهم فاطر السموات والأرض عالم الغيب والشهادة﴾ [الزمر: ٤٦] وبحديث الإستخارة وفيه: «فإنك تعلم ولا أعلم». وأما الصوفي فيقول: العلم حقيقته من كانت الأشياء حاضرة لديه وليس من تكون الأشياء حاضرة لديه إلا من أفادها الشيئية، ولا مفيد الأشياء شيئية إلا الله تعالى فلا عالم إلا الله تعالى. إذ هو المفيد لكل حقيقة عين تلك الحقيقة حتى المحال إن كانت له حقيقة عقلية أو وهمية فهو المفيد لها وهو المجلي لها في الأذهان، وبالضرورة من أجلى الحقائق لعبده فكيف لا تكون منجلية له بل لم تنجل بالتحقيق إلا له إذ ليس لغيره على التحقيق إحاطة بشيء والله أعلم.

(الأصل الثالث: العلم بكونه عز وجل حياً) مطلقاً، وهو الذي تندرج جميع المدركات

بالضرورة حياته، ولو تصور قادر وعالم فاعل مدبر دون أن يكون حياً لجاز أن يشك في حياة الحيوانات عند ترددها في الحركات والسكنات، بل في حياة أرباب الحرف والصناعات وذلك انغماس في غمرة الجهالات والضلالات.

تحت إدراكه وجميع الموجودات تحت فعله حتى لا يشذ عن علمه مدرك ولا عن فعله مفعول، وذلك هو الله تعالى فهو الحي الكامل المطلق، وكل حي سواه فحياته بقدر إدراكه وفعله. وكل ذلك محصور في قلة. ثم أشار المصنف إلى برهانه فقال: (**فإن من ثبت علمه وقدرته ثبت بالضرورة حياته**) أي: أن الدليل عليه ما دلنا على كون الباري تعالى عالماً قادراً، ومن شرط العالم القادر أن يكون حياً، وأيضاً على أن العالم فعله ويستحيل صدور الفعل عن الميت والجماد، إذ (**لو تصور قادر عالم فاعل مدبر**) للكائنات (**دون أن يكون حياً لجاز أن يشك في حياة الحيوانات عند ترددها في الحركات والسكنات، بل في حياة أرباب الحرف والصناعات**) إذ لا يتصور قيام هذه الأوصاف المذكورة من القدرة والعلم والعقل والتدبير بغير حي، (**وذلك**) أي تصور قيامها بغير حي جحود وعناد، بل (**انغماس في غمرة الجهالات**) أعاذنا الله منها.

تنبيه:

ظاهر سياق المصنف يشعر أن تأخير صفة الحي بعد ذكر القادر والعالم لتوقفها فقط على هذه،وان الحياة شرط في كل منها لا غير، والصحيح توقف الإرادة والسمع والبصر والكلام وترتبها على الحياة أيضاً، وأن صفة الحياة شرط في كل منها ولزم ان يكون المشروط مفتقر الى الشرط ويتأخر عنه في العقل وهل الحياة شرط في كل منها ابتداء أو بعضها شرط في بعض، فتكون الحياة شرطاً في بعض ابتداء وفي بعض بالواسطة يحتاج إلى تأمل فيه.

قال الشيخ السنوسي في شرح صغرى الصغرى بعد قوله في المتن، ويجب له تعالى الحياة لاستحالة وجود الصفات السابقة بدونها ما نصه: مراده بالصفات السابقة القدرة وما ذكر بعدها إلى الكلام، فإن كل واحدة من هذه الصفات يستحيل وجودها بغير الحي، ولهذا أخر ذكر الحياة إلى هذا الموضع وهو من باب تأخير المدلول على الدليل، وإلاَّ فهي من جهة أنها شرط في تلك الصفات مقدمة بالذات عليها لتوقف وجود المشروط على وجود شرطه. إلا ان التوقف هنا توقف معية لا توقف تقدم إذ صفات الباري تعالى كلها أزلية يستحيل تقدم بعضها بالوجود اهـ.

وقوله: وما ذكر بعدها إلى الكلام هو القدرة والإرادة والعلم والسمع والبصر والكلام مترتبة على الحياة. قال الغنيمي: وظاهره أن ذلك الترتيب من غير واسطة بعض لبعض كأن يقال مثلاً: إن الإرادة مترتبة على العلم والعلم مترتب على الحياة ونحو ذلك، وربما يرد على القول السابق فيلزم أن يكون المشروط مفتقراً إلى الشرط. إن الافتقار مناف للوجوب إذ الواجب مستغن على

الأصل الرابع: العلم بكونه تعالى مريداً لأفعاله فلا موجود إلا وهو مستند إلى مشيئته وصادر عن إرادته، فهو المبدىء المعيد والفعال لما يريد، وكيف لا يكون مريداً

الاطلاق وذلك ينافي الافتقار، والجواب أن المراد بالافتقار الملازمة وعدم إنفكاك أحد الموجودين عن الآخر ولَم يكن الافتقار بهذا المعنى ينافي الوجوب، وإليه الإشارة في قول السنوسي إلا أن التوقف هنا توقف معية فتأمل.

وكون أن الحياة شرط في تلك الصفات المذكورة قد ذكره شيخ الإسلام في حاشيته على شرح جمع الجوامع حيث قال: وظاهر أنها أي الحياة شرط لغير العلم أيضاً من الصفات المذكورة، فإذا عرفت ذلك ظهر لك ان المصنف لو أخر هذه الصفة عقيب الصفات المذكورة لكان أوجه، وأما ترتب تعلق القدرة على تعلق الإرادة على تعلق العلم، فسيأتي ذلك في سياق عبارة ابن الهمام وتلميذه إن شاء الله تعالى.

(الأصل الرابع: العلم بكونه تعالى مريداً لأفعاله فلا موجود إلا وهو مستند إلى مشيئته وصادر عن إرادته) . اعلم ان المريد لم يرد به السمع على هذه الصيغة وإنما ورد بصيغة الفعل، ولكن اطلاق مريد مما ثبت بالإجماع. وبالجملة، فالمريد أو الذي يريد أو أراد هو الذي يخصص فعله بحالة دون حالة لصفة قائمة به اقتضت ذلك، وتلك الصفة هي الإرادة، وهي كما قال السنوسي: صفة أزلية تؤثر في اختصاص أحد طرفي الممكن من وجود وعدم أو طول أو قصر ونحوها بالوقوع بدلاً عن مقابله اهـ.

وقال النسفي في شرح العمدة: حدها عند المتكلمين معنى يوجب تخصيص المعقولات بوجه دون وجه، وقيل: صفة تنفي عمن قامت به الجبر والاضطرار، وفائدتها على هذا الحد أن يكون الموصوف بها مختاراً فيما فعله غير مضطر إليه، ثم صانع العالم أوجده باختياره إذ من لا اختيار له في فعله فهو مضطر والمضطر عاجز فيكون حادثاً ولا اختيار بدون الإرادة فكان مريداً اهـ.

وفي المقدمات للسنوسي: هي صفة يتأتى بها تخصيص بدلاً عن مقابله، وقال في شرح الوسطى: صفة يتأتى بها ترجيح وقوع أحد طرفي الممكن، وإن شئت قلت: هي القصد لوقوع أحد طرفي الممكن. وقال في شرح الكبرى: هي قصد للفاعل إلى فعل ذلك الجائز وإن شئت قلت: اختياره له اهـ.

وقال أبو منصور التميمي: الإرادة والمشيئة عندنا بمعنى القصد والاختيار، وزعمت الكرامية أن المشيئة الأزلية صفة واحدة يتناول ما شاء الله عز وجل بها من حدث يحدث وإرادة الله غيرها وإرادته حادثة في ذاته قبل حدوث مراداته على عدد مراداته. وقلنا: مشيئة إرادته وهي متعلقة بحدوث جميع الحوادث على حسب تعلق علمه بها في معنى أنه أراد حدوث كل ما علم منها على ما علم من حدوثه عليه اهـ.

(فهو المبدىء المعيد والفعال لما يريد) قد تقدم تفسير هذه الألفاظ في أوّل هذا

وكل فعل صدر منه أمكن أن يصدر منه ضده؟ وما لا ضد له أمكن أن يصدر منه ذلك بعينه قبله أو بعده. والقدرة تناسب الضدين والوقتين مناسبة واحدة، فلا بد من إرادة صارفة للقدرة إلى أحد المقدورين. ولو أغنى العلم عن الإرادة في تخصيص

الكتاب، ثم أشار إلى برهانها فقال: **(فكيف لا يكون مريداً وكل فعل صدر منه أمكن أن يصدر منه ضده)**؟ أي كل صادر عنه تعالى من الممكنات في وقت من الأوقات كان من الممكن صدور ضده فيه أي ضد ذلك الصادر بدله في ذلك الوقت، **(وما لا ضد له أمكن أن يصدر منه ذلك بعينه)** أي: كان من الممكن صدور ذلك الصادر بعينه في وقت آخر **(قبله)** أي قبل ذلك الوقت الذي صدر فيه **(أو بعده، والقدرة تناسب الضدين والوقتين مناسبة واحدة، فلا بد من إرادة صارفة للقدرة إلى أحد المقدورين)** أي فتخصيصه بصدوره في ذلك الوقت دون ذلك الممكن الآخر، ودون ما قبل ذلك الوقت وما بعده لا بد من كونه يصرف القدرة المناسبة للضدين والوقتين على السواء عن إيجاد ذلك الممكن في غير ذلك الوقت، أو إيجاد غيره بدله في ذلك الوقت إلى تخصيص ذلك الممكن دون غيره بذلك الوقت المخصوص، ولا نعني بالإرادة إلا ذلك المعنى المخصص وهو صفة حقيقية قائمة بذاته توجب تخصيص المقدور دون غيره بخصوص وقت إيجاده دون ما قبله وما بعده من الأوقات. هكذا عبّر به ابن الهمام في المسايرة.

وقال السعد في شرحه على العقائد: وهما أي الإرادة والمشيئة عبارتان عن صفة في الحي توجب تخصيص أحد المقدورين في أحد الأوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة إلى الكل وكون تعلق العلم تابعاً للوقوع اهـ.

قال ابن قاسم في نسخته على هامشها تحت قوله، المقدورين ما نصه: وهما الوجود والعدم، وعبارة شيخ الإسلام في حاشيته على السعد عند قوله: أحد المقدورين أي من الفعل والترك بمعنى أنها صفة واحدة تتعلق بالفعل تارة وبالترك أخرى، ومثله في حاشية الكمال بن أبي شريف. وفي ظاهر سياقهم نوع تخالف لا يخفى. قال الغنيمي: ويحتمل أن يكون مراد السعد بقوله: أحد المقدورين ما يصح اتصافه بالوجود لا ما يشمل الترك، فإنه ليس بمقدور مثلاً السواد مع البياض مقدوران، فالإرادة تخصص السواد وهو أحد المقدورين بوقوعه في هذا المحل المخصوص في هذا الوقت دونما قبله وما بعده دون البياض أو عكسه، وكذا الكلام في نحو الطول والقصر، وحينئذ فللارادة كما قال بعضهم تخصيصان: أحدهما تخصيص أحد المقدورين بالوقوع، والثاني تخصيصه بالوقوع في هذه الوقت دون ما قبله وما بعده، ثم قال: وينبغي أن لا تفهم مما هو مصرح به في كلامهم من قولهم أن نسبة القدرة إلى الضدين أو الاضداد متساوية بخلاف الارادة. إن المراد بالضدين ما يشمل العدم والوجود فإن الوجود كما هو مصرح به عند أئمة الأصول لا ضد له ولا مثل له، وقد استدلوا على ذلك بأدلة ساطعة فلا عليك بمن نقل خلاف ذلك بمجرد نقل عبارات الأئمة مع عدم فهمها على وجهها، ثم وإياك أن تفهم أيضاً من قولهم: ان نسبة

المعلوم حتى يقال إنما وجد في الوقت الذي سبق العلم بوجوده لجاز أن يغني عن القدرة حتى يقال وجد بغير قدرة لأنه سبق العلم بوجوده فيه.

القدرة إلى الضدين على السواء أن المراد خصوص الضدين، بل المراد أن نسبتها إلى جميع الممكنات على السواء لا فرق في ذلك بين الضدين كالسواد والبياض والمتخالفين والمتماثلين، وإنما فرض الكلام من فرض في الضدين في مقام الاستدلال، فان بينهما غاية الخلاف، فإذا ثبت أن نسبة القدرة إليهما على السواء ثبت نسبتها إلى بقية الممكنات بالطريق الأولى اهـ.

وقال الكستلي في شرح النسفية: اعلم أن للقدرة عند المحققين بالمقدور تعلقين: تعلق معنوي لا يترتب عليه وجود المقدور، بل يمكن القادر من إيجاده وتركه وهذا التعلق لازم للقدرة قديم بقدمها ونسبته إلى الضدين على السواء، وتعلق آخر يترتب عليه وجود المقدور أو عدمه عند القائلين بأن العدم مقدور وهو المعبر عنه بالتأثير أو التكوين والإيجاد ونحو ذلك. والاظهر أنه حادث عند حدوث المقدور، وفي كلامهم ما يشعر بأنه قديم لكنه متعلق بوجود المقدور لا في الأزل بل بوقت وجوده فيما لا يزال اهـ.

وبما أوردنا لك من نقول الائمة ظهر لك ما ساقه المصنف في هذا البرهان ثم قال: **(ولو أغنى العلم عن الإرادة في تخصيص المعلوم حتى يقال: إنما يوجد في الوقت الذي سبق العلم بوجوده لجاز أن يغني عن القدرة حتى يقال وجد بغير قدرة لانه سبق العلم بوجوده)**. وهذه الجملة أوردها إمام الحرمين في سياق الرد على الكعبي من المعتزلة ونصه: وزعم الكعبي أن كون الإله عالماً بوقوع الحوادث في أوقاتها على خصائص صفاتها يغني عن تعلق الإرادة بها وهذا باطل إذا لو أغنى كونه عالماً عن كونه مريداً لأغنى كونه عالماً عن كونه قادراً وقد وافقنا على افتقار أفعال المحدثين إلى ارادتهم اهـ.

وقد اختلفت عباراتهم في برهان الإرادة، ففي التذكرة الشرقية لابن القشيري ما نصه: لأن فعله مرتب مختص بأوقات وأوصاف وترتيب الفعل دال على كون فاعله مريداً له قاصداً إليه، وفي المدخل الأوسط لابن فورك ظهور فعله دليل على قدرته لأن الفعل لا يظهر ممن لا قدرة له كما لا يظهر ممن به عجز أو موت، وكونه محكماً متقناً دليل على علمه لأنه على أحكامه واتقانه لا يتأتى ممن لا علم له، وكونه متقناً دليل على إرادة فاعله إذ كما لا يصح ظهوره من غير ذي علم، كذلك لا يصح ظهوره من غير ذي قصد إليه لولاه لم يكن وقوعه على وجه أولى من وقوعه على وجه آخر. وقال أبو القاسم الإسكاف في الكافي: وهو مريد لأن قدرته تساوي بالاضافة إليها جمع المقدورات. وليس يقع منها إلا البعض على وجوه خاصة فلا بد من إرادة تخصص بالوجود ما تخصص على الوجه الذي تخصص. وقال والد إمام الحرمين في كفاية المعتقد: والدليل على إرادته تعالى وأنه مريد أن تخصيص حدوث المحدث بزمان دون زمان في مكان دون مكان على صفة دون صفة لا يصير معقولاً إلا بارادة مريد. وقال أبو القاسم القشيري في كتاب

....

الاعتقاد: الدليل عليه أن أفعاله مرتبة ترتيب الأفعال واختصاصها ببعض المجوّزات يوجب أن يكـون فاعله قاصداً إلى ترتيبه. وقال أبو الخير القزويني في محجة الحق: والدليل على كونه تعالى مريداً ان اختصاص الفعل شاهد يدل على كون فاعله مريداً، ونحن نرى أفعال الباري تعالى مخصوصة بأوقات موصوفة بصفات مخصوصة جاز في العقل وقوعها على خلافها، فتدل على كون فاعلها مريداً لها. وقال شيخ مشايخنا في إملائه: والدليل على ارادته تعالى أنه لو لم يكن مريداً لكان كارهاً لأن الإرادة هي القصد إلى تخصيص الجائز ببعض ما يجوز عليه، وقد تقرر أن إرادة الله تعالى عامة التعلق بجميع الممكنات فيستحيل وقوع شيء منها بغير إرادة منه تعالى لوقوع ذلك الشيء. وقال السبكي في شرح الحاجبية: قد ثبت أن صانع العالم فاعل بالاختيار، وكل فاعل بالاختيار مريد، فصانع العالم مريد، أما الصغرى، فلما مرّ من حدوث العالم الدال على أنه قادر مختار وهو الذي إذا شاء فعل وإذا لم يشأ لم يفعل، وأما الكبرى؛ فلأن تخصيص الحوادث بحالة دون حالة وهو الارادة أو تعلقها والتخصيص حاصل فالارادة ثابتة وهو المطلوب اهـ.

ونقل الغنيمي عن السنوسي في شرح النظم: الإرادة صفة يترجح بها وقوع أحد طرفي الممكن على مقابله، وبرهان وجوبها له تعالى أن الحوادث قد اختصت من كل نوع من أنواع ستة وهـي: الوجود والعدم والمقادير والصفات والأزمنة والأمكنة والجهات بأحد أمرين جائزين متساويين في قبول كل ذات حادثة لها، واختصاص أحد الطرفين المتساويين بدلاً عن مقابله بغير مرجح مستحيل، وإذا وجب الافتقار إلى المرجح فلا يصح أن يكون المرجح ذات الممكن لأنه يلزم عليه اجتماع أمرين متساويين وهما الاستواء بالذات والرجحان بالذات وذلك مستحيل لا يعقل، وأيضاً لو ترجح للممكن من ذاته الوجود بدلاً عن العدم لكان واجب الوجود لذاته فيلزم قدمه، ولو ترجح له من ذاته العدم لوجب استمرار عدمه فلا يوجد أبداً لأن المرجح الذاتي يستحيل زواله، وكلا القسمين باطل فتعين أن يكون المرجح لاختصاص كل ممكن بأحد الطرفين الجائزين عليه خارجاً عن ذاته، والسر التام يقتضي أن لا مرجح لاختصاص الممكن بأحد الجائزات عليه بدلاً عن مقابله إلا الارادة وهي قصد الفاعل إلى وقوع ذلك الجائز دون مقابله اهـ المراد منه.

فصل

وأما المحدث فيقول: قد ثبت سمعاً أن الله تعالى أراد الأشياء ويريدها، وقد خاطبنا بذلك من جهة معهود اللسان العربي والمعهود في اللسان العربي أن الذي يريد الشيء هو الذي يخصصه على الحقيقة، ومن يخصص الشيء على الحقيقة فهو مريد، فصانع العالم مريد على الحقيقة. وأما الصوفي فيقول: لا بدّ من تخصيص على الحقيقة، والمخصص على الحقيقة هو الذي لا يدافع تخصيصه إلا العالم على الحقيقة ولا عالم على الحقيقة إلا الله تعالى.

الأصل الخامس: العلم بأنه تعالى سميع بصير لا يعزب عن رؤيته هواجس الضمير

تنبيه:

هذه الأصول الأربعة التي ذكرها المصنف ولاء وذكر في كل أصل صفة من الصفات قد ضم إليها ابن الهمام في مسايرته الثامن والتاسع، وهما في بيان قدم العلم والإرادة، وأورد الكل في فصل واحد، وقال: حاصل ستة منها العلم بأنه تعالى قادر عالم حي مريد، ثم قرر ما تضمنه الأصلان الأوّلان بما أورده هنا ممزوجاً بشرح تلميذه ابن أبي شريف قال: لما ثبتت وحدانيته في الالوهية ثبت إسناد كل الحوادث إليه تعالى. والألوهية الاتصاف بالصفات التي لأجلها استحق أن يكون معبوداً وهي صفاته التي توحد بها سبحانه فلا شريك له في شيء منها وتسمى خواص الألوهية، ومنها الايجاد من العدم وتدبير العالم والغنى المطلق على الموجب والموجد في الذات وفي كل من الصفات، فثبت افتقار الحوادث في وجودها إليه، فكل حادث من السموات وحركاتها بكواكبها الثابتة وحركات كواكبها السيارة على النظام الذي لا اختلاف فيه والأرضين وما فيها وما عليها من نبات وحيوان وجماد وما بينهما من السحاب المسخر، ونحو ذلك كل مستند في وجوده إلى الباري سبحانه وهو مشاهد لنا منها كمال الإحسان في إيجادها من اتقان صنعها وترتيب خلقها، وما هديت إليه الحيوانات من مصالحها، وما أعطيته من الآلات على مقتضى الحكمة البالغة البارعة التي يطلع على طرف منها علم التشريح ومنافع خلقة الإنسان وأعضائه، ويستلزم ذلك قدرته أي ثبوت صفة القدرة له وعلمه بما يفعله ويوجده، والعلم بهذا الاستلزام فيهما ضروري، ولكن ينبه عليه بأن من رأى خطاً حسناً يتضمن ألفاظاً عذبة رشيقة تدل على معان دقيقة علم بالضرورة أن كاتبه المنشيء له عالم بتأليف الكلام والكتابة قادر عليهما، وينضم إلى هذا أي إلى ثبوت العلم له تعالى أنه هو الموجد لأفعال المخلوقات، فيلزمه أي يلزم ما ذكر من المنضم والمنضم إليه علمه بكل جزئي جزئي خلافاً للفلاسفة في قولهم: أنه تعالى يعلم الكليات وأنه إنما يعلم الجزئيات على وجه كلي لا على الوجه الجزئي وهو باطل. إذ كيف يوجد ما لا يعلم، وقد أرشد إلى هذا الطريق قوله تعالى: ﴿ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير﴾ [الملك: ١٤] هذا ما تضمنه الأصلان، وأما ما تضمنه الأصل الثالث فقد قرره بقوله: والعلم والقدرة أي الاتصاف بهما بلا اتصاف بحياة محال. أي: وليس معنى الحياة في حقه تعالى ما يقوله الطبيعي من قوّة الحس ولا قوة التغذية ولا القوّة التابعة للاعتدال النوعي التي يفيض عنها سائر القوى الحيوانية ولا ما يقوله الحكماء، وأبو الحسن البصري من المعتزلة من أن معنى حياته تعالى كونه يصح أن يعلم ويقدر، بل هي صفة حقيقية قائمة بالذات تقتضي صحة العلم والقدرة والارادة، ثم قرر ما تضمنه الأصل الرابع بما قد ذكرناه في أثناء كلام المصنف قريباً. وأما ما تضمنه الأصل الثامن والتاسع فسيأتي بيانه في موضعه قريباً إن شاء الله تعالى.

(**الأصل الخامس: أنه تعالى سميع بصير**) بلا جارحة وحدقة ولا اذن، كما أنه تعالى عليم بلا دماغ وقلب، فليس سمعه كسمع المخلوق الذي هو قوة مودعة في مقعر الصماخ يتوقف

وخفايا الوهم والتفكير، ولا يشذ عن سمعه صوت دبيب النملة السوداء في الليلة الظلماء على الصخرة الصماء. وكيف لا يكون سميعاً بصيراً والسمع والبصر كمال لا محالة وليس بنقص؟ فكيف يكون المخلوق أكمل من الخالق والمصنوع أسنى وأتم من الصانع؟ وكيف تعتدل القسمة مهما وقع النقص في جهته والكمال في خلقه وصنعته، أو كيف

إدراكها للأصوات على حصول الهواء الموصل إلى الحاسة وتأثر الحاسة، ولا كبصر المخلوق الذي هو قوّة مودعة في العصبتين المجوّفتين الخارجتين من الدماغ، بل المراد بالسمع صفة وجودية قائمة بالذات شأنها إدراك كل مسموع وإن خفي، والمراد بالبصر صفة وجودية قائمة بالذات شأنها إدراك كل مبصر وإن لطف، وقد أشار المصنف إلى ذلك، فقال: على طريق اللف والنشر غير مرتب (**لا يعزب**) أي لا يغيب (**عن رؤيته هواجس الضمير وخفايا الوهم**) والهاجس ما يخطر بالبال والوهم بمعناه (**والتفكير**) أي ما خفي عنه وهو مصدر فكره مشدداً إذا أورده في فكره. وقال المصنف في المقصد الأسنى: البصير هو الذي يشاهد ويرى حتى لا يعزب عنه ما تحت الثرى مع التنزيه عن أن يكون بحدقة وأجفان والتقديس عن أن يرجع إلى انطباع الصور والألوان في ذاته، كما ينطبع في حدقة الإنسان فإن ذلك من التغير والتأثر المقتضي للحدثان، وإذا نزه عن ذلك كان البصر في حقه عبارة عن الصفة التي ينكشف بها كمال نعوت المبصرات، وذلك أوضح وأجلى مما تفهمه من إدراك البصر القاصر على ظواهر المرئيات. (**ولا يشذ**) أي لا ينفرد ولا يبعد (**عن سمعه**) مسموع وإن خفي فيسمع السر والنجوى، بل ما هو أرق من ذلك وأخفى يسمع (**صوت دبيب**) أي حركة أرجل (**النملة**) الصغيرة المسماة بالذرة، ثم وصفها فقال: (**السوداء**) لأنها إذا كانت كذلك كانت أشد في الخفاء (**في الليلة الظلماء**) الشديدة السواد (**على الصخرة الصماء**) الملساء بغير أصمخة وآذان منزه سمعه من أن يتطرق إليه الحدثان، ومهما نزهت السميع عن تغير يعتريه عند حدوث المسموعات وقدسته عن أن يسمع بآذان أو آلة علمت أن السمع في حقه عبارة عن صفة ينكشف بها كمال صفات المسموعات، ومن لم يدقق نظره فيه وقع بالضرورة في محض التشبيه فخذ منه حذرك ودقق فيه نظرك قاله المصنف في المقصد الأسنى. ثم اعلم أن ثبوت صفتي السمع والبصر بالسمع فقد ورد وصفه تعالى بهما فيما لا يكاد يحصى من الكتاب والسنّة وهو مما علم ضرورة من دينه ﷺ فلا حاجة بنا إلى الاستدلال عليه كسائر ضروريات الدين، ومع ذلك فقد استدل عليه المصنف وقال: (**وكيف لا يكون سميعاً بصيراً والسمع والبصر صفتا كمال**) وقد اتصف بهما مخلوق (**وليس بنقص**) فهو تعالى أحق بالإتصاف بهما من المخلوق، وقد أشار إلى ذلك بقوله: (**فكيف يكون المخلوق أكمل من الخالق والمصنوع أسنى**) أي أرفع (**وأتم من الصانع، وكيف تعتدل القسمة مهما وقع النقص في جهته والكمال في خلقه وصنعته**) هذا لا يتصوّره عاقل. وفي هذا الاستدلال الذي ذكره المصنف اختلفت عباراتهم، ولكن المآل إلى ما ذكره.

قال أبو القاسم القشيري في كتاب الاعتقاد: والدليل عليه أنها صفتا مدح في ثبوتها نفي

تستقيم حجة ابراهيم ﷺ على أبيه إذ كان يعبد الأصنام جهلاً وغياً فقال له: ﴿لِمَ تعبدُ مَا لاَ يَسْمَعُ وَلاَ يُبْصِرُ ولاَ يُغْنِي عَنْكَ شيئاً﴾ [مريم ٤٢] ولو انقلب ذلك عليه في معبوده لأضحت حجته داحضة ودلالته ساقطة ولم يصدق قوله تعالى: ﴿وتلك حجّتنا

نقص لا ينتفي ذلك النقص إلا بها، والاله سبحانه وتعالى مستحق لأوصاف الكمال. وقال ابن فورك في المدخل الأوسط: الدليل عليه أنه تعالى موجود حي لا تليقه به الآفات التي تضاد السمع والبصر وكل حي ليس به آفة تضاد السمع والبصر فهو سميع بصير. وقال إمام الحرمين في لمع الأدلة إذ قد ثبت كونه حياً والحي لا يخلو عن الاتصاف بالسمع والبصر والكلام واضدادها واضداد هذه الصفات نقائص والرب يتقدس عن سمات النقص. وقال ابن القشيري في التذكرة الشرقية: إذ لو لم يتصف بها لاتصف بضدهما وقد وجدنا الحي فيما بيننا يجوز أن يكون سميعاً بصيراً، ولم نجد لقبول السمع والبصر علة إلا كونه حياً، فعلمنا ان كل حي قابل للسمع والبصر والباري تعالى حي، فهو إذاً قابل للسمع والبصر فلو لم يتصف بها لاتصف بضدهما لأن كل ذات قبلت معنى، ولذلك المعنى ضد استحال خلوه من ذلك المعنى وعن ضده وفيه احتراز عن الحركة والسكون وبيان مراعاة العلل دون اعتبار مجرد الشاهد في محكم الغائب. وقال شيخ مشايخنا في إملائه: لو لـم يكن سميعاً بصيراً لكان أصم أعمى، وذلك نقص والنقص عليه تعالى محال لاحتياجه إلى من يكمله وذلك يستلزم حدوثه. وقال البكي في شرح الحاجبية: أما كونه سميعاً بصيراً فقد اتفق عليه أهل السنّة أما الأشعري فيقول: قد ثبت أن الباري تعالى عالم مريد حي وكل حي سميع أو قابل لذلك والواجب لا يتصف بالقبول بل كل ما يجوز له فهو واجب له، وأيضاً فإنها صفتا كمال والخلو عنها نقص أو قصور في الكمال، وأيضاً قد أجمعت عليه الكتب السماوية وخصوصاً القرآن وهذا دليل المحدث. وأما الصوفي فيقـول: حديث التقرب بالنوافل بيّن لكل من هو إلى عبوديته واصل أن السميع والبصير هو الله فقط، ثم أشار المصنف رحمه الله تعالى إلى أن عدم السمع والبصر نقص في المعبود وأيده بقوله: (**أو كيف تستقيم حجة**) سيدنا (**إبراهيم**) الخليل (**صلى الله عليه**) وعلى نبينا (**وسلم على أبيه**) آزركما هو نص القرآن، أو هو تارخ كما هو قول النسابة. وآزر عمه واستعمال الأب على العم شائع في الاستعمال (**إذ كان**) أي آزر (**يعبد الأصنام**) والتماثيل (**جهلاً**) منه (**وغياً**) عن طريق الرشد، (**فقال له**) إبراهيم عليه السلام كما حكي عنه في الكتاب العزيز: يا أبت ﴿لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئاً﴾ [مريم: ٤٢] فأفاد أن هذه صفات لا يليق بالمعبود أن يسلبها (**ولو انقلب ذلك عليه في معبوده**) بحيث سلبت عنه تلك الصفات (**لأضحت حجته**) التي احتج بها على خصمه (**ودلالته**) التي استدل بها على تحقيق مقصوده (**ساقطة**) في حد ذاتها ولم تكن ملزمة له أصلاً (**و**) إذاً (**لم يصدق قوله تعالى**) في قصته: (﴿**وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه**) ﴿نرفع درجات من نشاء﴾ [الأنعام: ٨٣] الآية. والفرق بين الحجة والبينة قد تقدم في أول الكتاب، ثم أشار بالرد على من زعم أن إثبات صفتي السمع

آتيناها إبراهيم على قومه﴾ [الانعام: ٨٣]، وكما **عقل كونه فاعلاً بلا جارحة وعالماً بلا قلب ودماغ فليعقل كونه بصيراً بلا حدقة وسميعاً بلا أذن إذ لا فرق بينهما**.

الأصل السادس: أنه سبحانه وتعالى متكلم بكلام وهو وصف قائم بذاته ليس بصوت ولا حرف، بل لا يشبه كلامه كلام غيره كما لا يشبه وجوده وجود غيره،

والبصر يستدعي حدقة وأذناً فقال: (**وكما عقل كونه**) عز وجل (**فاعلاً**) مختاراً (**بلا جارحة**) من الجوارح (**وعالماً بلا قلب ودماغ**)، وإنما ذكرهما جميعاً لما أن علم المخلوق قد اختلف في محله أهو الدماغ أو القلب فجمع بين القولين، (**فليعقل كونه**) تعالى (**بصيراً بلا حدقة**) وهي محركة التي فيها انسان العين ويجمع على احداق (**وسميعاً بلا أذن**) بضمتين معروف، وجمعه: آذان (**إذ لا فرق بينهما**). إذا تأملت حق التأمل.

(**الأصل السادس**): في بيان أحد صفات المعاني التي هي الكلام فقال: (**إنه سبحانه وتعالى متكلم بكلام**) إعلم أن مسألة الكلام ذات تشعب كثير وبحث المبتدعة منتشر شهير، حتى قيل: إنما سمي فن أصول الدين بعلم الكلام لأجله فلا كبير جدوى في تطويل مباحثه. وقد قال بعض المحققين: الحق أن التطويل في مسألة الكلام، بل وفي جميع صفاته تعالى بعد ما يستبين الحق في ذلك قليل الجدوى لأن كنه ذاته وصفاته محجوب عن العقل، وعلى تقدير التوصل إلى شيء من معرفة الذات فهو ذوقي لا يمكن التعبير عنه، ولذلك لا أذكر في هذا المبحث إلا ما يقتضيه المقام من التكلم على عبارة المصنف رحمه الله تعالى، فما قلّ وكفى خير مما كثر وألهى.

فأقول: اعلم أن البحث في هذا المقام يرجع إلى أمرين: الأول: انه تعالى متكلم، والثاني: أنه تعالى متكلم بكلام نفسي قائم بذاته. وفي أثناء ذلك بيان صحة إطلاق الكلام عليه لغة، وأن اطلاقه عليه هل يكون مجازاً أو حقيقة؟ وقد أشار المصنف إلى كل ذلك بقوله: إنه سبحانه وتعالى متكلم بكلام (**وهو وصف قائم بذاته**) أما قيامه بذاته؛ فلأنه تعالى وصف نفسه بالكلام في قوله تعالى: ﴿قلنا اهبطوا منها جميعاً﴾ [البقرة: ٣٨]، وقوله: ﴿وقلنا يا آدم﴾ [البقرة: ٣٥] ومواضع أخرى كثيرة، والمتكلم الموصوف بالكلام لغة من قام الكلام بنفسه لا من أوجد الحروف في غيره (**ليس بصوت ولا حرف**). أما الصوت؛ فهو كيفية قائمة بالهواء تحملها إلى الصماخ. وقال الراغب: الهواء المنضغط عن قرع جسمين وذلك ضربان: مجرد عن انتفاء شيء لشيء كالصوت الممتد، ومنتقش بصورة. والمنتقش ضربان: ضروري كما يكون من الحيوان والجماد، واختياري كما من الإنسان، وذلك ضربان: ضرب باليد كصوت العود، وضرب بالفم، وما بالفم ضربان: نطق وغيره كصوت النائي. والنطق: إما مفرد من الكلام أو مركب، وأما الحرف فهو كيفية عارضة للصوت، ولذا قيل: لو قدم الحرف على الصوت في التعبير كان أولى لأن الصوت بمنزلة العام، والحرف بمنزلة الخاص. ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام إذ قد يوجد صوت بدون حرف ولا ينعكس، فكان تأخيره أتم في الفائدة، ولكن قد

والكلام بالحقيقة كلام النفس، وإنما الأصوات قطعت حروفاً للدلالات كما يدل

وجهه بعض المحققين. فقال: قدمه على الحرف لكونه معروضا له متقدما عليه بالطبع فتأمل. **(بل لا يشبه كلامه كلام غيره)** لأنه صفة من صفات الربوبية ولا مشابهة بين صفات الباري وصفات الآدميين، فإن صفات الآدميين زائدة على ذواتهم لتكثر وحدتهم فتقوم أنفسهم بتلك الصفات، وتتعين حدودهم ورسومهم بها، وصفة الباري تعالى لا تحد ذاته ولا ترسم فليست إذاً بشيء زائد على الباري تعالى، **(كما لا يشبه وجوده وجود غيره)** ومن ظن أن صفاته تشابه صفات غيره فقد أشرك، لأن الخالق لا يشبه المخلوق. ثم اعلم أن الكلام عند أهل الحق يقال على المعنيين. يقال على النظم المركب من الاصوات والحروف وهو الكلام اللساني، وعلى المعنى القائم بالنفس وهو المسمى بالكلام النفساني. وهذا الاطلاق بالاشتراك اللفظي والحقيقة والمجاز والمختار عند الأشاعـرة الأوّل: أي أنه مشترك بين الألفاظ المسموعة وبين الكلام النفسي، وذلك لأنه قد استعمل لغة وعرفاً فيهما، والأصل في الاطلاق الحقيقة فيكون مشتركاً. أما استعماله في العبارة فكثير كقوله تعالى: ﴿منهم يسمعون كلام الله ثم يحرّفونه﴾ [البقرة: ٧٥] فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه، ويقال: سمعت كلام فلان وفصاحته يعني ألفاظه الفصيحة. وأما استعماله في المعنى النفسي، وهو مدلول العبارة فكقوله سبحانه: ﴿ويقولون في أنفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول﴾ [المجادلة: ٨] ﴿وأسروا قولكم أو اجهروا به﴾ [الملك: ١٣]، وقول عمر رضي الله عنه يوم السقيفة: زورت في نفسي قولاً، والقول يقال على ما يقال عليه الكلام إما بترادف أو تباين الخاص والعام، وقيل: حقيقة في اللساني مجاز في النفساني، وقيل: بالعكس. وإليه أشار المصنف بقوله: **(والكلام بالحقيقة كلام النفس، وإنما الأصوات قطعت حروفاً للدلالات كما يدل عليها تارة بالحركات والإشارات)**، فهذا منه تصريح أن الكلام النفسي هو الحقيقة، وأن المعنى القائم بالنفس هو الكلام حقيقة، والحروف والأصوات دلالات عليه ومعرفات له، وأنه حقيقة واحدة هي الأمر والنهي والخبر والاستخبار، وأنها صفات لها لا أنواع إن عبر عنه بالعربية كان عربياً أو بالسريانية كان سريانياً، وكذلك في سائر اللغات، وأنه لا يتبعض ولا يتجزأ، وهذا قول الأشاعرة، ثم اختلفوا فقال إمام الحرمين وغيره: الكلام المطلق حقيقة هو ما في النفس شاهداً وغائباً وإطلاق الكلام على الحروف والأصوات مجاز وإليه مال المصنف كما ترى. وقال الجمهور منهم: يطلق على كل منهما بالاشتراك اللفظي، وإليه أشرنا أوّلاً بقولنا، والمختار ثم انهم استدلوا على ثبوت الكلام النفسي بأن قالوا: لا شك في وجود معنى قائم بنا نجده من أنفسنا عند التعبير أو الإشارة والكتابة، كما يجده الطالب مع الاستدعاء لحصول المطلوب وتطلبه إياه وليس ذلك هو الإرادة لوجوده بدونها فيمن أمر عبده معتذراً للسلطان من عدم امتثاله عند توعده، فإن السيد يأمره ولا يريد وليس هو العلم لأنه قد يخبر عن غير معلومه، ولا غير ذلك من المعاني النفسانية لنفي لوازمها عنه، فثبت أن هناك أمراً قائماً بأنفسنا هو المسمى بالكلام، والأقرب في تعريفه أنه نسبة بين مفردين قائمة بالمتكلم، وقيل: هو حديث النفس عن معلومها حصولاً واستدعاء، ويعني بالنسبة بين المفردين أي بين المعنيين

عليها تارة بالحركات والإشارات، وكيف التبس هذا على طائفة من الأغبياء ولم يلتبس على جهلة الشعراء حيث قال قائلهم:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

المفردين تعلق أحدهما بالآخر أو إضافته إليه على جهة الإسناد الإفادي. أي: بحيث إذا عبر عن تلك النسبة بلفظ يطابقها ويؤدي معناها كان ذلك اللفظ إسناداً إفادياً.

وقال النسفي في الاعتماد صانع العالم متكلم بكلام واحد أزلي، وهو صفة قائمة بذاته ليست من جنس الحروف والأصوات غير متحيز مناف السكوت والآفة وهو به آمر ناه مخبر.

قلت: ودليل الأشاعرة والماتريدية في إثبات صفة الكلام واحد. قالوا: لو لم يكن صانع العالم متكلماً للزم النقص وهو محال. أما الملازمة فإن صانع العالم حي وكل حي فهو إما متكلم أو مؤف، والآفة نقص فتعين أن يكون متكلماً وهو المطلوب، وأما دليل السمع فقوله عز وجل: ﴿وكلم الله موسى تكليماً﴾ [النساء: ١٦٤] إلاَّ أن عند الأشاعرة كلامه تعالى مسموع لما أن كل موجود كما يجوز أن يرى يجوز أن يسمع عنه. وعند ابن فورك المسموع عند قراءة القارىء شيئان: صوت القارىء، وكلام الله تعالى. وعند الشيخ أبي منصور الماتريدي: كلامه غير مسموع لاستحالة سماع ما ليس بصوت إذ السماع في الشاهد يتعلق بالصوت ويدور معه وجوداً وعدماً. وذكر في التأويلات أن موسى عليه السلام سمع صوتاً دالاً على كلام الله تعالى وخص بكونه كليم الله لأنه سمع من غير واسطة الكتاب والملك لا أنه ليس فيه واسطة الحرف والصوت، اهـ.

وقد يستدل المحدث أيضاً على اثبات صفة الكلام له تعالى بما تقدم، وأما الصوفي فيقول: الكلام صفة كمالية إذ مرجع ذلك إلى الانباء عن الشيء وكل الأشياء قابلة للانباء، فلا بد من حصول تلك الصفة على كمالها، وحصولها على الكمال لا يكون إلا بحيث لا موقع لنقيضها. وذلك لا يكون في واجب الوجود فواجب الوجود له تلك الصفة الكمالية إذ هو الذي له الكمال المطلق وهو المطلوب، ثم استشعر المصنف كلام المخالفين لمعتقد الأشاعرة وهم الحنابلة والمعتزلة، فإنهم أنكروا الكلام النفسي وقالوا: ليس الكلام مشتركاً بين العبارة ومدلولها، بل الكلام هو الحروف المسموعة فهو حقيقة فيها مجاز في مدلولها، فقال رادّاً عليهم متعجباً منهم بقوله: **(وكيف التبس هذا)** أي كيف خفي أمره **(على طائفة من الأغبياء)** جمع غبي وهو الفدم الذي لا يدري شيئاً. وأصل الغباوة الغفلة والجهل وتركيبها يؤذن بالخفاء، ومنه قول الشاعر:

وإذا خفيت على الغبي فعاذر إن لا تراني مقلة عمياء

(ولم يلتبس) ذلك **(على جهلة الشعراء)** جمع جاهل، والمراد به الأخطل كما وقع التصريح بذلك في أكثر كتب الأشاعرة والماتريدية وأوّله:

لا يعجبنك من أمير خطبة حتى يكون مع الكلام أصيلا
(إن الكلام لفي الفؤاد إنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا)

ومن لم يعقله عقله ولا نهاه نهاه عن أن يقول: لساني حادث ولكن ما يحدث فيه بقدرتي الحادثة قديم، فاقطع عن عقله طمعك وكف عن خطابه لسانك. ومن لم يفهم

وقد أنكره العلاء المرداوي من الحنابلة في شرح تحرير الأصول وقال: هو موضوع على الأخطل، وليس هو في نسخ ديوانه وإنما هو لابن صمصام ولفظه: إن البيان اهـ.

وقد استرسل بعض علمائنا من الذين له تقدم ووجاهة وهو علي بن علي بن محمد بن الغزي الحنفي، فقال في شرح عقيدة الإمام أبي جعفر الطحاوي ما نصه: وأما من قال أنه معنى واحد واستدل بقول الأخطل المذكور، فاستدلال فاسد. ولو استدل مستدل بحديث في الصحيحين لقالوا هذا خبر واحد، ويكون مما اتفق العلماء على تصديقه وتلقيه بالقبول والعمل به. فكيف وهذا البيت قد قيل أنه مصنوع منسوب إلى الأخطل وليس هو في ديوانه؟ وقيل: إنما قال: إن البيان لفي الفؤاد، وهذا أقرب إلى الصحة، وعلى تقدير صحته عنه فلا يجوز الاستدلال به. فإن النصارى قد ضلوا في معنى الكلام، وزعموا أن عيسى عليه السلام نفس كلمة الله واتحد اللاهوت بالناسوت أي شيء من الإله بشيء من الناس، فيستدل بقول نصراني قد ضل في معنى الكلام عن معنى الكلام، ويترك ما يعلم من معنى الكلام في لغة العرب، وأيضاً فمعناه غير صحيح إذ لازمه أن الأخرس يسمى متكلماً لقيام الكلام بقلبه، وإن لم ينطق به ولم يسمع. وهذا معنى عجيب وهو أن هذا القول له شبه قوي بقول النصارى القائلين باللاهوت والناسوت اهـ. إلخ.

ولما تأملته حق التأمل وجدته كلاماً مخالفاً لأصول مذهب إمامه، وهو في الحقيقة كالرد على أئمة السنّة كأنه تكلم بلسان المخالفين وجازف وتجاوز عن الحدود حتى شبه قول أهل السنّة بقول النصارى، فليتنبه لذلك. ثم تحامل المصنف عليهم بقوله: **(ومن لم يعقله عقله)** أي الكامل **(ولا نهاه نهاه)** بالضم جمع نهية، وهي العقل لكونه ينهى عن القبيح، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إن في ذلك لآياتٍ لأولي النهى﴾ [طه: ١٢٨] وبين نهاه ونهاه جناس تام مع الاشتقاق **(عن أن يقول لساني)** الذي أنطق به **(حادث، ولكن)** العرض القائم به وهو **(ما يحدث فيه)** أي ينشأ فيه **(بقدرتي الحادثة)** هو **(قديم)** قائم بالذات ولم يفهم أن الأجسام التي لها أوّل إذا جعلت على كيفية مخصوصة صارت قديمة **(فاقطع عن عقله)** أي عن رجوعه إلى عقله والتدبر في الحق الصريح، وفي بعض النسخ: عن فهمه **(طمعك)** أي رجاءك في رجوعه إلى ما تقرره بل **(وكف)** أي: امنع **(عن خطابه)** ومذاكرته **(لسانك)**، فقد رسخ في ذهنه ما تخيله فلا ينفك عنه إذ صار له ذلك كالطبع والجبلة، فإزالة ذلك عسر جداً، ثم لما كان من مذهب المخالفين القول بقدم الحروف والأصوات وإنها قائمة بذات الحق سبحانه أشار بالرد عليهم بقوله: **(ومن لم يفهم أن القديم عبارة عما ليس قبله كل شيء)** والمحدث ما لم يكن

أن القديم عبارة عما ليس قبله شيء، وإن الباء قبل السين في قولك بسم الله فلا يكون السين المتأخر عن الباء قديماً، فنزه عن الالتفات إليه قلبك، فلله سبحانه سر في ابعاد بعض العباد: ﴿ومن يضلل الله فما له من هادٍ﴾ [الرعد: ٣٣]، ومن استبعد أن يسمع موسى عليه السلام في الدنيا كلاماً ليس بصوت ولا حرف. فليستنكر أن يرى في الآخرة موجوداً ليس بجسم ولا لون وإن عقل أن يرى ما ليس بلون ولا جسم ولا قدر ولا كمية وهو

فكان. (**وإن الباء**) الموحدة (**قبل**) حرف (**السين**) المهملة (**في قولك بسم الله**) الرحمن الرحيم ونحوه من الألفاظ المنتظمة الحروف يحس فيها بعدم الحرف الثاني من الكلمة قبل تمام التلفظ بالأول، (**فلا يكون السين المتأخر عن الباء قديماً**) لكونه مسبوقاً بالباء، وهذا مكابرة للحسن وخروج عن مقتضيات العقول المحيلة (**فنزه عن الالتفات إليه قلبك**) أي ابعده عنه ولا تخالط به، فإن شيطانه المريد لا يسمع التفنيد وبمعاشرته يكثر اللجاج والمراء، ويترتب عليهما فساد النظام وضياع الوقت فيما لا يجدي إلى المرام، وهذا حال أغبيائهم فإنهم لا يفهمون معنى القديم ولا يميزون بينه وبين الحادث، ولا يتحاشون من رفض بداهة العقول، والمتغافلون منهم لم يرضوا بركوب متن الجهل واللجاج فقالوا: الحروف قديمة بالنوع ورجعوا كرامية عند التحقيق، (**فلله سبحانه**) وتعالى (**سر**) عظيم (**في ابعاد بعض العباد**) عن منصة التقريب والإرشاد، (**ومن يضلل الله**) إياه (**فما له من هاد**) [الرعد: ٣٣] يرشده إلى سلوك سبيل السداد، ثم لما كان من قول المخالفين كيف يعقل كلام ليس بحرف ولا صوت أجاب عنه رادًّا عليهم بقوله: (**ومن استبعد أن يسمع موسى عليه السلام**) وعلى نبينا (**في الدنيا كلاماً ليس بصوت**) ولا حرف، (**فليستنكر أن يرى في الآخرة موجوداً**) متكلماً حيا (**ليس بجسم**) أي ليس بذي جسم ملموس ومحسوس غير متحيز، (**ولا**) بذي (**لون**) ولا قابل للحوادث. والمقصود نفي الكيفية على كل حال. وكذلك إذا استبعدوا كيف سمع جبريل عليه السلام والمؤمنون غداً كيف يسمعون؟ فالجواب: سمع كلاماً ليس بحرف ولا صوت من متكلم حتى ليس له لسان وشفة. **وهذه الجملة من كلام المصنف قد ردّها الطوخي من الحنابلة فقال: هو تكلف وخروج عن الظاهر، بل عن القاطع من غير ضرورة وما ذكره معارض بأن المعاني لا تقوم شاهداً إلا بالأجسام، فإن أجازوا معنى قام بالذات القديمة وليست جسماً فليجيزوا خروج صوت من الذات القديمة وليست جسماً إذ كلا الأمرين خلاف للشاهد ومن أحال كلاماً لفظياً من غير جسم فليحل ذاتاً مرئية غير جسم ولا فوق اهـ. من شرح التحرير للمرداوي.**

وهذا الذي ذكره المصنف من أن الكلام النفسي مما يسمع هو قول الأشعري قاسه على رؤية ما ليس بلون ولا جسم قياساً ألزم به من خالفه من أهل السنّة لاتفاقهم على جواز الرؤية ووقوعها في الآخرة، ثم قال: (**وإن عقل أن يرى ما ليس بلون**) محسوس (**ولا جسم**)

إلى الآن لم يرَ غيره فليعقل في حاسة السمع ما عقله في حاسة البصر. وإن عقل أن يكون له علم واحد هو علم بجميع الموجودات فليعقل صفة واحدة للذات هو كلام بجميع ما دل عليه بالعبارات. وإن عقل كون السموات السبع وكون الجنة والنار

متحيز (**ولا قدر**) معلوم (**ولا كمية**) متصلة، أو منفصلة (**وهو إلى الآن لم يرَ غيره فليعقل في حاسة السمع ما عقله في حاسة البصر**) أي: فليعقل سماع ما ليس بصوت وهو لا يكون إلا بطريق خرق العادة، كما نبّه عليه الباقلاني. وفي لباب الحكمة الإلهية للمصنف كلام الله تعالى ليس سوى إفاضة مكنونات علمه على من يريد إكرامه كما قال تعالى: ﴿ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه﴾ [الأعراف: ١٤٣] شرفه الله بعزه وقربه بقدسه وأجلسه على بساط انسه وشافهه بأجل صفاته وكلمه بعلم ذاته، كما شاء كلمه وكما أراد سمع لا يندرج كلامه تحت الكيفية ولا يحتاج إلى سؤال العلمية ولا يوصف بالماهية والكمية، بل كلامه كعلمه وعلمه كإرادته وإرادته كصفته وصفته كذاته وذاته أجل من التنزيه والتكبر وصفاته أجلى من التفسير والتفصيل خالق كل شيء وهو على كل شيء قدير.

قلت: وقد تقدم أن الماتريدي استحال سماع ما ليس بصوت ووافقه الأستاذ الاسفرايني واختاره ابن الهمام وقال: وهو الأوجه عندي لأن المخصوص باسم السمع من العلم ما يكون إدراك صوت، وإدراك ما ليس صوتاً قد يخص باسم الرؤية وقد يكون له الاسم الأعم. أعني: العلم مطلقاً عن التقييد بمتعلق. قال ابن أبي شريف: ولمن انتصر للأشعري أن يقول بل المخصوص باسم السمع من العلم ما يكون إدراكاً بالقوّة المودعة في مقعر الصماخ، وقد يخلق لها إدراك ما ليس بصوت خرقاً للعادة فيسمى سمعاً، ولا مانع من ذلك بل في كلام الماتريدي في كتاب التوحيد له ما يشهد لذلك على ما نقله عنه صاحب التبصرة؛ وهو جواز سماع ما ليس بصوت، والخلاف إنما هو في الواقع للسيد موسى عليه السلام، فأنكر الماتريدي سماعه الكلام النفسي وقال: إنما سمع صوتاً دالاً على كلام الله تعالى كما تقدم فتأمل.

ثم قال: (**وإن عقل أن يكون علم واحد هو علم بجميع الموجودات فليعقل صفة واحدة للذات هو كلام بجميع ما دل عليه بالعبارات**) من أمر ونهي واخبار، وقد جاز في الشاهد أن يكون الشيء الواحد أمراً ونهياً وخبراً واستخباراً، فكذلك يجوز في الغائب ولم يكن مستحيلاً. وهذه العبارات مخلوقة لأنها أصوات وهي أعراض سميت تلك العبارات كلام الله لدلالتها عليه وتأديه بها، والاختلاف في العبارات المؤدية لا الكلام.

وقال ابن التلمساني: كل آمر وناه يجد في نفسه اقتضاء وطلباً يعبر عنه بالعبارات المختلفة والكتابة والإشارة وما في النفس لا يختلف لاختلاف الدلالات، فكذلك المخبر يجد في نفسه حديثاً يعبر عنه بالألفاظ المختلفة، وهذا الوجدان ضروري لا نزاع فيه، ثم قال: ومن أنكر كلام النفس فقد أنكر أخص وصف الإنسانية، فإن الآدمي يشاركه البهائم في إدراك

مكتوبة في ورقة صغيرة ومحفوظة في مقدار ذرة من القلب وإن كل ذلك مرئي في مقدار عدسة من الحدقة من غير أن تحل ذات السموات والأرض والجنة والنار في الحدقة والقلب والورقة، فليعقل كون الكلام مقروءاً بالألسنة محفوظاً في القلوب مكتوباً في المصاحف من غير حلول ذات الكلام فيها إذ لو حلت بكتاب الله ذات الكلام في الورق لحل ذات الله تعالى بكتابة اسمه في الورق، وحلت ذات النار بكتابة إسمها في الورق ولاحترق.

المحسوسات والوجدانيات، ويختص الآدمي عنها بالقدرة على استحضار العلوم في الذهن وتركيبها وترتيبها ترتيباً يتوصل به إلى إدراك الغائبات، وكل ذلك يعتمد الكلام النفسي اهـ.

ثم قال: (**وإن عقل كون السموات السبع**) والعرش والكرسي (**والأرض وكون الجنة والنار مكتوبة في ورقة صغيرة ومحفوظة في تعداد ذرة من القلب و**) عقل (**أن ذلك مرئي في مقدار عدسة من الحدقة**) التي فيها إنسان العين (**من غير أن تحل ذات السموات والأرض**) والعرش والكرسي (**والجنة والنار في الحدقة والورقة، فليعقل كون الكلام مقروءاً بالألسنة**) الظاهرة (**محفوظاً في القلوب**) الباطنة (**مكتوباً في المصاحف بالاحبار المتنوّعة من غير حلول ذات الكلام فيها**). أي: في تلك المصاحف قطعاً (**إذ لو حلت بكتاب ذات الكلام**) فرضاً وتقديراً (**لحل ذات الله تعالى بكتابة اسمه في الورق، ولحلت ذات النار بكتابة اسمها في الأوراق ولاحترقت**). ولكان من نطق بالنار احترق فمه، والجنة والنـار مكتوبتان في المصاحف، ثم أحد لا يتخيل أنهما مدرجتان فيها بالذات، وكذا النبي ﷺ مكتوب في التوراة والإنجيل لا على معنى أنه حال فيها، ولكن فيها دلالة عليه وهو المكتوب ﷺ بتلك الكتابة.

وقد أوضحه المصنف في إلجام العوام بوجه آخر فقال: اعلم أن لكل شيء في الوجود أربع مراتب: وجود في الأعيان، ووجود في الأذهان، ووجود في اللسان، ووجود في البياض المكتوب عليه كالنار مثلاً، فإن لها وجوداً في التنور ووجوداً في الخيال والذهن، وأعني بهذا الوجود العلم بصورة النار وحقيقتها، ولها وجود في اللسان وهي كلمة دالة عليها أعني لفظ النار، ولها وجود في البياض المكتوب عليه بالرقوم، والاحراق صفة خاصة للنار والمحرق من هذه الجملة هي التي في التنور دون التي في الأذهان. وفي اللسان وعلى البياض إذ لو كان المحرق هو الذي في البياض أو اللسان لاحترق، ثم قال: وكذلك القدم وصف كلام الله تعالى وما يطلق عليه القرآن له وجود على أربع مراتب: أولاها: وهي الأصل وجود قائم بذات الله تعالى، والثانية: وجود العلم في أذهاننا عند التعلم قبل أن ننطق بلساننا، ثم وجوده في لساننا بتقطع أصواتنا، ثم وجوده في الأوراق بالكتابة، فإذا سئلنا عما في أذهاننا من علم القرآن قبل النطق به؟ قلنا: علمنا صفتنا وهي مخلوقة لكن المعلوم به قديم، فإذا سئلنا عن صوتنا وحركة لساننا؟ قلنا: ذلك صفة لساننا

....

ولساننا حادث وصفته توجد بعده وما هو بعد الحادث حادث بالضرورة، ولكن منطوقنا ومذكورنا ومقروءنا ومتلوّنا بهذه الأصوات الحادثة قديم، ثم قال: فهذه أربع درجات في الوجود تشكل على العوام ولا يمكنهم إدراك تفاصيلها، ثم قال: فكما أن ما يرى في المرآة يسمى إنساناً بالحقيقة لكن على معنى انه صورة محكية له، فكذا ما في اللسان من الكلمة يسمى باسمه بمعنى أنه دلالة على ما في الذهن، ومهما فهم اشتراك لفظ القرآن وكل شيء بين هذه الأمور الأربعة، فإذا ورد في الخبر أن القرآن في قلب العبد، وأنه في المصحف وأنه في لسان القارىء، وأنه صفة في ذات الله تعالى صدق بالجميع مع الاحاطة بحقيقة المراد اهـ. المقصود منه.

وذكر ابن التلمساني في شرح لمع الأدلة عند قول الماتن: فصل كلام الله مقروء بالسنة القراء محفوظ في صدور الحفظة مكتوب في المصاحف على الحقيقة، والقراءة: أصوات القارئين ونغماتهم، وكلام الله تعالى هو المعلوم والمفهوم فيها الخ. قال في الإيضاح: إن القراءة غير المقروء، والحفظ غير المحفوظ، والكتابة غير المكتوب، وأن المفهوم من هذه المصادر غير المفهوم من أسماء المعقولات. وذهبت الحشوية) إلى أن القراءة التي هي حروف وأصوات وهي فعل العبد وكسبه وهي اعراض لا تبقى باتفاق من زعم ان الأعراض لا تبقى هي عين كلام الله تعالى وهي قديمة. وقالوا: إن الحروف المكتوبة في المصاحف التي ينسب حصولها للكاتبين قديمة وبالغوا فقالوا: لو أخذت زفر من حديد وقطع من نحاس أو شيء من الكلس وجعلت حروفاً تقرأ، كما لو جعلت صورة صارت تلك الأجسام قديمة اهـ.

وقال أبو نصر القشيري: والعجب كل العجب من تجاهل أقوام في المصير إلى أن كلام الله تعالى إذا كتب على الآجر أو شيء من الاصباغ ينقلب عين الآجر والصبغ قديماً، فإذا صار الجهل إلى هذا القدر والحكم بأن المحدث يصير قديماً والقديم يفارق ذات الباري تعالى ويحل في المحدثات، فالأولى السكوت. ثم قال ابن التلمساني: ومما يداني هذا المذهب في جحد الضرورات أن الجبائي من المعتزلة لما لم يعتقد كلاماً سوى الحروف والأصوات، ونفى كلام النفس وكان ما يقرأه العبد فعله يثاب عليه وينفرد باختراعه عنده، وكذلك ما يكتبه في المصحف. وقد أجمع المسلمون على أن لله كلاماً مسموعاً عند التلاوة وكلاماً مكتوباً في المصاحف تحير في ذلك فقال: إذا قرأ القارىء القرآن قارن خروج كل حرف يفعله العبد حرف يخلقه الله تعالى معه يسمع، وهذا افتراء على الحس وخروج عن المعقول، فإن المحل الواحد لا يقوم به مثلان، ثم قال: إذا تراسل جماعة في القراءة صحب كلام جميعهم كلام واحد لله تعالى وهو حروف مخلوقة في لهواتهم، وكيف يتصوّر وجود حرف واحد في محالٍ متعددة؟ ثم قال: إذا سكت بعضهم عدم كلام الله تعالى بالنسبة إلى الساكت وبقي بالنسبة إلى القارىء، وكيف يتصوّر في الشيء الواحد أن يكون موجوداً معدوماً في آن واحد. وقال: إذا كتبت الحروف في المصاحف كان مع كل حرف حرف يخلقه الله تعالى هو كلام ولا يرى، ونقل هذه المذاهب كاف في ردها ﴿ومن يضلل الله فما له من هادٍ﴾ [الرعد: ٣٣].

تنبيه:

قال ابن الهمام في المسايرة: وبعد اتفاق أهل السنّة أي من الفريقين على أنه تعالى متكلم أي بكلام نفسي هو صفة له قائمة به لم يزل متكلماً به. اختلفوا في أنه تعالى هل هو مكلم لم يزل مكلماً، فعن الأشعري: نعم هو تعالى كذلك، وعن بعض متكلمي الحنفية: لا. قال: وهو عندي حسن، فإن معنى المكلمية لا يراد به هنا نفس الخطاب الذي يتضمنه الأمر، والذي يتضمنه النهي كـ﴿اقتلوا المشركين﴾ [التوبة: ٥] ﴿لا تقربوا الزنا﴾ [الإسراء: ٣٢] لأن معنى الطلب يتضمنه أي يتناول ذلك الخطاب وهو قسمان: الطلب الذي يتضمنه الأمر، والخطاب الذي يتضمنه النهي، فلا يختلف في أن ذلك الخطاب ليس تكليماً، بل هو تكلم إذ هو أي ذلك الخطاب داخل في الكلام القديم الذي به الباري تعالى متكلم، وإلا يراد بمعنى المكلمية اسماع لمعنى ﴿اخلع نعلَيْك﴾ [طه: ١٢] مثلاً ولمعنى ﴿وما تلك بيمينك يا موسى﴾ [طه: ١٧]، وحاصل هذا عروض إضافة خاصة للكلام القديم بإسماعه لمخصوص بلا واسطة كما قاله الأشعري، وبلا واسطة معتادة كما قاله الماتريدي، ولا شك في انقضاء هذه الإضافة بانقضاء الاسماع، فإن أريد به غير هذين الأمرين فليبين حتى ينظر فيه والله أعلم.

قال ابن أبي شريف: والتحقيق أن الذي يثبته الأشعري المكلمية بمعنى آخر غير الأمرين المذكورين وهو مبني على أصل له خالفه فيه غيره، وبيان ذلك أن المتكلمية والمكلمية مأخوذان من الكلام. لكن باعتبارين مختلفين. عند الأشعري فالمتكلمية مأخوذة من الكلام باعتبار قيام الكلام بذات الباري تعالى وكونه صفة له وهذا محل وفاق، وأما المكلمية فمأخوذة عند الأشعري من الكلام القائم بذات الله تعالى لكن باعتبار تعلقه أزلاً بالمكلف بناء على ما ذهب إليه هو واتباعه من تعلق الخطاب أزلاً بالمعدوم الذي سيوجد، وشدّد سائر الطوائف النكير عليهم في ذلك، فالأشعري قائل بالمكلمية بمعنى تعلق الخطاب في الأزل بالمعدوم، والمنكرون لهذا الأصل ينفونها بهذا المعنى ويفسرونها بالاسماع المذكور، فقد ظهر أن المكلمية عند الأشعري بمعنى سوى الأمرين المذكورين وبالله التوفيق.

فإن قيل: اعتراضاً على الأشعري التعلق ينقطع بخروج المكلف عن أهلية التكليف بموت ونحوه، ولو كان قديماً لما انقطع.

قلنا: المنقطع التعلق التنجيزي وهو حادث. أما الأزلي؛ فلا ينقطع ولا يتغير لما قلنا في الكلام على الاخبار القائم بالذات من أن التغير في اللفظ الدال عليه لا فيه نفسه، وإن التغير في المعلوم لا في العلم فإنه يؤخذ من ذلك أن التغير في متعلق الكلام وتعلقه التنجيزي لا في التعلق المعنوي الأزلي اهـ.

استطراد: خلف كلام ابن الهمام السابق وهو قوله: وهذا عروض إضافة خاصة للكلام القديم باسماعه لمخصوص بلا واسطة، ولا شك في انقضاء هذه الاضافة بانقضاء الاسماع، وهو ان الشيخ

الأصل السابع: أن الكلام القائم بنفسه قديم، وكذا جميع صفاته إذ يستحيل أن

السنوسي قال في شرح الكبرى ما حاصله: أن من المحال أن يطرأ على كلامه سكوت. وقد استدل على ذلك ثم قال: وما ورد في الحديث مما يخالف ذلك الذي قررناه فمؤوّل وذكر حديثاً وتكلم على تأويله، ثم قال: ولهذا تعرف أن ليس معنى ﴿كلم الله موسى تكليماً﴾ [النساء: ١٦٤] أنه ابتدأ الكلام له بعد أن كان ساكتاً، ولا أنه بعدما كلمه انقطع كلامه وسكت. تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً، وإنما المعنى أنه تعالى أزال بفضله المانع عن موسى عليه السلام وخلق له سمعاً وقواه، حتى أدرك به كلامه القديم ثم منعه بعد ورده إلى ما كان قبل سماع كلامه اهـ. فانظره مع الكلام السابق هل بينهما مخالفة أو موافقة؟

مهمة:

قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري، قال البيهقي: الكلام ما ينطق به المتكلم وهو مستقر في نفسه كما جاء في حديث عمر في السقيفة: كنت زورت في نفسي مقالة. وفي رواية كلاماً. قال: فسماه كلاماً قبل التكلم به. قال: فإن كان المتكلم ذا مخارج سمع كلامه ذا حروف وأصوات وإن كان غير ذي مخارج فهو بخلاف ذلك، والباري عز وجل ليس بذي مخارج، فلا يكون كلامه بحروف وأصوات. ثم ذكر حديث جابر عن عبدالله بن أنس وقال: اختلف الحفاظ في الاحتجاج بروايات ابن عقيل لسوء حفظه، ولم يثبت لفظ الصوت في حديث صحيح عن النبي ﷺ غير حديثه، فإن كان ثابتاً فإنه يرجع إلى غيره كما في حديث ابن مسعود يعني الذي يليه، وفي حديث أبي هريرة يعني الذي بعده أن الملائكة يسمعون عند حضور الوحي صوتاً، فيحتمل أن يكون الصوت للسماء أو للملك الآتي بالوحي أو لأجنحة الملائكة، وإذا احتمل ذلك لم يكن نصاً في المسألة، وأشار في موضع آخر أن الراوي أراد فينادي نداء فعبّر عنه بصوت اهـ.

قال الحافظ: وهذا حاصل كلام من نفي الصوت من الأئمة، ويلزم منه أن الله تعالى لم يسمع أحداً من ملائكته ولا رسله كلامه، بل ألهمهم إياه. وحاصل الاحتجاج للنفي الرجوع إلى القياس على أصوات المخلوقين لأنها التي عهد أنها ذات مخارج ولا يخفى ما فيه إذ الصوت قد يكون من غير مخارج، كما أن الرؤية قد تكون من غير اتصال أشعة كما سبق. سلمنا لكن يمنع القياس المذكور وصفة الخالق لا تقاس على صفة المخلوق، وإذا ثبت ذكر الصوت بهذه الأحاديث الصحيحة وجب الايمان به، ثم إما التفويض وإما التأويل وبالله التوفيق اهـ.

ولقد أجاد رحمه الله تعالى وانصف واتبع الحق الذي لا محيد عنه، ويفهم من هذا أن من قال بالصوت نظراً للأحاديث الواردة فيه لا ينسب إلى الجهل والتبديع والعناد كما فعله السعد وغيره فتأمل ذلك.

(الأصل السابع) في بيان قدم الكلام النفسي فقال: **(أعلم أن الكلام القائم بذاته)** المختص بنفسه أزلي **(قديم)** لا ابتداء لوجوده، فلا يجوز أن يكون متكلماً بكلام في غيره إذ

يكون محلاً للحوادث داخلاً تحت التغير، بل يجب للصفات من نعوت القدم ما يجب للذات فلا تعتريه التغيرات ولا تحله الحادثات، بل لم يزل في قدمه موصوفاً بمحامد الصفات ولا يزال في أبده كذلك منزهاً عن تغير الحالات لأن ما كان محل الحوادث لا يخلو عنها وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث. وإنما ثبت نعت الحدوث للأجسام من

المتكلم إنما كان متكلماً لقيام الكلام به لا لكونه فعلاً له لأنا متكلمون، والباري تعالى خالق لكلامنا وليس هو المتكلم بكلامنا، ولو جاز أن يقال بأنه تعالى متكلم بكلام في الغير لجاز أن يقال أنه متحرك بحركة تخلق في الغير وهو محال، ولولا اختصاص كلامه به لكان محدثاً، وإذا ثبت أن كلامه مختص به ليس مفارقاً له ثبت أنه قديم، **(وكذا)** نعتقد في **(جميع صفاته)** فإنها قائمة به ومختصة به لا انفكاك لها عنه، وهي قديمة على معنى أنه ليس لوجودها ابتداء، ثم أعلم أن القرآن يقال على ما يقال عليه الكلام، فيقال على المعنى القائم بذاته جل وعز المعبر عنه باللسان العربي المبين، ومعنى الإضافة في قولنا كلام الله إضافة الصفة إلى الموصوف كعلم الله والقرآن بهذا المعنى قديم قطعاً، ويقال على الكلام العربي المبين الدال على هذا المعنى القديم، ومعنى الإضافة على هذا التقدير هو معنى إضافة الفعل إلى الفعل كخلق الله ورزقه، وكلا الإطلاقين حقيقة على المختار خلافاً لمن زعم أنه حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر، ثم استدل المصنف على قدم الكلام بامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى فقال: **(إذ يستحيل أن يكون)** الباري تعالى **(محلاً للحوادث داخلاً تحت التغير)** وما كان محلاً للحوادث يعتريه التغير، والمراد بالحوادث التي امتنع الباري تعالى أن تحل هي به ماله وجود حقيقي مسبوق بالعدم لا المتجدد من الصفات الإضافية التي لا وجود لها، ككونه تعالى قبل العالم وبعده ومعه أو السلبية، ككونه مثلاً غير رازق لزيد الميت ولا ما يتبع تعلق صفاته كالخالق والرازق، فإن هذا كله ليس محل النزاع. وبالجملة ففرق بين الحادث والمتجدد فيجوز اتصافه بالمتجدد إذ الصفات المتجددة محض اعتبار وإضافة، فلم يلزم من ذلك محال، وبهذا يعلم محل النزاع، **(بل يجب للصفات)** المقدسة **(من نعوت القدم ما يجب للذات فلا تعتريه التغيرات ولا تحله الحادثات)** ولا يتصف بقبولها، ولا يقال أنها اغيار له لأن حقيقة الغيرين ما يجوز مفارقة أحدهما لصاحبه بزمان أو مكان، ولا يجوز أن تفارق صفات الباري تعالى ذاته فإطلاق لفظ الغيرية بعيد، **(بل لم يزل)** جل وعز **(في قدمه موصوفاً بمحامد الصفات)** أي بالصفات المحمودة **(ولا يزال)** تعالى **(في أبده كذلك)** موصوفاً بها **(منزهاً عن تغير الحالات)**. وذهبت المعتزلة والنجارية والزيدية والإمامية والخوارج إلى أن كلام الله حادث، وامتنع طائفة من هؤلاء من إطلاق القول بكونه مخلوقاً وسموه حادثاً، وأطلق المتأخرون من المعتزلة كونه مخلوقاً، ونحن نقول: لو كان كلام الله حادثاً لم يخل من أمور ثلاثة: إما أن يقوم بذات الباري أو بجسم من الأجسام، أو لا بمحل وباطل قيامه به، فإن الحوادث يستحيل قيامها بذات الباري تعالى، **(لأن ما كان محل الحوادث لا يخلو عنها)** أي عن الحوادث **(وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث)** لأنه لا

حيث تعرضها للتغير وتقلب الأوصاف، فكيف يكون خالقها مشاركاً لها في قبول التغير؟ وينبني على هذا أن كلامه قديم قائم بذاته وإنما الحادث هي الأصوات الدالة عليه، وكما عقل قيام طلب التعلم وإرادته بذات الوالد للولد قبل أن يخلق ولده حتى

تقوم الحوادث إلا بحادث، ولو قام بجسم لكان المتكلم ذلك الجسم، ويبطل وجود الكلام لا في محل لأنه عرض من الأعراض، ويستحيل قيام الأعراض بأنفسها إذ لو جاز ذلك في ضرب منها لجاز في سائرها، (**وإنما ثبت نعت الحدث للأجسام من حيث تعرضها للتغير**) وقبولها له وحلوله فيها (**وتقلب الأوصاف، فكيف يكون خالقها**) أي تلك الأجسام (**مشاركاً لها**) أي تلك الأجسام (**في**) أوصافها اللازمة لها (**قبول التغير**) وتقلب الوصف؟ (**وينبغي على هذا**) الذي ذكر آنفاً من الإستدلال (**أن كلامه قديم قائم بذاته، وإنما الحادث هي الأصوات الدالة عليه**)، ولتعلم أن القرآن بالمعنى الأزلي لا يدخل تحت الزمان ولا يوصف بماض ولا مستقبل ولا حال ضرورة أن الأزلي مناف للزمان، لأن الزمان من لواحق الحادث ولا شيء من الحوادث بأزلي، وأما بمعنى الفعل الدال على ذلك أو بعض ما هو متعلق ذلك فنعم فنحو قوله تعالى: ﴿وقال موسى﴾ [إبراهيم: ٨] ﴿وعصى فرعون﴾ [المزمل: ١٦] فالداخل تحت الزمان من ذلك هو الدال لا المدلول القديم والمتعلق به اسم مفعول والتعلق التنجيزي لا المتعلق اسم فاعل الذي هو صفة واحدة لا تعداد فيها ولا التعلق الصلاحي ونحو قوله تعالى: ﴿وهو العلي العظيم﴾ [البقرة: ٢٥٥] فالدال وحده حادث، وأما المدلول الذي هو الصفة والمتعلق الذي هو الذات المسند إليه، والصفة التي هي المسند والنسبة التي هي الوقوع والتعلق بجميع ذلك قديم. ونحو قوله تعالى: ﴿إنا أرسلنا نوحاً﴾ [نوح: ١] ﴿الله الذي يرسل الرياح﴾ [الأعراف: ٥٧] فالدال حادث والمدلول الذي هو الصفة قديمة والمتعلق بعضه قديم وهو الذات المسند إليه، والحاصل أن المتعلق قد يكون كله قديماً، وقد يكون كله حادثاً، وقد يكون بعضه وبعضه، فاعلم ذلك.

ودليل آخر على قدم الكلام، هو أنه لو كان كلامه تعالى مخلوقاً لكان قبل أن يخلق لنفسه الكلام بضد الكلام موصوفاً وهو باطل، أو كان ذلك الضد قديماً والقديم لا يعدم، فيجب في سياق ذلك أن لا يكون الباري تعالى قط متكلماً وهو كفر، فقد ثبت أن كلام الباري تعالى قديم، وأورد ابن الهمام في المسايرة ما استدل به المصنف على طريق التنزل فقال: لو لم يمتنع قيام الحوادث به وقام بذاته معنى فترددنا في قدمه معه وحدوثه فيه ولا معنى لأحدهما، وجب إثبات قدم ذلك المعنى، لأن الأنسب بالقديم من حيث هو قديم قدم صفاته. إذ القدم بالقدم أنسب من الحادث بالقديم لاتحادهما في وصف القدم، ولأن الأصل من صفات القديم من حيث هو قديم عدم الحدوث، فكيف لا يجب إثبات قدم المعنى القائم بذاته إذا بطل قيام الحوادث به بأدلته المبينة في محالها، فقد وجه المقتضي لثبوت قدم المعنى القائم بذاته تعالى مع أنه لا مانع من قدم كلامه النفسي، وإذا ثبت وجود المقتضي وانتفاء المانع ثبت المدعي.

إذا خلق ولده وعقل وخلق الله له علماً متعلقاً بما في قلب أبيه من الطلب صار مأموراً بذلك الطلب الذي قام بذات أبيه ودام وجوده إلى وقت معرفة ولده له، فليعقل قيام الطلب الذي دل عليه قوله عز وجل: ﴿اخلع نعليك﴾ [طه: ١٢] بذات الله ومصير موسى عليه السلام مخاطباً به بعد وجوده إذ خلقت له معرفة بذلك الطلب، وسمع لذلك الكلام القديم.

وقد أشار المصنف إلى انتفاء المانع بقوله: **(وكما عقل قيام طلب العلم وإرادته بذات الوالد للولد قبل أن يخلق ولده حتى إذا)** فرض أنه **(خلق ولده وعقل)** الأشياء **(وخلق الله سبحانه وتعالى له علماً بما قام في قلب أبيه من)** ذلك **(الطلب صار)** ذلك الولد **(مأموراً بذلك الطلب الذي قام بذات أبيه ودام وجوده إلى وقت معرفة ابنه) .**

فإن قيل: القائم بذات الأب العزم على الطلب وتخيله لانفس الطلب لأن وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء محال. **قلنا:** المحال طلب تنجيزي لا معنوي قائم بذات من هو عالم بوجود المطلوب منه وأهليته وكلامنا فيه، والعلم بهما كاف في اندفاع الإستحالة. **(فليعقل قيام الطلب الذي دل عليه قوله عز وجل: ﴿اخلع نعليك﴾ [طه: ١٢] بذات الله)** تعالى أزلاً **(ومصير موسى عليه السلام مخاطباً به)** أي بذلك الطلب **(بعد وجوده)** أي بعد وجود السيد موسى. **(إذ خلقت له معرفة بذلك)** الطلب، **(وسمع لذلك الكلام القديم)** وسمع يتعدى باللام تارة كما جرى عليه المصنف، ومثله سمع الله لمن حمده وبلا لام أخرى، ومنه: ﴿قد سمع الله قول التي تجادلك﴾ [المجادلة: ١] وهذا قول الأشعري، وأنكر الماتريدي سماعه الكلام النفسي وعنده أنه سمع صوتاً دالاً على كلام الله تعالى. وقد تقدم الإختلاف فيه، وفي التذكرة الشرقية لأبي نصر بن القشيري.

فإن قيل: فهل تسمون كلام الله تعالى في الأزل أمراً ونهياً؟ قلنا: بلى هو أمر بشرط وجود المأمور به ونهي بشرط وجود المنهي.

فإن قيل: فكيف يؤمر من هو معدوم، وكيف قال لموسى عليه السلام **(اخلع نعليك)** وهو بعد في كتم العدم؟ قلنا: إنما هو أمر بشرط الوجود أي إذا كنت وعقلت فافعل كذا، فالمأمور يدخل في الوجود بعد أن لا يكون موجوداً فالمتجدد عائد إليه لا إلى كلام الباري سبحانه، وهذا كما أن الله سبحانه كان عالماً بأن العالم سيكون، والآن فهو عالم بأن العالم كائن، ثم علمه لم يتغير ولم يتجدد بل تجدد المعلوم، ثم من يعتقد أن كلام الله تعالى غير قديم ليس يجوز عليه البقاء، فإذا أمر العبد بفعل فالفعل المأمور به غير موجود في حالة الأمر، فإذا وجد فالأمر غير موجود لأنه عدم، فكيف يستبعدون هنا القول بأمر والمأمور معدوم وهم يصرحون بأمر والمأمور به معدوم؟ وقد أجمع المسلمون على أن موسى عليه السلام مخاطب الآن بقوله عز وجل **(اخلع نعليك)** وهو الآن غير مكلف، فقد بان ما استبعدوا. فلا طائل تحته، وقد قال تعالى: ونادوا يا مالك ليقض علينا

الأصل الثامن: أن علمه قديم فلم يزل عالماً بذاته وصفاته وما يحدثه من مخلوقاته. ومهما حدثت المخلوقات لم يحدث له علم بها بل حصلت مكشوفة له بالعلم الأزلي. إذ لو

ربك وبعد أهل النار لم يدخلوا، والمعنى سينادون. ولو أخبرنا بهذا بعد دخول أهل النار النار فالخبر انهم قد نادوا، فكذلك لو أخبرنا عن حال موسى عليه السلام قبل وجوده، فالخبر سيقول لموسى اخلع نعليك، وبعد موسى فالخبر قلنا لموسى اخلع نعليك. فهذا الإختلاف لا يعود إلى نفس كلام الله عز وجل فتفهم اهـ.

وفي شرح العمدة للنسفي فإن قيل: لو كان كلامه قديماً لكان آمراً ناهياً في الأزل وهو سفه سواء كان عبارة عن الحروف والأصوات أو عن المعنى القائم بالنفس. وهذا لأنه ما كان في الأزل مأمور ولا منهي، والأمر والنهي بدون حضور المأمور والمنهى سفه، فإن الواحد منا لو جلس في بيته وحده ويقول: يا زيد قم ويا بكر اجلس لكان سفهاً، فكيف يصح أن يقول في الأزل (**اخلع نعليك**) أو (**خذ الكتاب بقوة**) وموسى ويحيى معدومان؟ قلنا: نعم لو كان الأمر ليجب وقت الأمر، فأما الأمر ليجب وقت وجود المأمور، والنهي ليجب عليه الإنتهاء عند وجوده، فهذا حكمه. ألا ترى أن المنزل على النبي ﷺ كان أمراً ونهياً لمن كان موجوداً ولمن يوجد إلى يوم القيامة، وكل من وجد وبلغ وعقل وجب عليه الأقدام على المأمور والإنتهاء عن المنهي عنه بذلك الأمر والنهي ولم يكن ممتنعاً كذا هنا.

فإن قيل: أخبر الله تعالى عن أمور ماضية كقوله: ﴿وجاء إخوة يوسف﴾ [يوسف: ٥٨] ﴿إنا أرسلنا نوحاً إلى قومه﴾ [نوح: ١] ﴿إنا أنزلناه في ليلة القدر﴾ [القدر: ١] وهذا إنما يصح أن لو كان المخبر عنه سابقاً على الخبر، فلو كان هذا الخبر موجوداً في الأزل لكان الأزلي مسبوقاً بغيره وهو محال، ولو لم يكن المخبر عنه سابقاً على الخبر لكان كاذباً قلنا: اخبار الله تعالى لا يتعلق بزمان لأنه أزلي والمخبر عنه متعلق بالزمان والتغير على المخبر عنه لا على الاخبار الأزلي اهـ.

(**الأصل الثامن: أن علمه**) تعالى (**قديم**) أزلي لا ابتداء لوجوده (**فلم يزل**) ولا يزال (**عالماً بذاته**) المقدسة (**وصفاته**) المشرفة (**وما يحدثه**) ويوجده (**من مخلوقاته**) الكائنة في علمه. وهذا ضروري أيضاً فإنه تعالى لا يتصف بحادث لأنه لو جاز إتصافه بالحوادث لجاز النقصان عليه والنقصان عليه باطل ومحال إجماعاً. بيان اللزوم أن ذلك الحادث إن كان من صفات الكمال كان الخلو عنه مع جواز الإتصاف به نقصاً وقد خلا عنه قبل حدوثه، وإن لم يكن من صفات الكمال امتنع اتصاف الواجب به لأن كل ما يتصف به الواجب يكون كمالاً، وأيضاً لو اتصف بالحادث لكان قابلاً له ولو كان قابلاً له لما خلا عنه أو عن ضده، والإلزام الترجيح من غير مرجح وضد الحادث حادث، وما لا يخلو عن الحادث حادث لما مر. وأيضاً لو اتصف بالحادث لكان محلاً للإنفصال، وكل منفصل مفتقر إلى ما انفصل عنه، وكل مفتقر ليس بواجب الوجود وقد فرض واجباً هذا خلف. (**ومهما حدثت المخلوقات**) في أزمنة مختلفة (**لم يحدث له علم بها بل حصلت مكشوفة له بالعلم الأزلي**)

خلق لنا علم بقدوم زيد عند طلوع الشمس ودام ذلك العلم تقديراً حتى طلعت الشمس لكان قدوم زيد عند طلوع الشمس معلوماً لنا بذلك العلم من غير تجدد علم آخر، فهكذا ينبغي أن يفهم قدم علم الله تعالى.

الأصل التاسع: إن إرادته قديمة وهي في القدم تعلقت باحداث الحوادث في أوقاتها اللائقة بها على وفق سبق العلم الأزلي. إذ لو كانت حادثة لصار محل الحوادث، ولو حدثت في غير ذاته لم يكن هو مريداً لها كما لا تكون أنت متحركاً بحركة ليست

والأزلي لا ابتداء لوجوده كما أنه تعالى كان عالماً في الأزل بأنه سيخلق العالم، ثم لما خلقه فما يزال كان عالماً بأنه خلقه والتجدد على المعلوم لا على العلم، و (**إذ**) قد علمت ذلك فاعلم أن المحوج لتجدد العلم بتجدد المعلوم هو ذهاب العلم بالغفلة عنه وعزوبه، فـ (**لو**) فرض عدم العزوب بأن (**خلق لنا علم بقدوم زيد عند طلوع الشمس**) مثلاً (**ودام ذلك العلم تقديراً**) ولم يعزب بل استمر بعينه (**حتى طلعت الشمس لكان قدوم زيد عند طلوع الشمس معلوماً لنا بذلك العلم**) أي بعين ذلك العلم (**من غير تجدد علم آخر**)، وعلم الله تعالى بالأشياء قديم، فاستحال لقدمه عزوبه لأنه عدمه، وما ثبت قدمه استحال عدمه (**فهكذا ينبغي أن يفهم قدم علم الله تعالى**) وهو ظاهر بأدنى تأمل والله أعلم.

(**الأصل التاسع: أن إرادته**) جل وعز لجميع الكائنات (**قديمة**) قائمة بالذات (**وهي**) أي الإرادة (**في القدم**) أي أزلاً (**تعلقت باحداث الحوادث في أوقاتها اللائقة بها على وفق سبق العلم الأزلي**) بمعنى أن كل كائن في الوجود من خير وشر وطاعة ومعصية بإرادته وأن كل ما تتعلق به إرادته يكون لا محالة وهو معنى ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، ثم أن التعلق هو كون الصفة بحيث يكون لها منسوب يرتبط بها ارتباط المتضايفين وهو على قسمين: صلاحي إن لم يكن المنسوب لها موجوداً في الخارج، وتنجيزي إن كان موجوداً وهل التعلق صفة اعتبارية لا وجود له في الخارج إذ هو يرجع إلى معقول الإضافة؟ واختاره المتأخرون أو وجودية إذ التعلق مرجعه إلى الصفات النفسية للمعاني، واختاره ابن الحاجب تبعاً لغيره. (**إذ لو كانت**) الإرادة (**حادثة**) لكان بضدها موصوفاً وضدها نقص، والنقص لا يجوز في وصفه تعالى. وأيضاً لو كانت حادثة (**لصار**) الباري تعالى (**محلاً للحوادث**) وقابلاً لها، ولو كان محلاً للحوادث لما خلا عنها وما لا يخلو عن الحادث حادث لما مر. ومن هنا بطل قول الكرامية: إن إرادته تعالى حادثة قائمة بذاته وهو ظاهر، والعلم متعلق أزلاً بذلك التخصيص الذي أوجبته الإرادة أي تخصيص المقدور بخصوص وقت إيجاده، كما أن الإرادة في الأزل متعلقة بتخصيص الحوادث بأوقاتها، ولا يتغير العلم ولا الإرادة بوجود المعلوم والمراد، ومن هنا بطل قول جهم بن صفوان، وهشام بن الحكم من أن علمه تعالى بأن هذا قد وجد وذاك قد عدم حادث.

دليل آخر على قدم الإرادة أن يقال: (**لو حدثت في غير ذاته**) تعالى (**لم يكن**) هو تعالى

في ذاتك وكيفما قدرت فيفتقر حدوثها إلى إرادة أخرى، وكذلك الإرادة الأخرى تفتقر إلى أخرى ويتسلسل الأمر إلى غير نهاية، ولو جاز أن يحدث إرادة بغير إرادة لجاز أن يحدث العالم بغير إرادة.

الأصل العاشر: ان الله تعالى عالم بعلم، حي بحياة، قادر بقدرة، ومريد بإرادة، ومتكلم بكلام، وسميع بسمع، وبصير ببصر، وله هذه الأوصاف من هذه الصفات

(**مريداً بها**) بل الذي قامت به وهو باطل (**كما لا تكون أنت متحركاً بحركة ليست في ذاتك**) وهو ظاهر، (**وكيفما قدرت فيفتقر حدوثها**) أي تلك الإرادة (**إلى إرادة أخرى**) ثانية (**وكذلك الإرادة الأخرى تفتقر إلى**) إرادة (**أخرى**) ثالثة (**ويتسلسل الأمر**) أي هذا الإفتقار (**إلى غير نهاية، ولو جاز أن تحدث إرادة**) أي بعض الإرادات (**بغير إرادة**) تخصصها بخصوص وقت إيجادها (**لجاز أن يحدث العالم بغير إرادة**) فلا يمكن حدوث بعضها بلا إرادة، مع أن المقتضي لثبوت صفة الإرادة ذلك الخصوص وهو ملازم للحدوث لا ينفك عنه لما مر من أنه لا بد لكل حادث من مخصص له بخصوص وقت إيجاده، والفرض أن تلك الإرادة حادثة بزعم الخصم، فلا بد لها من إرادة تخصصها فيلزم التسلسل المحال فتأمل.

(**الأصل العاشر**): أعلم أن المتكلمين على قسمين: منهم من يثبت الأحوال، ومنهم من ينفيها. فمن يثبت الأحوال كالقاضي والإمام والمصنف فعبارته. أن يقول: (**إن الله تعالى عالم بعلم حي بحياة قادر بقدرة مريد بإرادة، ومتكلم بكلام، وسميع بسمع، وبصير ببصر**) أي بصفة تسمى بصراً، وإنما يعبر بهذا في البصر خاصاً دفعاً لسبق الوهم إلى العين من إطلاق البصر، ولذا صرح غير واحد منهم من أن المعنى بالسمع والبصر نفس الإدراك لا الحاسة، فيثبتون ذاتاً موجودة وصفات موجودة وهي نفس العلم والقدرة والإرادة وأحوالاً ثابتة للذات باعتبار قيام هذه الصفات بها وهو معقول الإتصاف، ويعبرون عن تلك الحال بالعالمية والقادرية، ولا يصفون هذه الحالة بالوجود بل بمحض الثبوت وهو معنى قول المصنف: (**وله هذه الأوصاف من هذه الصفات القديمة**) ومن ينفي الأحوال فعبارته أن يقول: عالم وله علم، قادر وله قدرة، وكذلك بقية الصفات، ونفس كونه عالماً بنفس إتصافه بالعلم وليس في المعقول موجود ولا ثابت من خارج سوى نفس الذات والصفات وينفي الأحوال، فإن عبر عن الموصوف قال: ذات وإن عبر عن المعنى قال: علم وقدرة، وإن عبر عن الذات باعتبار المعنى قال: عالم قادر، فالمعقول إثنان والعبارات ثلاث ونفت المعتزلة والشيعة الصفات الزائدة على الذات وأسندت ثمرات هذه الصفات إلى الذات، ونفوا أيضاً نفس المعاني وقالوا: إن الباري تعالى حي عالم قادر لنفسه، فأثبتوا المشتق بدون المشتق منه، وبعضهم يقول بنفسه، وامتنع بعضهم من إطلاق لنفسه أو بنفسه لما فيه من إيهام التعليل المنافي للوجوب، ويلزمهم أن يكون ذاته علماً

القديمة. وقول القائل: عالم بلا علم كقوله: غني بلا مال، وعلم بلا عالم وعالم بلا معلوم، فإن العلم والمعلوم والعالم متلازمة كالقتل والمقتول والقاتل، وكما لا يتصوّر قاتل بلا قتل ولا قتيل، ولا يتصوّر قتيل بلا قاتل ولا قتل، كذلك لا يتصوّر عالم بلا علم ولا علم بلا معلوم ولا معلوم بلا عالم، بل هذه الثلاثة متلازمة في العقل لا ينفك بعض منها عن البعض، فمن جوّز انفكاك العالم عن العلم فليجوّز انفكاكه عن المعلوم وانفكاك العلم عن العالم إذ لا فرق بين هذه الأوصاف.

وقدرة وحياة لثبوت خصائص هذه الصفات لها، وثبوت الأخص يستلزم ثبوت الأعم، فيلزم أن يكون ذاته علماً وقدرة وحيـاة وهذه الصفات أيضاً لا تقوم بنفسها والذات قائمة بنفسها، فيلزم أن تكون قائمة بنفسها لا قائمة بنفسها وهو جمع بين النقيضين.

ثم شرع المصنف في الرد على المعتزلة فقال: (**وقول القائل: عالم بلا علم كقوله غني بلا مال**) أي إنما أثبتنا الصفات زائدة على مفهوم الذات لأنه تعالى أطلق على نفسه هذه الأسماء في كتابه على لسان نبيه خطاباً لمن هو من أهل اللغة والمفهوم في اللغة من عليم ذات لها علم، ومن قدير ذات لها قدرة. وكذا سائر الأوصاف المشتقة تدل على ذات ووصف ثابت لتلك الذات، بل يستحيل عند أهل اللغة عليم بلا علم لاستحالة علم بلا معلوم أو لاستحالة عليم بلا معلوم، وإليه أشار المصنف بقوله: (**وعالم بلا علم وعالم بلا معلوم، فإن العلم والمعلوم والعالم متلازمة كالقتل والمقتول والقاتل، وكما لا يتصور قاتل بلا قتل ولا قتيل ولا يتصور قتيل بلا قاتل ولا قتل، فكذلك لا يتصور عالم بلا علم ولا**) يتصور أيضاً (**علم بلا معلوم ولا**) أيضاً (**معلوم بلا عالم، بل هذه الثلاثة متلازمة في العقل لا ينفك بعض منها عن البعض، فمن جوز انفكاك العالم عن العلم فليجوز انفكاكه عن المعلوم وانفكاك العلم عن العالم. إذ لا فرق بين هذه الأوصاف**) أي لا يجوز صرفه عن معناه لغة إلا لقاطع عقلي يوجب نفي معناه لغة ولم يوجد في إيجاب نفي المعنى اللغوي ما يصلح شبهة فضلاً عن وجود دليل. وأعلم أنا معشر أهل السنة وإن أثبتنا الصفات زائدة على مفهوم الذات فلا نقول إنها غير الذات، كما لا نقول انها عين الذات، لأن الغيرين هما المفهومان اللذان ينفك أحدهما عن الآخر في الوجود بحيث يتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر، وكل من الذات المقدسة وصفاتها لا يتصور انفكاك أحدهما عن الآخر.

تنبيه:

قد تباعدت المعتزلة في نفي صفات الباري على أن الواحد مناعالم بعلم وقادر بقدرة وحي بحيـاة إلى آخرها، ولا ينبغي للباري أن يشارك صفات المخلوقين، وقد ألزمهم الأشعرية قياس الغائب على الشاهد، ويعنون بالشاهد ما علم، وبالغائب ما جهل، وقد يعنون بالشاهد أحكام الحوادث، وبالغائب أحكام الباري جل وعز، والجمع بين الغائب والشاهد لا يصح إلا بجامع، وحيث جمع

الحشوية بين الشاهد والغائب بغير جامع أداهم ذلك إلى التشبيه حيث قالوا: ما عهدنا موجوداً ولا عقلناه إلا في جهة والباري موجود، فيكون في جهة وحيث قالوا: ما وجدنا متكلماً إلا بحرف وصوت، والباري تعالى متكلم فيكون متكلماً بحرف وصوت، فجمعوا بين الشاهد والغائب بغير جامع فشبهوا، وكذلك الفلاسفة لما قاسوا ما لم يشاهدوه على ما شاهدوه بغير جامع عطلوا وقالوا: ما رأينا زرعاً إلا من بذر ولا بذراً إلا من زرع، فأداهم ذلك إلى تعطيل الصنع عن الصانع، وإذا كان لا بد من جامع والجوامع أربعة الجمع بالحقيقة كقولك حقيقة الإنسان الحيوان الناطق وهذا حيوان ناطق فيكون إنساناً. الثاني: الجمع بالعلة كقولك التحرك يستدعي حركة وهذا متحرك فقد قامت به حركة. الثالث: الجمع بالدليل كقولك: وجود الحادث يدل على وجود المحدث والعالم حادث فيدل على وجود المحدث له. الرابع: الجمع بالشرط كقولك: وجود العلم مشروط بالحياة وهذا عالم فيكون حياً. ووجه حصر الجوامع في هذه الأربعة أن كل جامع بين متفق عليه ومختلف فيه لا يخلو إما أن يذكر في جمعه أمراً واحداً أو أكثر، فإن ذكر في جمعه أمراً واحداً فهو الجمع بالحقيقة، وإن كان أكثر فلا يخلو إما أن يكون بينهما ارتباط أو لا. فإن لم يكن بينهما ارتباط فلادلالة لأحدهما على الآخر، وإن كان بينهما ارتباط فإما أن يكون من الطرفين أو من أحدهما، فإن كان من الطرفين بحيث يلزم من ثبوت أحدهما ثبوت الآخر ومن نفيه نفيه فهو الجمع بالعلة، وإن كان من أحدهما، فإن كان من طرف الثبوت فهو الدليل والمدلول فإنه يلزم من وجود الصنع وجود الصانع ولا يلزم من عدم الصنع عدم الصانع، فالدليل إذاً لا يلزم عكسه وإن كان اللازم من طرق النفي فهو الشرط والمشروط، فإن انتفاء الحياة يدل على انتفاء العلم ولا يلزم من ثبوت الحياة ثبوت العلم، فإذا تقرر هذا فقد جمع الأشعرية في مسألة الصفات بالطرق الأربعة فقالوا: في الجمع بالحقيقة لا معنى للعلم إلا من له العلم أوذو العلم، والباري تعالى عالم فله علم وطردوا ذلك في سائر الصفات، وقالوا في الجمع بالعلة العالمية في الشاهد معللة بوجود العلم، وقد سلمتم ثبوت العالمية للباري، فيلزم اتصافه بالعلم لما بين العلة والمعلول من التلازم، ولو صح وجود المعلول بدون علة لجاز وجود العلة بدون معلولها، وقد أجمعنا على أن ذلك محال، وقالوا في الجمع بالدليل: ان الاحكام والإتقان في الشاهد يدل على ثبوت العلم للفاعل وقد وجد في أفعال الباري، فدل على ثبوت العلم لله تعالى. وقالوا في الجمع بالشرط: كل فاعل بالإختيار فله علم بما يقصد إلى إيقاعه والباري تعالى فاعل بالإختيار فله علم.

قالت المعتزلة: شرط الجمع بين الشاهد والغائب مساواة الحكمين، والعلم الذي تدعونه غائباً يخالف العلم شاهداً فإن العلم في الشاهد حادث ولا يتعلق بمعلومين، وفي الغائب قديم واحد يتعلق بما لا نهاية له، وإذا اختلفا في الحقيقة لم يصح قياس أحدهما على الآخر، وأجاب الأشعرية بأن الجمع بينهما من جهة عامة وهي العلمية والعالمية قالوا: ولو منع ذلك من اعتبار أحدهما بالآخر لمنع الجمع بينهما في الشرط، وقد أثبتم أن الباري تعالى حي لأنه عالم قياساً على الشاهد. قالوا: إذا عللنا هذه الصفات في الشاهد لجوازها والجائز مفتقر في وجوده إلى مقتض وصفات الباري تعالى

واجبة والواجب يستغني بنفسه عن المقتضى، ولهذا لما كان وجود الجواهر والإعراض من الممكنات افتقرت إلى المؤثر، ولما كان وجوده تعالى واجباً استغنى عن المؤثر. وأجاب الأشعرية بأنا لا تعني بالتعليل التأثير والأقادة ليلزم ما ذكرتم، وإنما نعني به ترتب أحد الأمرين على الآخر وتلازمهما نفياً وإثباتاً، فيستدل بثبوت أحدهما على ثبوت الآخر ونفيه على نفيه، وإذا صح منكم إثبات الشرط باللزوم على أحد الطرفين فلأن يلزم الجمع باللزوم من الطرفين بطريق الأولى والله أعلم.

استطراد:

ذكر النسفي في الإعتماد: أن المماثلة عند الفلاسفة والباطنية تثبت بالإشتراك في مجرد التسمية فلا يوصف الباري عندهم بكونه حياً عالماً قادراً سميعاً بصيراً على الحقيقة لاتصاف الخلق بها وهو باطل، لأنها لو ثبتت به لتماثلت المتضادات إذ السواد والبياض يشتركان في اللونية والعرضية والحدوث، وعند المعتزلة تثبت المماثلة بالإشتراك في أخص الأوصاف إذ لا مماثلة بين السواد والبياض مع اشتراكهما في اللونية والعرضية والحدوث لا أنها أوصاف عامة، فلما جاء الإشتراك في السوادين ثبتت المماثلة لأنه أخص الأوصاف، وهذا لأن المماثلة إنما تقع بما تقع به المخالفة، والسواد يخالف البياض لكونه سواداً لا لكونه لوناً وعرضاً وحادثاً دل أنه إنما يماثل السواد لكونه سواداً، فلو كان الباري متصفاً بالعلم لثبت التماثل إذ العلم يماثل العلم لكونه علماً لا لكونه كذا فكذا هذا وهو فاسد، لأن المحدث يخالف القديم بصفة الحدوث، وينبغي أن تثبت المماثلة بين كل مشتركين في صفة الحدوث فتكون المتضادات كلها متماثلة لاشتراكها في صفة الحدوث، ولأن القدرة على حمل منّ تساوي القدرة التي يحمل بها غيره مائة منّ في أخص أوصافها ولا تماثلها، وعندنا هي تثبت بالإشتراك في جميع الأوصاف حتى لو اختلفا في وصف لا تثبت المماثلة، لأن المثلين اللذين يسد أحدهما مسد الآخر وينوب منابه إن كان من جميع الوجوه كانا مثلين من جميع الوجوه وإن كان من بعض الوجوه فهما متماثلان من ذلك الوجه، ولكن إذا استويا من ذلك الوجه إذ لو كان بينهما تفاوت في ذلك الوجه لما ناب أحدهما مناب صاحبه ولا سد مسده. فالحاصل: أنه يجوز أن يكون الشيء مماثلاً للشيء من وجه مخالفاً من وجه، فإن أحداً من أهل اللغة لا يمتنع من القول بأن زيداً مثل عمرو في الفقه إذا كان يساويه فيه ويسد مسده، وإن كانت بينهما مخالفة بوجوه كثيرة، ولو اشتركا في الفقه والكلام، ولكن لا ينوب أحدهما مناب صاحبه ولا يسد مسده يمتنع من أن يقول أنه مثل له في كذا تحقيقه أن المماثلة جنس يشتمل على أنواعه وهي: المشابهة والمضاهاة والمشاكلة والمساواة وإطلاق اسم الجنس على كل نوع من أنواعه جائز فإن الآدمي يقال له حيوان، وكذا الفرس وغيره. ثم يختص شيئان بثبوت المساواة بينهما وهي الإشتراك في القدر مع عدم المشاكلة والمضاهاة والمشابهة، وكذا كل نوع من سائر أنواعه وعند عدم الأنواع الأخر تثبت المخالفة من ذلك الوجه، ومع ذلك لا يمتنع أهل اللغة

إطلاق لفظ المماثلة لثبوت ما ثبت من هذه الأنواع، مع أن علمنا عرض محدث جائز الوجود ومستحيل البقاء غير شامل على المعلومات أجمع، وهو ضروري أو استدلالي وعلمه تعالى أزلي واجب الوجود شامل على المعلومات أجمع ليس بعرض ولا مستحيل البقاء ولا ضروري ولا استدلالي، وكذا حياتنا وقدرتنا وسائر الصفات، فإذاً لا مماثلة بين علمه تعالى وعلم الخلق، وكذا في سائر الصفات، ولأن القول بعالم لا علم له وقادر لا قدرة له كالقول بمتحرك لا حركة له وأسود لا سواد له وهو تناقض ظاهر.

فإن قيل: هذه الصفات لو كانت ثابتة لكانت باقية، ولو كانت باقية فإما أن تكون باقية بلا بقاء أو ببقاء، فإن كانت باقية ببقاء ففيه قيام الصفة بالصفة، وقد أنكرتم علينا مسألة بقاء الاعراض وادعيتم استحالته، وإن كانت باقية بلا بقاء فلم يجوز أن تكون الذات قادراً بلا قدرة عالماً بلا علم؟ قلنا: صفة من هذه الصفات باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة فيكون علمه علم الذات بقاء لنفسه فتكون الذات بالعلم عالماً والعلم بنفسه باقياً، وكذلك بقاء الله تعالى بقاء له وبقاء لنفسه أيضاً فيكون الله تعالى به باقياً وهو بنفسه أيضاً باق، ولا يقال أن البقاء إذا جعل بقاء للذات يستحيل أن يكون بقاء لنفسه لأنه يؤدي إلى القول بحصول الباقيين ببقاء واحد وهو محال كحصول أسودين بسواد واحد لأنا نقول بأن حصول باقيين ببقاء واحد إنما يستحيل إذا لم يكن أحد الباقيين بقاء لنفسه، ثم يقوم بالباقي الآخر كأن كل منهما باقياً ولم يستحل ذلك.

فإن قيل: لو كانت له هذه الصفات لكانت أزلية إذ القول بحدوث الصفات للقديم محال ولكانت أغياراً للذات، والقول بوجود الأغيار في الأزل مناف للتوحيد؟ قلنا: الصفات ليست بأغيار للذات لأن أحد الغيرين هما اللذان يمكن وجود أحدهما بدون الآخر. فلم يوجد للمغايرة ضرورة، وهذا لأن ذات الله تعالى لا تتصور بدون علمه، وكذا علمه لا يتصور بدون ذاته لما أن ذاته أزلي وكذا صفاته والعدم على الأزلي محال، وهذا كالواحد الذي من العشرة لا يكون عين العشرة ولا غير العشرة لاستحالة بقاء الواحد الذي من العشرة بدون العشرة أو بقائها بدونه إذ هو منها، فعدمها عدمه ووجودها وجوده، واعترضوا على حد الغيرين بأن التغاير بين الجواهر والأعراض ثابت، ولا يتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر لاستحالة خلو الجواهر من الأعراض واستحالة وجود الأعراض بدون الجواهر. والجواب: كل جوهر معين لا يستحيل وجوده مع عدم عرض معين، بل العرض يعدم لاستحالة بقائه ويبقى الجوهر، وكأن كل جوهر في نفسه غير كل عرض لوجوده الجزء وما قالوا لو كانت لله صفات لكانت قديمات، والقول بالقدماء محال لأن القديم هو الله تعالى والقول بالقدماء قول بالآلهة لأنا نقول بلى إذا كان قديم من القدماء قائماً بذاته موصوفاً بصفات الألوهية، ونحن لا نقول به، بل نقول أن الله تعالى قديم بصفاته والقديم القائم بالذات واحد وله صفات الكمال، وكل صفة قائمة بذات الله تعالى وهي قديمة بمعنى أن ليس لوجودها ابتداء فيكون وصفاً قديماً والله أعلم.

....

تكميل: به يحسن ختم الباب:

اعلم أن المعاني والصفات الكمالية تارة تؤخذ من حيث إضافتها إلى الحق، وتارة من حيث إضافتها للمخلوق. ومن المعلوم أن الشيء يتغاير بتغاير المضاف إليه، لكن تغاير الإضافة ليس بتغاير حقيقي إلا أنه كما ثبت أن لا مشاركة على الحقيقة بين الممكن والواجب، فلا بد أن تكون المغايرة على الحقيقة، ويكون ما ثبت للواجب من ذلك غير ثابت للممكن على الحقيقة وليس بالتحقيق المشاركة إلا في الأسماء، وليس ثم اتحاد لا بالنوع ولا بالجنس وإلاّ لزم تركيب الواجب أو اتحاد الملزومات مع تناهي اللوازم وذلك محال، فإذاً علم الله وقدرته وإرادته وسمعه وبصره وحياته وكلامه، وكذا جميع صفاته لا تشترك مع صفات الخلق إلا في الأسماء فقط ولا مشاركة في الحقيقة لا من حيث الشخص ولا من حيث النوع ولا من حيث الجنس، ثم أن هذه الأسماء المشتركة التي أطلقت تارة على ما للحق من الصفات وتارة على ما للحادثات من ذلك قد تردد النظر هل ذلك الإطلاق بالاشتراك المعنوي أو اللفظي أو بالتشابه؟ أعني الحقيقة والمجاز، ثم اشتهر ذلك حتى تنوسيت العلاقة، وعلى الثالث فهل الأصل الحقيقي فيها للمعنى القديم أو المعنى الحادث؟ أما المتكلمون وخصوصاً القائلون بالأحوال فقد ذهبوا إلى الاشتراك المعنوي، ولذلك تراهم يعترضون على من حد العلم مثلاً بحد لا يجمع القديم والحادث كما في الإرشاد ومسألة وقوع الاشتراك في أصول ابن الحاجب توضح لك ذلك، ولكن ذلك عندهم إنما هو في غير صفات المعاني التي أثبتها السمع، وإنما الكلام الآن في معنى الوجود على القول بزيادته والحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام وما أشبه ذلك، فهذه الألفاظ إذا أطلقت على القديم والحادث فهي عندهم مشتركة بالاشتراك المعنوي وليس أحد المعنيين أصلاً للآخر، بل كان منهما أصل واستعمال اللفظ فيهما حقيقة على طريقة استعمال المتواطيء في آحاد مصدوقاته، ولكن دعوى الاشتراك المعنوي قد بان بما ذكرناه بطلانه، فلم يبقَ إلاّ الاشتراك اللفظي وهو احتمال راجح كما قرر في الأصول فإطلاق لفظ العلم وكذا غيره من بقية الصفات على المعنى القديم حقيقة، وحيث أطلقت على المعاني الحادثة إنما هو بالشبه لكن يحصل الاعتبار، فهذا أصل عظيم يشرف بك على كيفية استعمال الألفاظ في المعاني القديمة والحادثة حتى لا يقف بك الوهم مع المعاني الحادثة عندما تسمع استعمال اللفظ في معنى قديم، وقد اشتهر عندك استعماله في الحادثة حتى تعتقد في الواجب ما لا يليق بجلاله أو يثبت له لازم ذهني لذلك المعنى الحادث وتجعل المعنى الحادث أصلاً، وذلك المعنى اللازم الثابت في القديم فرعاً فيكون اطلاق اللفظ في الحادث حقيقة. وفي ذلك الفرع اللازم مجازاً، وهذا وإن كان صحيحاً في الجملة لكن فيه عكس الحقائق، بل إذا سمعته وقد ثبت عندك تنزيه الواجب عن النقائص والحوادث، ولا بدّ أن يثبت عندك إذ هو أصل دينك وعرفت أن ذلك اللفظ حيث أطلق على المعنى الإلهي واستعمل فيه فقد استعمل في معناه الأصلي، فخذ ذلك المعنى مجرداً عن جميع اللواحق المادية والأحوال الخلقية بحيث يكون ذلك المعنى إلهياً فإن ظفرت بعبارة محصلة يمكنك الافصاح بها عن ذلك المعنى

الركن الثالث

العلم بأفعال الله تعالى، ومداره على عشرة أصول:

المجرد الإلهي، فذلك، وإلاّ فسلم الأمر للعالم به واعتقد أن ذلك المعنى الذي لا يمكنك التعبير عنه هو الأصل للموضوع له ذلك اللفظ فاعرف ذلك والله أعلم.

الركن الثالث

العلم بأفعال الله تعالى ومداره على عشرة أصول:

اعلم أن الصفات ضربان: صفات الذات وصفات الفعل، والفرق بينهما أن كل ما وصف الله به تعالى ولا يجوز أن يوصف به وبضده، فهو من صفات الذات كالقدرة والعلم والعزة والعظمة، وكل ما يجوز أن يوصف به وبضده فهو من صفات الفعل كالرأفة والرحمة والسخط والغضب، والفرق بين الصفة والاسم ان الصفة عبارة عن مجرد العلم والقدرة بدون الذات، والاسم عبارة عن الذات. وقد اختلف فيها. فقال الأشعري: صفات الذات كالحياة والقدرة والسمع والبصر والكلام والإرادة قديمة قائمة بذاته، وصفات الفعل حادثة غير قائمة بذاته، وفرقوا بين صفات الذات وصفات الفعل بجواز السلب وعدمه، إلاّ أنه لا يستلزم سلبه نقيضه، ووافقه الماتريدي إلا في صفات الأفعال، فإنها عنده قديمة قائمة بالذات، وعليه تتفرع مسألة التكوين والخلف بينهما لفظي كما سبق في الخطبة، فلنقدم قبل الخوض في هذا الركن في تحقيق هذه المسألة، فإنها من أعظم المسائل المختلف فيها، وإن كان المصنف لا يرى ذلك، ولنورد سياق ابن الهمام في مسايرته ممزوجاً بشرحه لابن أبي شريف على وجه الاختصار، ثم نورد كلام إمامنا الأعظم في الفقه الأكبر بالاجمال، ثم نشرحه ونذكر ما يتعلق به تفصيلاً.

قال ابن الهمام ما نصه: والإشارة في صفات الأفعال التي يدل عليها نحو قوله تعالى: ﴿الخالق البارىء المصور﴾ [الحشر: ٢٤] ونحو الرزاق والمحيي والمميت، والمراد بها صفات تدل على تأثير ولها أسماء غير اسم القدرة باعتبار أسماء إشارتها والكل يجمعها إسم التكوين أي رجوع الكل إلى صفة واحدة هي التكوين، وهو ما عليه المحققون من الحنفية خلافاً لما جرى عليه بعض علماء ما وراء النهر منهم من أن كل صفة حقيقية أزلية، فإن في هذا تكثيراً للقدماء جداً، فادعى المتأخرون منهم من عهد الإمام أبي منصور الماتريدي أنها أي تلك الصفات الراجعة إلى صفة التكوين صفات زائدة على الصفات المتقدمة أي المعقود لها الأصول السابقة، وليس في كلام أبي حنيفة وأصحابه المتقدمين تصريح بذلك سوى ما أخذه المتأخرون من قول الإمام: كان تعالى خالقاً قبل أن يخلق ورازقاً قبل أن يرزق وذكروا له وجوهاً في الاستدلال، منها وهو عمدتهم في إثبات هذا المدعى: أن الباري تعالى مكوّن الأشياء أي موجدها ومنشئها إجماعاً، وهو أي كونه تعالى مكوّن الأشياء بدون صفة التكوين التي المكوّنات آثاره يحصل عن تعلقها بها محال ضرورة

استحالة وجود الأثر بدون الصفة التي بها يحصل الأثر، ولا بدّ أن تكون صفة التكوين أزلية لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى، والأشاعرة يقولون: ليست صفة التكوين على تفاصيلها سوى صفة القدرة باعتبار تعلقها بتعلق خاص، فالتخليق هو القدرة باعتبار تعلقها بالمخلوق، والترزيق صفة القدرة باعتبار تعلقها بإيصال الرزق، وما ذكروه في معناه لا ينفي هذا ولا يوجب كونها صفات أخرى لا ترجع إلى القدرة المتعلقة، ولا يلزم في دليل لهم ذلك بل في كلام أبي حنيفة نفسه ما يفيد أن ذلك على ما فهم الأشاعرة من هذه الصفات على ما نقله عنه الطحاوي في عقيدته ما نصه. وكما كان تعالى لصفاته أزلياً كذلك لا يزال عليها أبدياً ليس منذ خلق الخلق استفاد اسم الخالق ولا باحداثه البرية استفاد إسم الباري له معنى الربوبية ولا مربوب، ومعنى الخالق ولا مخلوق، وكما أنه يحيي الموتى استحق هذا الاسم قبل احيائهم استحق اسم الخالق قبل انشائهم ذلك بأنه على كل شيء قدير اهـ.

فقوله ذلك بأنه على كل شيء قدير تعليل وبيان لاستحقاق اسم الخالق قبل المخلوق فأفاد أن معنى الخالق قبل الخلق استحقاق اسمه بسبب قيام قدرته، فاسم الخالق ولا مخلوق في الأزل لمن له قدرة الخلق في الأزل وهذا ما يقوله الأشاعرة والله الموفق.

قال ابن أبي شريف: اطلاق الخالق بمعنى القادر على الخلق مجاز من قبيل إطلاق ما بالقوّة على ما بالفعل، وكذا الرازق ونحوه. وأما في قول أبي حنيفة: كان خالقاً قبل أن يخلق ورازقاً قبل أن يرزق، فمن قبيل إطلاق المشتق قبل وجود المعنى المشتق منه كما هو مقرر في مبادىء أصول الفقه، ووقع في البحر للزركشي إطلاق الخالق والرازق ونحوهما في حقه تعالى قبل وجود الخلق والرزق حقيقة، وإن قلنا: صفة الفعل من الخلق والرزق ونحوهما حادثة وفيه بحث لأن قوله: وإن قلنا إلخ ممنوع عند الأشعرية القائلين بحدوث صفات الأفعال إنما يلائم كلام الماتريدية القائلين بقدمها.

فإن قيل: لو كان مجازاً لصح نفيه، وقولنا ليس خالقاً في الأزل أمر مستهجن؟ قلنا: استهجانه والكف عن اطلاقه ليس من جهة اللغة، بل هو من جهة الشرع أدباً، وكلامنا في الاطلاق لغة ولا يخفى انه لا يقال أنه تعالى أوجد المخلوق في الأزل حقيقة لأنه يؤدي إلى قدم المخلوق وهو باطل هذا آخر كلامه.

ولنورد ما وعدناه من سياق عبارة الإمام الأعظم في الفقه الأكبر من إملاء أبي مطيع البلخي ما نصه: فالفعلية التخليق والانشاء والابداع والصنع وغير ذلك، والله تعالى لم يزل خالقاً بتخليقه، والتخليق صفة في الأزل وفاعلاً بفعله، والفعل صفة في الأزل فكان الله خالقاً قبل أن يخلق ورازقاً قبل أن يرزق وفعله صفته في الأزل، والفاعل هو الله، وفعل الله غير مخلوق، والمفعول مخلوق اهـ.

اعلم أن الصفات الفعلية هي التي تنشىء الأفعال كالتخليق أي التكوين المخصوص بايجاد

....

الأشياء على تقدير واستواء وبإبداعها من غير أصيل ولا احتذاء، فبالمعنى الأوّل قوله تعالى: ﴿إنَّا كل شيء خلقناه بقدر﴾ [القمر: ٤٩]، وبالمعنى الثاني قوله: ﴿خلق السموات والأرض﴾ [الزمر: ٥]، وإيثاره على الخلق لأظهريته في ذلك وشيوع استعمال الخلق بمعنى المخلوق والانشاء أي التكوين المخصوص بايجاد الشيء وترتيبه وعليه قوله تعالى: ﴿هو الذي أنشأكم﴾ [الملك: ٢٣] والابداع أي التكوين المخصوص بايجاد الشيء بغير آلة ولا مادة ولا زمان ولا مكان، وعليه قوله تعالى: ﴿بديع السموات والأرض﴾ [البقرة: ١١٧] أي مبدعها. والصنع أي التكوين المخصوص بايجاد الشيء على الاجادة والاتقان. وعليه قوله تعالى: ﴿صنع الله الذي أتقن كل شيء﴾ [النمل: ٨٨] وغير ذلك من الاحياء والاماتة والترزيق والتصوير والاعادة ونحوها مما ورد في النصوص، وفيه إشارات.

الأولى: أن صفة الفعل حقيقية، وليست عبارة عن تعلق القدرة والإرادة، وإليه أشار بقوله فيما بعد والفعل صفة في الأزل.

الثانية: أن صفات الأفعال من التخليق والإنشاء والابداع وغير ذلك راجعة إلى صفة أزلية قائمة بالذات هي الفعل والتكوين العام بمعنى مبدأ الإفاضة التي هي إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود لا صفات متعددة، كما ذهب إليه البعض ولا عين الإفاضة كما ظن، وإليه أشار فيما بعد بقوله: والفعل صفته في الأزل، فإن عدم كون الاخراج صفة أزلية حقيقية من مسلمات العقول، ولذا قال الإمام الماتريدي: إذا أطلق الوصف له تعالى بما يوصف به من الفعل والعلم ونحوه يلزم الوصف به في الأزل فيوصف بمعنى قائم بذاته قبل وجود الخلق، كما في البرهان الساطع. وقال الرستغفني في الارشاد: طريق التكوين وطريق الصفات والأفعال الواقعة بالصفات تتراخى عن الصفات كالقدرة والكلام، وفي التعديل لصدر الشريعة صفات الأفعال ليست نفس الأفعال، بل منشؤها، فالصفات قديمة والأفعال حادثة، وهو مختار عبد الله بن سعيد القطان في الرحمة والكرم والرضا، فبعض مشايخنا كصاحب التبصرة والتلخيص والارشاد وإن تسامحوا في تعريف التكوين بإخراج المعدوم من العدم إلى الوجود كما هو دأبهم من عدم الالتفات إلى جوانب التعريفات، فقد نبهوا على المراد في المقام من مبدأ الإخراج المذكور بيان القيام بذاته تعالى كسائر صفاته سيما الكلام.

الثالثة: الرد على المعتزلة النافين لمغايرة التخليق للمخلوق ومتمسكين بأن التخليق لو كان غير المخلوق، فإن كان قديماً لزم قدم العالم وإن كان حادثاً افتقر إلى خلق آخر وتسلسل.

الرابعة: الرد على من أرجع الصفات الفعلية إلى الاعتبارية كالأشاعرة الذاهبين إلى أن التكوين وسائر صفات الأفعال ليست صفات حقيقية، بل هو اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل إلى المفعول، وليس مغايراً للمفعول في الخارج، فالتكوين بمعنى المكوّن متمسكين بأن مبدأ الاخراج من العدم إلى الوجود ليس غير القدرة المتعلقة بأحد طرفي الفعل والترك المقترنة

بإرادته، فإن القدرة صفة تؤثر على وفق الإرادة أي إنما تؤثر في الفعل ويجب صدور الأثر عند انضمام الإرادة، وأما بالنظر إلى نفسها وعدم اقترانها بالإرادة المرجحة لأحد طرفي الفعل والترك فلا يكون إلا جائز التأثير، فلهذا لا يلزم وجود جميع المقدورات. وأشار الإمام إلى الجواب عما تمسك به المخالفون بوجهين.

الأول: ما أشار إليه بقوله: والله تعالى لم يزل خالقاً أي متصفاً بمدلول هذا الاسم المتعلق على وجه التأثير بتخليقه. أي: بسبب قيام التخليق الذي هو مبدؤه بذاته تعالى في الأزل، لأن الوصف بذلك المشتق يدل على قيام ما يلزم لمبدئه من الأمور الثابتة بالإتفاق وهو غير القدرة، فإن التخليق يتوقف على القدرة والقدرة غير متوقفة على التخليق فيتغايران، وإليه أشار بقوله: والتخليق أي مبدأ الإيجاد في الخارج صفة في الأزل أي صفة مستقلة مغايرة للقدرة كما هو المتبادر، فأشار إلى أنه لو لم يكن متصفاً به في الأزل لمعنى قائم بذاته تعالى قبل وجود الخلق، كما دل الوصف به واتصف بوجود المخلوق صارت الصفة حادثة له بالمخلوق، فكان القول بتعريه عنها في الأزل وحدوثها بحدوث المخلوق قولاً بقيام النقص، والحاجة إلى ما يتحقق بذلك والقديم يتعالى عن ذلك وفيه إشارات.

الأولى: أن ذلك المبدأ المدلول هو المعنى الذي نجده في الفاعل، وبه يمتاز عن غيره ويرتبط بالمفعول ويؤثر في ايجاده بالفعل في الوقت المراد، وإليه أشار بقوله: والتخليق صفة في الأزل بل هذا المعنى يعم الموجب أيضاً لا صلاحية التأثير الراجعة إلى القدرة كما ظن، لأن تعلقها على وجه صحة التأثير في الايجاد والترك دون التأثير بالفعل.

الثانية: أن ذلك المدلول بالمشتقات يرجع إلى مطلق الفعل المعبر عنه بالتكوين، وإليه أشار بقوله: وفاعلاً أي متصفاً بفعله أي بسبب قيام الفعل بمعنى مبدأ الايجاد بذاته كما دل عليه قوله تعالى: ﴿فعال لما يريد﴾ [هود: ١٠٧]، فإن اطلاق الفعل على نفس الصفة شائع بينهم، فالفعل حقيقة عرفية فيما به الفعل، كما أن التكوين حقيقة فيما به التكوّن، وقد بينه بقوله: والفعل صفة في الأزل فأشار إلى اختلاف أسمائه باختلاف التعلقات، فمن حيث التعلق بحصول المخلوقات تخليق، وبحصول الأرزاق ترزيق إلى غير ذلك من الصفات. واختاره جمهور الماتريدية لدلالة المشتقات فيها على أصل الفعل العام للمتعلقات دون سائر الصفات.

الثالثة: الجواب بمنع إرجاعه إلى تعلق القدرة المقارنة للإرادة حيث وصف به في الأزل وقيد بتعلق الإرادة ودل على الإيجاد في الوقت المراد، فهو غير تعلق القدرة المقارنة بالإرادة إذ لا تعلق بالفعل في الأزل. وقد وصف به فيه وغير القدرة لأن تعلقها بصحة التأثير والترك دون التأثير بالايجاد البتة في الوقت المراد، وإنما عبر عنه بالتكوين أخذاً من قوله تعالى: ﴿إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون﴾ [يس: ٨٢]، وإليه أشار بقوله: وفاعلاً بفعله، والفعل صفة في الأزل وبيانه: انه تعالى وصف ذاته بأنه فعال لما يريد، وعبر عن تكوينه الأشياء بأن

....

يقول له: «كن» وهو مجاز عن سرعة الايجاد عند الجمهور منَّا دال على ايجاده تعالى الأشياء وتكوينه عند تعلق إرادته بلا تراخ ولا تعذر، وليس بمعنى تعلق القدرة المقارنة بالإرادة لأنه علق على الإرادة أي تعلقها المدلول بقوله تعالى: ﴿لما يريد﴾، وقوله: ﴿إذا أراد شيئاً﴾ فدل على أنه غيره لأن المعلق غير المعلق عليه بالضرورة، ودل على الوجود والتأثير في الأوّل ورتب عليه الوجود المدلول عليه بقوله: ﴿فيكون﴾ فـي الثاني، فدل على أنه غير تعلق القدرة لأن تعلقها بصحة وجود المقدور دون الوجود ودل الوصف بالمشتق على قيام أمر حقيقي بالموصوف، فثبت قيام أمر لازم لمبدئه وكونه صفة له أزلية والأمر يرجع لمتعلق القدرة المقارنة بالإرادة إذ لا تعلق بالفعل في الأزل، ولأنه ابطال لدلالة تلك المشتقات بالكلية.

وفي المعارف شرح الصحائف فإن قلت: لم لا يكفي القدرة والإرادة في وجود الأشياء، فما الحاجة إلى صفة أخرى؟ قلت: لا خفاء ان القدرة والإرادة بدون التأثير لا يكفيان في وجود الأثر والتأثير بصفة التكوين، واعترض الفخر الرازي بأن صفة القدرة مؤثرة على سبيل الجواز أي جاز أن تتعلق بالتأثير، وجاز أن لا تتعلق وصفة التخليق إن كانت مؤثرة على سبيل الوجوب لزم أن يكون الله تعالى موجباً لا مختاراً وهو محال. والجواب: أن تأثير صفة الخلق في المخلوق على سبيل الوجوب على معنى أنه متى خلق الله تعالى وجب وجود المخلوق وإلاَّ يلزم العجز، وأما تعلقها باختياره وهو المراد بالحصول، فعلى سبيل الجواز لأنه متى شاء خلق ومتى شاء لم يخلق والقدرة بعكس ذلك، إذ تأثيرها على سبيل الجواز وحصولها لله تعالى على سبيل الوجوب فلخلق جهتان جهة الايجاب وجهة الجواز، ولا يلزم من ايجابه كون الله تعالى موجباً لما علمت، ولأن جهة جوازه غير جهة جوازها فظهر لك أن إرجاع التكوين إلى تعلق القدرة والإرادة تحكم وتناقض، والثاني ما أشار إليه بقوله: فكان الله خالقاً قبل أن يخلق ورازقاً قبل أن يرزق. أي: فخلق المخلوقات ورزقها في الوقت الذي تعلق به تلك الصفة، وليست هي القدرة لأنه كان قادراً على خلق الشموس والاقمار في هذا العالم لكنه ما خلقها، فالقدرة حاصلة دون التخليق فهما متغايران، وإليه أشار بقوله: وفعله أي مبدؤه صفة أي القائمة به تعالى في الأزل أي أن صفة الفعل لو لم تكن مستقلة بل راجعة إلى تعلق القدرة والإرادة وعين المكون في التحقق لزم إخلاء المشتق عن الدلالة على ثبوت المبدأ والخلو عن صفة كمال، ثم قال: والفاعل أي المكوّن للموجودات هو الله الواجب المتعال المتصف بصفات الكمال، فلو لم يكن الفعل والتكوين صفة حقيقية له لزم خلوه عن صفة كمال وإخلاء المشتق الدال عليه واستغناء الحوادث المحال، فالمراد بالفاعل من شأنه أن يوجد الشيء البتة في وقت أراد أن يوجده فيه دون من صدر منه الفعل لعدم استقامة الحصر عليه، لأن الكاسب أيضاً يوصف بالفاعل على الحقيقة عند أهل السنة، ثم أشار إلى مغايرته للمكون بقوله: وفعل الله أي مبدأ فعله المدلول بالمشتقات غير مخلوق لما يلزمه ما ذكر من المحالات دون نفس الفعل والتأثير لأنه ليس متعلق الخلق والايجاد في الخارج فلا يفيد نفيه، بل لا يصح نفيه أيضاً إشارة إلى أن التكوين القائم به تعالى ليس نفس التأثير

....

والاخراج من العدم إلى الوجود، بل مبدأ التأثير في ذلك وليس نفس المكوّن في التحقق والتعقل، وإلى أن صفة التخليق غير المخلوق لأنا نقول وجه هذا المخلوق لأن الله تعالى خلقه فيعلل وجوده بتخليقه إياه، فلو كان التخليق غير المخلوق لكان قولنا وجد لأن الله تعالى خلقه جارياً مجرى قولنا وجد ذلك المخلوق لنفسه وذلك باطل كما في شرح الصحائف، وإلى أن ايجاده المكوّنات بتكوينه ليس على الايجاب بالذات لقدرته على الترك كما مرَّ، ففي التعديل أن المراد بايجاده الشيء البتة أنه لا يتردد في أن الفاعل يفعل مع قدرته على الترك فتميز عن القدرة إذ هي لا توجب الجزم تميزاً لا يلزم منه الايجاب بالذات لتوسط الفعل الاختياري وهو الايجاد وقت كذا. وإليه أشار بقوله: والمفعول مخلوق أي محدث مسبوق بالعدم فهو مغاير لفعله وتكوينه في التعقل والتحقق وصادر عنه تعالى بالاختيار كما هو المتبادر من الخلق، وإذا أحطت بجميع ما ذكرناه وتأملت حق التأمل عرفت اندفاع وجوه من الاشكالات الواردة على القائلين بقدم صفة التكوين.

من ذلك ما قيل: نقول لهم إن عنيتم مؤثرية المقدور فهي صفة نسبية، والنسبية لا توجد إلا مع المنتسبين، فيلزم من حدوث المكوّن حدوث التكوين، وإن عنيتم به صفة مؤثرة في صحة وجود الأثر فهي عين القدرة وإن عنيتم به أمراً ثالثاً فبينوه.

الثاني: ما قيل أنه لا يعقل من التكوين إلا الاحداث وإخراج المعدوم من العدم إلى الوجود كما فسره القائلون بالتكوين الأزلي، ولا خفاء في أنه إضافة يعتبرها العقل من نسبة المؤثر إلى الأثر فلا يكون موجوداً عينياً ثابتاً في الأزل، وأنه لو كان أزلياً لزم أزلية المكوّنات ضرورة امتناع التأثير بالفعل بدون الأثر، وإنهم أطبقوا على اثبات أزليته ومغايرته للقدرة وكونه غير المكوّن، وسكتوا عما هو أصل الباب. أعني مغايرته للقدرة من حيث تعلقها بأحد طرفي الفعل والترك واقترانها بإرادته، واغتر بذلك شيخنا ابن الهمام فقال في مسايرته ما قال مما تقدم ذكره آنفاً في أوّل الكلام مع أن تعليله بقول أبي جعفر الطحاوي في عقيدته من قوله: ذلك بأنه على كل شيء قدير، وأنه بيان لتمام قدرته فيرجع صفة التكوين إلى القدرة مفهوم وهو لا يعارض المنطوق المعلوم، كما أشار إليه ملاّ علي في شرح الفقه الأكبر، وسبقه الإمام أبو شجاع الناصري.

الثالث: ما قيل أن الاستدلال بالآية لا يطابق المرام لأنه حينئذ يعود إلى صفة الكلام ويثبت صفة أخرى، وأن دلالة الاشتقاق في الصفات الحقيقة كالعلم والقدرة، ولا نسلم أن التأثير والاستيجاد كذلك بل هو معنى يعقل من إضافة المؤثر إلى الأثر، فلا يكون إلا فيما لا يزال ولا يفتقر إلا إلى صفة القدرة والإرادة.

الرابع: ما قيل أن القدرة لا تأثير لها في كون المقدور في نفسه ممكن الوجود لأن الإمكان

الأصل الأول: العلم بأن كل حادث في العالم فهو فعله وخلقه واختراعه لا خالق له سواه ولا محدث له إلا إياه، خلق الخلق وصنعهم وأوجد قدرتهم وحركتهم، فجميع

للممكن بالذات، وما يكون بالذات لا يكون بالغير بل القدرة صفة مؤثرة في وجود المقدور، والتكوين هو تعلق القدرة بالمقدور حال إرادة ايجاده.

الخامس: ما قيل أن التمدح بذلك كالتمدح بقوله تعالى: ﴿يسبّح له ما في السموات والأرض﴾ [الحشر: ٢٤]، وقوله: ﴿وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله﴾ [الزخرف: ٨٤]، أي معبود. ولا شك أن ذلك الفعل، إنما يكون فيما لا يزال لا في الأزل، والاخبار عن الشيء في الأزل لا يقتضي ثبوته فيه كذلك الأرض والسماء. نعم هو في الأزل بحيث يحصل له هذه التعلقات والإضافات فيما لا يزال لما له من صفات الكمال، وأن النقص إنما هو فيما يصح اتصافه به في الأزل، ولا نسلم أن التكوين والايجاد بالفعل، كذلك نعم هو في الأزل قادر عليه.

السادس: ما قيل إنما ثبت بالدليل أن مبدأ التأثير بالنسبة إلى مقدور الواجب نفس القدرة والإرادة، وبالنسبة إلى صفات ذاته الممتازة بذاتها عن سائر الذوات، فلا يكون التكوين صفة أخرى.

السابع: ما قيل إن أريد بمبدأ الاشتقاق المعنى المصدري، فمسلّم أن ثبوت المشتق للشيء لا يتصوّر بدون المبدأ، لكنه ليس بحقيقي، وإن أريد به الصفة الحقيقية فممنوع، وكون المعنى المصدري مستلزماً لذلك، إنما هو في الشاهد وليس الأمر كذلك في الغائب وأنه منقوض بمثل الواجب والموجود، وإن أريد الثبوت بمعنى الاتصاف به فغير مفيد، وقد عرفت أن القول بأنه تعلق القدرة على وفق الإرادة بوجود المقدور لوقت وجوده إذا نسب إلى القدرة يسمى ايجاباً له، وإذا نسب إلى القادر يسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك، فهو أمر اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل إلى المفعول وليس أمراً محققاً مغايراً للمفعول في الخارج ليس تحقيقاً في المقام، بل غايته تصحيح للقول بنسبة التكوين للمكون وتقريب له إلى الافهام. كذا صرح به شارح التعديل في شرحه والله أعلم.

(**الأصل الأوّل: العلم بأن**) الله تعالى لا خالق سواه وأن (**كل حادث في العالم**) جوهر أو عرض على اختلاف أنواعه. كحركة شعرة وإن دقت ودخل فيها كل قدرة لكل حيوان عاقل أو غيره وكل فعل اضطراري كحركة المرتعش وحركة العروق الضوارب بالبدن، أو اختياري كأفعال الحيوانات المقصودة لهم (**فهو فعله وخلقه واختراعه**) وابداعه وانشاؤه. (**لا خالق له سواه ولا محدث له إلا إياه خلق الخلق وصنعهم**) بضم الصاد المهملة وسكون النون وفتح العين معطوف على ما قبله. أي: وخلق صنعهم. وفي نسخة: وصنعتهم. وفيه الإشارة إلى الحديث الذي أخرجه الحاكم والبيهقي من حديث حذيفة رضي الله عنه رفعه: «إن الله صانع كل صانع وصنعته» أو انه بفتح الصاد والنون على أنه فعل ماض معطوف على خلق، وهو أيضاً

أفعال عباده مخلوقة له ومتعلقة بقدرته تصديقاً له في قوله تعالى: ﴿الله خالق كل شيء﴾ [الزمر: ٦٢]، وفي قوله تعالى: ﴿والله خلقكم وما تعملون﴾ [الصافات: ٩٦]،

صحيح، ولكن الأولى أوفق والخلق والصنع والإنشاء والابداع والاختراع والفعل قيل مترادفات، والحق انها متغايرات. وقد سبقت الاشارة إليه (**وأوجد قدرتهم وحركتهم**)، والمراد بها ماء يعم الحركة الأينية وغيرها، (**فجميع أفعال عبيده**) إذاً (**مخلوقة له ومتعلقة بقدرته**)، وهذا ما اتفق عليه السلف قبل ظهور البدع. وقال المعتزلة: المحدثون مخترعون أفعالهم بقدرهم وخالقوها والله تعالى غير موصوف بالاقتدار على أفعال العباد، وقد ألزمهم المصنف بدلائل نقلية وعقلية وقدم النقلية لشرفها وإليها أشار بقوله: (**تصديقاً له**) أي للمطلوب السابق الذي هو الخالق الله ولا خالق سواه، وأن الحوادث كلها بقدرته (**في قوله تعالى**) ﴿ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو (**خالق كل شيء**﴾)[1]، ووجه الدلالة أن الآية خرجت مخرج المدح، فلا يصح أن يكون المخلوق بعض الأشياء إذ لو كان المخلوق بعض الأشياء كما يزعم الخصم لما كانت مدحاً إذ عنده كثير من الحيوانات يخلق البعض فلا يكون ثم اختصاص فلا مدح فيتعين الجميع، وإذا تعين الجميع بطل أن يكون خلق لغير الله تعالى، وذلك هو المطلوب، ومثل ذلك قوله تعالى: ﴿أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار﴾ [الرعد: ١٦] ووجه الدلالة كما قبلها مع ما فيها من زيادة الانكار من مطابقتها على عين دعوى المخالف، إذ هو يقول يخلق كخلقه على تقدير أن العبد يخلق أفعاله، ولو عنينا في قول المصنف هذه الآية لم يبعد، ومثل ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿أفمن يخلق كمن لا يخلق﴾ [النحل: ١٧] تمدح بالخلق، فلو شاركه غيره في الخلق لما تم التمدح، وقال على وجه الانكار: ﴿هل من خالق غير الله﴾ [فاطر: ٣]، وقال في الثناء على نفسه ﴿ألا له الخلق والأمر﴾ [الأعراف: ٥٤] وقال تعالى: ﴿خلق كل شيء فقدره تقديراً﴾ [الفرقان: ٢] فهذه الآيات كلها شاهدة لما استدل به المصنف على تحقيق المطلوب. (**وفي قوله**) تعالى: ﴿**والله خلقكم وما تعملون**﴾ [الصافات: ٩٦]، حكاية عن قول ابراهيم عليه السلام لهم حين كانوا ينحتون الأحجار بأيديهم ثم يعبدونها، ووجه الدلالة فيها إما على أن ما مصدرية أي موصولاً حرفياً لا يحتاج إلى عائد، فيستغنى عن تقدير الضمير المحذوف فلو جعلت موصولاً اسمياً فظاهر للتصريح بأن العمل وهو الفعل مخلوق، والمعنى ﴿والله خلقكم﴾ وخلق عملكم، وإليه ذهب سيبويه، واعترضت المعتزلة بأن معنى الآية إنكار السيد ابراهيم عليهم عبادة مخلوق ينحتونه بأيديهم، والحال أن الله تعالى خلقهم وخلق ذلك المنحوت، والمصدرية تنافي هذا الانكار، إذ لا طباق بين إنكار عبادة ما ينحتون وبين خلق عملهم. وحاصل الجواب المعارضة ببيان حصول الطباق مع المصدرية. إذ المعنى عليها أتعبدون منحوتاً تصيرونه بعملكم صنماً، والحال أن الله خلقكم وخلق عملكم الذي يصير به المنحوت صنماً، فقد ظهر الطباق، وكذا على أن تكون ما

---

(١) غافر: ٦٢ وتصويب الآية: « ذلكم الله ربكم خالق كل شيء لا إله إلا هو فأنى تؤفكون ».

....

موصولة، والتقدير أي معمولكم فإن نزاع الخصم إنما هو في الآثار التي هي الحركات والسكنات المعمولات لا في التأثير المتعلق بها إذ هو نسبة اعتبارية.

وقال السعد في شرح العقائد قوله تعالى: ﴿والله خلقكم وما تعملون﴾ أي عملكم على أن ما مصدرية لئلا يحتاج إلى حذف الضمير أو معمولكم على أن ما موصولة ويشمل الأفعال، لأنا إذا قلنا أفعال العباد مخلوقة لله تعالى أو للعبد لم نرد بالفعل المعنى المصدري الذي هو الايجاد والايقاع، بل الحاصل بالمصدر الذي هو متعلق الايجاد والايقاع. أعني ما يشاهد من الحركات والسكنات مثلاً، وللذهول عن هذه النكتة قد يتوهم أن الاستدلال بالآية موقوف على كون ما مصدرية اهـ.

وقال ابن الهمام: أو لفظ ما موصول إسمي يحتاج إلى عائد، ويكون التقدير: وخلق الذي تعملونه، فحذف العائد المنصوب بالفعل والموصول الاسمي من أدوات العموم، فيشمل ما في الآية نفس الأحجار المنحوتة والأفعال، وأعني بالفعل هنا الحاصل بالمصدر، وأهل العربية يقولون للمصدر المفعول المطلق لأنه هو الفعل بالحقيقة، لأنه الذي يوجده الفاعل ويفعله وهو بناء على إرادة الحاصل بالمصدر لأن الأمر الاعتباري لا وجود له فلا يتعلق به الخلق، فوجب إجراء الآية على عمومها للأحجار المنحوتة والأفعال.

قال ابن أبي شريف: والتحقيق أن عملهم بمعنى الأثر الحاصل بالمصدر هو معمولهم، ومعنى الموصولة وصلتها كذلك فمآل الفعل فيهما واحد، لأن التقدير في الموصولة وخلق العمل الذي تعملونه أو الشيء الذي تعملونه، ودعوى عموم الآية للأعيان ممنوعة لأن الأعيان ليست معمولة للعباد بمعنى إيجادهم ذواتها، إنما هي معمول فيها النحت والتصوير وغيرهما من الأعمال، وإطلاق قول القائل عملت الحجر صنماً مجاز، والمعنى الحقيقي هو أنه حوّله بالنحت والتصوير إلى صورة الصنم، فلا ينافي شمول ما للأعيان بناء على أنها موصول إسمي إلا على القول باستعمال اللفظ في حقيقته ومجازه اهـ.

وبهذا وبما تقدم للسعد تعلم ما وقع في بعض الحواشي من أن المعتزلة أعربوا: «ما» من قوله تعالى: ﴿وما تعملون﴾ موصولة توصلاً إلى غرضهم من وقوعها على الأصنام المعبودة وليست من عملهم، فيتوصلون إلى خروج أعمالهم من خلق الله تعالى، والحق انها مصدرية، فلذلك كان الجهل باللسان العربي أصلاً من أصول الكفر. إذ لولا هو من هذا الموضع لقامت الحجة علينا لهم قبحهم الله تعالى اهـ.

ذهول عن النكتة التي بينها السعد وألـمّ عليها ابن أبي شريف، ثم تأمل في قوله: فلذلك كان الجهل باللسان العربي إلخ. وفي مرجع الضمير في قوله: إذ لولا هو في هذا الموضع لقامت الحجة علينا لهم، فإن الظاهر أنه ذهول ثان كما يعلم من حواشي شرح العقائد على أن «ما» لو كانت موصولة كما يقول به المعتزلة لم يكن في ذلك حجة علينا، فإن المعمول التي هي الأعيان ليست

وفي قوله تعالى: ﴿وأسِرُّوا قولَكُمْ أو اجْهَرُوا بِهِ إنه عَلِيمٌ بِذَاتِ الصدور ★ ألا يعلم مَنْ خَلَقَ وهُو اللَّطيف الخبير﴾ [الملك: ١٣ - ١٤]، وأمر العباد بالتحرز في أقوالهم وأفعالهم وأسرارهم وأضمارهم لعلمه بموارد أفعالهم. واستدل على العلم بالخلق، وكيف لا يكون خالقاً

محل النزاع بيننا وبينهم كخشب السرير بالنسبة إلى النجار، وحيث كان كذلك فلا حجة لهم علينا بهذه الآية. إذ ليس فيها ما يصرح بالحصر على أن بعضهم قال: إن ذلك الجسم بدون عمل العباد لا يكون معمولاً، والله تعالى أثبت الخلق للمعمول، فدل أن العمل الذي صار به الجسم المخلوق معمولاً كان مخلوقاً حتى جعل المعمول مخلوقاً له اهـ. ولا يخلو عن تأمل.

قال الغنيمي في حواشي أم البراهين ولا حجة لنا عليهم بها أيضاً بناء على أن « ما » مصدرية، إذ هي كما تحتمل المصدرية تحتمل أن تكون موصولة في اللسان العربي، كما ذهب إليه الأخفش في الآية ونحوها من كل فعل متعد اتصلت به « ما ». والدليل إذا طرقه الاحتمال سقط به الاستدلال وخصوصاً في مسائل الدين، فإن المطلوب فيها غالباً اليقين اهـ. فدعوى أن القول بكونها موصولة جهل باللسان العربي فتأمله.

ثم قال المصنف: (**وفي قوله**) تعالى (**وأسروا قولكم أو اجهروا به إنه عليم بذات الصدور**) أي بالضمائر قبل أن يعبر عنها سراً أو جهراً (**ألا يعلم من خلق**) ألا يعلم السر والجهر من أوجد الأشياء حسبما قدرته حكمته (**وهو اللطيف الخبير**) [الملك: ١٣، ١٤] المتوصل علمه إلى ما ظهر من خلقه وما بطن، ووجه الدلالة فيها أنه (**أمر العباد بالتحرز في أقوالهم وأسرارهم واضمارهم**) بفتح الهمزة جمع ضمير كشريف واشراف، وإنما اختاره على الضمائر ليكون مع ما قبله نسقاً واحداً (**لعلمه بموارد أفعالهم**) كلها، (**واستدل على العلم بالخلق**) في قوله (**ألا يعلم من خلق**) فظهر أنها خرجت مخرج التمدح والثناء، ومن السنّة الصحيحة ما يصح أن يكون دليلاً على هذا المطلب في الصحيحين حديث الايمان الطويل وفيه: « وأن تؤمن بالقدر خيره وشره حلوه ومره » وفي صحيح مسلم: « ولا تقل في شيء أصابك لو كان كذا فإن لو تفتح باب الشيطان ولكن قد قدر الله وما شاء فعل »، وفي حديث جابر: « أن القلوب بين أصبعين من أصابع الرحمن يقلبها كيف شاء » وأشار إلى السبابة والوسطى يحركها، وهذا هو متمسك المحدث. وأما الصوفي يقول: إذا قيل بما عرفت الله فيقول بنقض العزائم، ويقول: كيف يكون لغير الله فعل وهو معه بعموم التكوين، وما يبدو فيه من التحريك والتسكين وهو معكم أينما كنتم أي تكون كونكم الشامل لذواتكم وأعراضكم وأفعالكم من حركاتكم وسكناتكم ﴿قل إن صلاتي ونسكي ومحيايَ ومماتي لله رب العالمين ★ لا شريك له وبذلك أُمرت وأنا أول المسلمين﴾ [الأنعام: ١٦٢، ١٦٣]، وأما الدليل العقلي؛ فهو أنه لو كان فعل العبد واقعاً بقدرته لكان عالماً به ضرورة أنه مختار، والاختيار فرع العلم والتالي باطل لما يجده كل عاقل من عدم علمه حالة قطعه لمسافة معينة بالأجزاء والأحيان والحركات التي بين المبدأ والمنتهى، وكذا الأناة التي يتألف منها، وكذا حالة نطقه بالحروف يجد كل عاقل من نفسه

لفعل العبد وقدرته تامة لا قصور فيها وهي متعلقة بحركة أبدان العباد والحركات متماثلة وتعلق القدرة بها لذاتها، فما الذي يقصر تعلقها عن بعض الحركات دون البعض مع تماثلها ؟

عدم العلم بالأعضاء التي هي آلتها والمحال التي فيها مواقعها وعدم العلم بهيئاتها وأوضاعها، وكل ذلك ظاهر. وأيضاً فلو كان فعل العبد بقدرته لزم اجتماع مؤثرين على أثر واحد وهو محال لما يلزم عليه من اجتماع النقيضين وهو الاستغناء وعدم الاستغناء، أما الملازمة فلأن فعل العبد ممكن، وكل ممكن واقع بقدرة الله تعالى ضرورة أن الإمكان هو المحوج للسبب المعين، لأن غير المعين لا تحقق له والإمكان معقول واحد في جميع الممكنات، فيلزم افتقار جميع الممكنات إلى ذلك السبب المعين وإلا لزم الترجيح بلا مرجح ولا جائز أن يكون ذلك السبب ممكناً وإلا لزم التسلسل، فيكون واجب الوجود هو صانع العالم فيكون جميع الممكنات واقعة بقدرته، فلو كان فعل العبد واقعاً بقدرته لزم المحال المذكور وهو المطلوب، وأيضاً لو جاز أن يكون فعل العبد واقعاً بقدرته لجاز أن يكون الجواهر وسائر الأعراض بقدرته، والتالي باطل بالاتفاق، فالمقدم مثله اما الملازمة فلأن المحوج لفعل العبد إلى سببه هو الإمكان والحدوث، وكل منهما حقيقة واحدة في جميع الممكنات. واستدل المصنف على اثبات هذا المطلب من العقلية بدليل آخر فقال: **(وكيف لا يكون)** الباري تعالى **(خالقاً لفعل العبد)** وموجداً له **(وقدرته)** تعالى **(تامة)** صالحة لخلق كل حادث **(لا قصور فيها)** ولا لها عن شيء منه، لأن المقتضي للقادرية هو الذات لوجوب استناد صفاته تعالى إلى ذاته والمصحح للمقدورية هو الإمكان، لأن الوجوب والامتناع الذاتيين يحيلان المقدورية، ونسبة الذات إلى جميع الكائنات في اقتضاء القادرية على السواء، فإذا ثبتت قدرته على بعضها ثبتت قدرته على كلها، وإلاّ لزم التحكم. وإليه أشار المصنف بقوله: **(وهي متعلقة بحركة أبدان العباد والحركات متماثلة وتعلق القدرة بها لذاتها فما الذي يقصر تعلقها عن بعض الحركات دون البعض مع تماثلها)** ؟ فوجب إضافة الحوادث كلها إليه سبحانه بالخلق.

قال ابن أبي شريف: وهذا الاستدلال مبني على ما ذهب إليه أهل الحق من أن المعدوم ليس بشيء، وإنما هو نفي محض لا امتياز فيه أصلاً ولا تخصيص قطعاً فلا يتصوّر اختلاف في نسبة الذات إلى المعدومات بوجه من الوجوه خلافاً للمعتزلة، ومن أن المعدوم لا مادة له ولا صورة خلافاً للحكماء، وإلاّ لم يمتنع اختصاص بعض الممكنات دون بعض بمقدوريته تعالى كما يقوله الخصم، إذ المعتزلي يقول: جاز أن يكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعاً من تعلق القدرة، والحكيم يقول: جاز أن تستبد المادة بحدوث ممكن دون آخر، وعلى هذين التقديرين لا تكون نسبة الذات إلى جميع الممكنات على السواء، ولما كان هذا الاستدلال لا يخلو عن ضعف لابتناء دليله على أمر مختلف فيه يمنعه الخصم قواه بدليل آخر وقربه إلى الافهام في أفعال غير العقلاء، وحاصل ما أشار إليه هو أن العبد لو كان خالقاً لفعله لكان محيطاً بتفاصيله وهو لا يحيط بمعظم تفاصيل فعله ولا يتصوّر القصد إلى ايجاد الفعل مع الجهل به. فقال: **(أو**

أو كيف يكون الحيوان مستبداً بالاختراع ويصدر من العنكبوت والنحل وسائر الحيوانات من لطائف الصناعات ما يتحير فيه عقول ذوي الألباب ، فكيف انفردت هي باختراعها دون رب الأرباب وهي غير عالمة بتفصيل ما يصدر منها من الاكتساب ؟ هيهات هيهات ! ذلت المخلوقات وتفرّد بالملك والملكوت جبار الأرض والسموات .

الأصل الثاني : أن انفراد الله سبحانه باختراع حركات العباد لا يخرجها عن كونها

كيف يكون الحيوان مستبداً) أي مستقلاً (بالاختراع) والابداع من غير مثال سابق (ويصدر من العنكبوت) الحيوان المعروف (والنحل) هو ذباب العسل (وسائر الحيوانات) أي مما عداهما (من لطائف الصناعات) وغرائب الاشكال (ما يتحير فيه عقول ذوي الألباب) ، فمن نسج العنكبوت الذي يصل إلى حد لا يتبين شيء من الخطوط الواهية التي تركب منها ، ومن بناء النحل الشمع على الشكل المسدس الذي لا خلاء في بيوته ولا خلل فيها ، ثم إلقاء العسل به أولاً فأولاً إلى أن تمتلىء البيوت ثم تختم بالشمع على وجه يعمها في غاية من اللطف ، (فكيف انفردت هي باختراعها) على هذا الشكل الغريب (دون رب الأرباب جل جلاله وهي غير عالمة بتفصيل ما يصدر منها) وعنها (من الاكتساب هيهات هيهات ، ذلت المخلوقات وتفرّد بالملك والملكوت) أي العالم السفلي والعلوي (جبار الأرض والسموات) . وفي بعض النسخ : جبار السموات ، فدل ذلك على أن ذلك الصنع الغريب والفعل الواقع على غاية من الاتقان وحسن الترتيب واقع منه سبحانه وصادر عنه دون تلك الحيوانات التي لا عقول لها ولا علم بتفاصيل ما يصدر عنها . وقد فرض الشيخ أبو الحسن الأشعري الدليل عليهم في أفعال الساهي والغافل ، فإنها عندهم محض فعله مع سهوه وغفلته ، ولو جاز وقوع الفعل من الجاهل بتفاصيله لبطلت دلالة الأفعال على علم الفاعل ، فإن قالوا : هذا الدليل له يدل على امتناع الفعل من العبد وغايته لو سلم لكم أن يدل على أنه ليس فاعلاً له وأنتم تدعون الامتناع ، فلو قدر أن صادقاً أنبأ شخصاً بتفاصيل فعله للزم على موجب قولكم أن يصح كونه خالقاً له . قلنا : الغرض من هذا الدليل إبطال ما صرتم إليه من أن الواقع من العبد محض فعله ، وأنتم لا تقولون به . وإذا حاولنا الدليل على امتناع احداث العبد لفعل ما استدللنا بعموم وقدرة الله تعالى وإرادته وعلمه ، فإن نسبتها إلى جميع الممكنات نسبة واحدة ، فإن الفعل الممكن إنما افتقر إلى القادر من حيث إمكانه وحدوثه ، فلو تخصصت صفاته تعالى ببعض الممكنات للزم اتصافه بنقيض تلك الصفات من الجهل والعجز ، وذلك نقص والنقص مستحيل عليه ولاقتضى تخصيصها مخصصاً وتعلق المخصص بذات واجب الوجود وصفاته وذلك محال ، وإذا ثبت عموم صفاته فلو أراد الله تعالى ايجاد حادث وأراد العبد خلافه ونفذ مراد العبد دون مراد الله تعالى لزم المحال المفروض في اثبات إلهين والله أعلم .

(**الأصل الثاني : أن انفراد الله سبحانه باختراع حركات العباد**) جمع العبد ، والمراد به

مقدورة للعباد على سبيل الاكتساب، بل الله تعالى خلق القدرة والمقدور جميعاً وخلق الاختيار والمختار جميعاً. فأما القدرة فوصف للعبد وخلق للرب سبحانه وليست بكسب له. وأما الحركة فخلق للرب تعالى ووصف للعبد وكسب له، فإنها خلقت مقدورة بقدرة هي وصفه وكانت الحركة نسبة إلى صفة أخرى تسمى قدرة فتسمى باعتبار تلك النسبة كسباً، وكيف تكون جبراً محضاً وهو بالضرورة يدرك التفرقة بين

هنا كل حادث وقع في محل قدرته فعل اختياري من إنس أو جن أو ملك **(لا يخرجها عن كونها مقدورة للعباد على سبيل الاكتساب، بل الله تعالى خالق القدرة والمقدور)** أي من قامت به القدرة لايجاده **(جميعاً، وخلق الاختيار والمختار)** هو من قام به وصف الاختيار، **(فأما القدرة فوصف للعبد وخلق للرب سبحانه وليس بكسب له، وأما الحركة فخلق للرب تعالى ووصف للعبد وكسب له)** أي: كما أنها وصف للعبد ومخلوقة للرب تعالى لها أيضاً نسبة إلى قدرة العبد كسباً بمعنى انها مكسوبة له، **(فإنها)** أي تلك الحركة **(خلقت مقدورة بقدرة هي وصفه)**. كذا في النسخ، وفي بعضها هي صفة، وفي أخرى وهي صفة بزيادة الواو. **(وكانت الحركة نسبة)**. وفي بعض النسخ: فكانت. وفي أخرى: فكانت للحركة **(نسبة إلى صفة أخرى تسمى قدرة فتسمى)** وفي بعض النسخ: فيسمى **(باعتبار تلك النسبة كسباً)**. اعلم أن هذا الأصل معقود على بيان كسب العبد وقد ضرب به المثل حتى قالوا: أدق من كسب الأشعري، وقد قال بعض من عاب الكلام كما نقله ابن القيم وغيره: محالات الكلام ثلاثة: طفرة النظام، وأحوال أبي هاشم، وكسب الأشعري. أي: يقول قدرة ولا أثر لها وذلك عين العجز، وإن كان هذا الكلام وأمثاله من سوء التعبير حيث عد معتقد أهل السنّة والجماعة مع محالات المعتزلة، ومذهب أهل الحق لا جبر ولا اعتزال كما يشير إليه المصنف، وقد اضطرب المحققون في تحرير الواسطة التي عسر التعبير عنها والحنفية يسمونها الاختيار، والصحيح أن الاختيار والكسب عبارتان عن معبر واحد، ولكن الأشعري آثر لفظ الكسب لكونه منطوق القرآن، والماتريدي آثر لفظ الاختيار لما فيه من إشعار قدرة العبد كما تقدم، والفرق بين الكسب والخلق أن الكسب أمر لا يستقل به الكاسب، والخلق أمر يستقل به الخالق. وقيل: ما وقع بآلة فهو كسب، وما وقع لا بآلة فهو خلق، ثم ما أوجده الله سبحانه من غير اقتران قدرة العبد وإرادته يكون صفة له ولا يكون فعلاً له، وما أوجده مقارناً لايجاد قدرته واختياره فيوصف بكونه صفة وفعلاً وكسباً، فالجبرية أنكروا أن يكون للعبد قدرة البتة والمثبتون لهذا المعنى الذي سموه قدرة مختلف فيه، فقال الأشعري: انها تتعلق ولا تؤثر فإن الفعل واقع عنده بمحض قدرة الله تعالى ولا يتصوّر وقوع مقدور بين قادرين، فآلت التفرقة عنده بين الحركتين إلى أن احداهما واقعة على وفق قصده واختياره، والأخرى غير واقعة كذلك، وإلى اعتقاد تيسير بعض الأفعال عادة فسمى أحد القسمين مقدوراً فهو متعلق التكليف، والثاني غير مقدور والتكليف بمثله يكون من تكليف المحال وهو يقول بجوازه، وتردد

الحركة المقدورة والرعدة الضرورية؟ أو كيف يكون خلقاً للعبد وهو لا يحيط علماً

النقل عنه في وقوعه. وإلى هذا القول مال أهل الحديث والصوفية، ويقولون: إن للعبد قدرة تتعلق بالفعل يخلقها الله عند خلق الفعل من غير تأثير لها فيه، وإنما التأثير للباري جل وعز، ويعرف هذا بالجبر المتوسط. واختاره إمام الحرمين في الارشاد.

ومنهم من قال انها تؤثر واختلفوا في جهة التأثير، فزعم القاضي أبو بكر الباقلاني أنها تؤثر في أخص وصف الفعل، فإن الحركة من حيث كونها تنقسم إلى صلاة وغصب وسرقة وغير ذلك، وهذه الوجوه منسوبة إلى العبد كسباً، وأصل الفعل منسوب إلى الله تعالى ايجاداً وابداعاً، واختاره الشهرستاني. وإلى ذلك ذهب أبو إسحاق الاسفرايني إلا أنه ينفي الأحوال ويقول: إن أخص وصف الشيء وجه واعتبار في الفعل، ولإمام الحرمين مذهب يزيد على المذهبين جميعاً، ويدنو كل الدنوّ من الاعتزال وليس هو هو، فإنه قال في الرسالة النظامية وهي آخر مؤلفاته: ان القدرة الحادثة تؤثر في أصل ايجاد الفعل. كما قاله المعتزلة إلا أنه قال: إن العبد إنما يوقع ما يوقعه على اقدار قدرها الله تعالى. وقال: إن هذا المذهب هو الجامع لمحاسن المذاهب، فإن القدرة إذا لم تؤثر من وجه ألبتة لم يحسن التكليف ولا تخصيص فعل بثواب ولا عقاب كما ذهب إليه المعتزلة. وفي اثبات ذلك ما يدل لهذا، وحيث قال: إن العبد لا يوقع إلا ما قدره الله إلخ لم يلزمه ما لزم المعتزلة من مخالفة الاجماع وهو: أن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، وقد مال إلى هذا المصنف. وقال الإمام أبو منصور الماتريدي: أصل الفعل بقدرة الله تعالى والاتصاف بكونه طاعة أو معصية بقدرة العبد وهو مذهب جمهور مشايخ الماتريدية، ففي التوضيح أن مشايخنا ينفون عن العبد قدرة الإيجاد والتكوين فلا خالق ولا مكوّن إلا الله تعالى، لكن يقولون: إن للعبد قدرة ما على وجه لا يلزم منه وجود أمر حقيقي لم يكن، بل إنما تختلف بقدرته النسب والإضافات فقط كتعيين أحد المتساويين وترجيحه، وفي التلويح أنه اختيار الباقلاني، ثم إن المصنف لاحظ أن ما ذهب إليه شيخه في الرسالة النظامية وصار إليه في آخر عمره لا ينجيه من الجبر، فإن العبد إذا كان لا يوقع إلا ما خصصه الله له وقدر ايقاعه، فعند ذلك لا يتأتى منه الفعل بدون ذلك، وإذا أراد الله ذلك فلا يتأتى منه الترك البتة فالجبر لازم له، فأشار إلى الرد بقوله: **(وكيف يكون جبراً محضاً وهو)** أي العبد العاقل **(يدرك التفرقة)** الضرورية بطريق الوجدان **(بين الحركة المقدورة)** له وهي الاختيارية، وبين **(الرعدة الضرورية)** التي تصدر بدون اختيار، كحركة اليد من المرتعش. وهذا من باب الاستدلال بالسبب على المسبب.

قال ابن التلمساني: والحق ان الإنسان كما يجد من نفسه تأتياً لبعض الأفعال زائداً على سلامة البنية يجد من نفسه أنه لا يستقل بدون إعانة الله تعالى، كما قال تعالى: ﴿إياك نعبد وإياك نستعين﴾ [الفاتحة]. وفي محجة الحق لأبي الخير القزويني العاقل يفرق بين الحركة الاضطرارية والاختيارية، فلا يخلو إما أن ترجع التفرقة إلى نفس الحركة أو إلى غيرها. محال أن ترجع

بتفاصيل أجزاء الحركات المكتسبة واعدادها وإذا بطل الطرفان لم يبقَ إلا الاقتصاد في

التفرقة إلى نفسها لأنا نفرض الكلام فيما إذا كانت الحركتان في صوب واحد فتعين أن يكون مرجعها معنى زائداً، ثم ذلك المعنى لا يخلو إما أن يكون سلامة البنية أو غيرها محال أن يكون سلامة البنية، لأن العاقل يفرق بين أن يحرك يده وبين أن يحرك يد غيره، فتعين أن يكون معنى زائداً عليها، ثم ذلك المعنى لا يخلو إما أن يكون إرادة أو قدرة. محال أن يكون إرادة لأن حركة النائم مكتسبة وليست مرادة له، فتعين أن ترجع التفرقة إلى القدرة وإلى حدها اهـ.

وقرره ابن التلمساني بوجه آخر فقال: التفرقة لا ترجع إلى ذات الحركة فإنها من حيث أنها تفريغ واشغال لا تختلف ولا إلى ذات المتحرك، فإنها في حال دخوله بنفسه وحال سجنه لا تختلف، وكذلك تحريك الغير ليده السليمة فتعين أن ترجع التفرقة إلى أمر زائد وذلك الزائد يمنع رده إلى السلامة، ونفي الآفة، فإنه مدرك بالحس والعدم لا يحس، وندرك بالضرورة ان لذلك المعنى نسبة إلى الحركة وليست مقارنة للحركة كمقارنة كون اليد للحركة اهـ.

والحاصل أن ما ذهب إليه أهل الحق لا يلزم الجبر المحض، كما زعم الخصم إذ كانت الحركة المذكورة متعلق قدرة العبد داخلة في اختياره، وهذا التعلق هو المسمى عندهم بالكسب، ومعنى الجبر المحض أن لا تأثير لقدرة العبد أصلاً في ايجاد الأفعال، ولما ثبت من مذهب أهل السنة أن الله تعالى خلق للعبد قدرة على الأفعال، والقدرة ليس خاصيتها من بين الصفات إلا ايجاد المقدور لأنها صفة تؤثر على وفق الإرادة ويستحيل اجتماع مؤثرين مستقلين على اثر واحد، والنصوص التي تقدمت من القرآن عامة تشمل أفعال العباد فيكونون مستقلين بإيجاد أفعالهم بقدرهم الحادثة بخلق الله تعالى إياها باختياره تعالى، كما هو مذهب المعتزلة، أو بطريق الايجاب بالذات كما هو مذهب الفلاسفة، وإلاّ كان جبراً محضاً، فأشار المصنف إلى الرد عليهم بقوله: **(أو كيف يكون)** الفعل **(خلقاً للعبد)** اختياراً أو ايجاباً **(وهو)** أي العبد **(لا يحيط علماً بتفاصيل أجزاء الحركات المكتسبة واعدادها)**، ومع كونه منبع النقصان وغير ذلك وما ذكروا من استحالة اجتماع مؤثرين على اثر واحد، فالجواب عنه أن دخول مقدور تحت قدرتين إحداهما قدرة الاختراع والأخرى قدرة الاكتساب جائز، وإنما المحال اجتماع مؤثرين مستقلين على اثر واحد، **(وإذا بطل الطرفان)** إثبات الاضطرار واثبات الاختيار **(لم يبقَ إلا الاقتصاد)** وهي الحالة الوسطى **(في الاعتقاد)** لا جبر محض ولا اعتزال. وفي شرح الصحائف، وقال قوم من العلماء: إن المؤثر مجموع قدرة الله وقدرة العبد، وهذا المذهب وسط بين الجبر والقدر وهو أقرب إلى الحق اهـ.

وإليه أشار الإمام في الفقه الأكبر، وجميع أفعال العباد من الحركة والسكون كسبهم على الحقيقة والله خالقها أي بتأثير اختيارهم في الاتصاف، فإنه الكسب على الحقيقة دون مجرد مقارنة الاختيار والمدخلية في الايجاد، فإن الخلق أمر إضافي يجب أن يتبع به المقدور في محل القدرة، ولا

الاعتقاد وهو أنها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعاً وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يعبر عنه بالاكتساب. وليس من ضرورة تعلق القدرة بالمقدور أن يكون بالاختراع فقط، إذ قدرة الله تعالى في الأزل قد كانت متعلقة بالعالم، ولم يكن الاختراع حاصلاً بها وهي عند الاختراع متعلقة به نوعاً آخر من التعلق فيه يظهر أن تعلق القدرة ليس مخصوصاً بحصول المقدور بها.

يصح انفراد القادر بإيقاع المقدور بذلك الأمر، فالكسب لا يوجب وجوب المقدور، بل يوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور، واختلاف الإضافات مبني على الكسب لا على الخلق كما في التوضيح، وفي التلويح أن المحققين من أهل السنّة على نفي الجبر والقدر واثبات أمر بين الأمرين، وهو أن المؤثر في فعل العبد أي أصله ووصفه مجموع خلق الله تعالى واختيار العبد لا الأوّل فقط ليكون جبراً، ولا الثاني فقط ليكون قدراً، وكان القول بتأثير القدرتين قدرة الله في الإيجاد وقدرة العبد في الكسب والاتصاف، كما دل مجموع الكلام قولاً متوسطاً جامعاً مقتضى جميع الأدلة. وأشار له المصنف بقوله: **(وهو انها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعاً)** وخلقاً **(وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يعبر عنها بالاكتساب)** عملاً بظاهر الآية ﴿لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت﴾ [البقرة: ٢٨٦] **(وليس من ضرورة تعلق القدرة بالمقدور أن يكون بالاختراع)** الذي هو خاصيتها أي التأثير **(فقط إذ قدرة الله تعالى في الأزل قد كانت متعلقة بالعالم ولم يكن الاختراع حاصلاً بها)** أي: ولم يحصل الاختراع بها إذ ذاك **(وهي عند الاختراع متعلقة به)** أي بالعالم **(نوعاً آخر من التعلق)**، فبطل أن القدرة من حيث تعلقها مختصة بإيجاد المقدور، وإليه أشار بقوله: **(فيه)** أي بما تقدم ذكره **(يظهر أن تعلق القدرة ليس مخصوصاً بحصول المقدور بها)** وهذا التعلق هو المسمى بالكسب.

وأورد عليه ابن الهمام فقال: ولقائل أن يقول قولكم أن قدرة العبد تتعلق بالحركة لا على وجه التأثير فيها، وإن التعلق لا على وجه التأثير هو الكسب مجرد ألفاظ لم يحصلوا لها معنى، ونحن ما نفهم من الكسب إلا معنى التحصيل وتحصيل الفعل المعدوم ليس إلا إدخاله في الوجود وهو ايجاده، وقولكم: إن القدرة الحادثة تتعلق بلا تأثير كتعلق القدرة القديمة في الأزل ممنوع، وتحقيق المقام أن نقول معنى ذلك التعلق الأزلي للقدرة القديمة نسبة المعلوم الوقوع من مقدوراتها إليها بأنها ستؤثر في ايجاد ذلك المعلوم عند وقت وجوده، وذلك ان القدرة إنما تؤثر على وفق الإرادة وتعلق الإرادة بوقوع الشيء هو تخصيص ذلك الوقوع بوقته دون ما قبله وما بعده من الأوقات، والقدرة الحادثة يستحيل فيها ذلك لأنها مقارنة للفعل عندكم، فلم يكن تعلقها بالفعل إلا على ما ذكرتم. أما التأثير كما هو الظاهر، أو تبينوا لتعلقها بالفعل معنى محصلاً ينظر فيه ليقبل أو يرد لو سلم ما ذكرتم من أن قدرة العبد تتعلق بالفعل بلا تأثير فيه، فالمقتضى لوجوب تخصيص تلك النصوص بإخراج أفعال العباد الاختيارية منها هو لزوم الجبر المحض المستلزم

لبطلان الأمر والنهي، ولزومه مبني على تقدير أن لا أثر في الفعل لقدرة المكلف بالأمر والنهي، ولا يدفع هذا اللزوم تعلق بلا تأثير فيه لبناء اللزوم على نفي اثر القدرة الحادثة.

وأجاب عنه تلميذه ابن أبي شريف بقوله: ولك أن تقول أن قوله: ان الكسب لا يفهم منه إلا معنى التحصيل معه بحسب ما وضع له لغة، وكلامنا هنا في المعنى المسمى بالكسب بوضع اصطلاحي، وذلك لا ينافي كوننا لا نفهم بحسب اللغة من معنى الكسب إلا التحصيل، ثم لك أن تقول قولكم أن لزوم الجبر يقتضي تخصيص تلك النصوص العامة بإخراج أفعال العباد منها ممنوع، فإن لزوم الجبر يندفع بتخصيص النصوص بإخراج فعل واحد قلبي لا بإخراج كل فعل من أفعال العباد البدنية والقلبية، ثم قال: واعلم أن الأشعرية لا ينفون عن القدرة الحادثة إلا التأثير بالفعل لا بالقوّة لأن القدرة الحادثة عندهم صفة شأنها التأثير والايجاد، لكن تخلف أثرها في أفعال العباد لمانع هو تعلق قدرة الله تعالى بإيجادها كما في شرح المقاصد وغيره. وقد نقل في شرح العقائد تعريفها بأنها صفة يخلقها الله تعالى في العبد عند قصده اكتساب الفعل مع سلامة الأسباب والآلات، ونقل فيه أيضاً أنها عند جمهور أهل السنّة شرط لوجود الفعل يعني أنها شرط عادي يتوقف الفعل على تعلقها به توقف المشروط على الشرط لا توقف المتأثر على المؤثر، وبهذا يظهر أن مناط التكليف بعد خلق الاختيار للعبد هو قصده الفعل وتعليقه قدرته به بأن يقصده قصداً مصمماً طاعة أو معصية، وإن لم تؤثر قدرته وجود الفعل لمانع هو تعلق قدرة الله التي لا يقاومها شيء بإيجاد ذلك الفعل.

فإن قيل: إن القدرة عندكم مقارنة للفعل لا قبله، فكيف يتصوّر تعليق العبد إياها بالفعل قبل وجودها؟ قلنا: لما طردت العادة الإلهية بخلق الاختيار المترتب عليه صحة قصد الفعل سواء كان ذلك كفاً للنفس أو غير كف كان وجودها مع المباشرة متحقق الوقوع بحسب اطراد العادة، فصح تعليقها بالفعل المباشر بأن يقصد قصداً مصمماً لتحقق وجودها مع الشروع فيه. إذا تقرر لك ذلك ظهر أن تعليق قدرة العبد التي تعلقها شرط هو الكسب الذي هو مناط الثواب والعقاب، وبه يتضح فهم كسب الأشعري وبالله التوفيق.

تنبيه:

قال العلاّمة أبو سالم العياشي في رحلته في ترجمة شيخه الإمام العارف ملاّ ابراهيم الكوراني، وتعديد مقروءاته عليه حين مجاورته بالمدينة على ساكنها أفضل الصلاة والسلام ما نصه: وقرأت عليه رسالة كتبها برسمي في المسألة التي ألف فيها شيخنا صفي الدين القشاشي، وبالغ في إيضاحها، وتعددت تآليفه فيها وهي مسألة كسب العبد ونسبة فعل العبد إليه وإلى قدرة الرب، فقد انتصر الشيخ في ذلك للقولة المنسوبة لإمام الحرمين، وتأوّلها على ما لا ينافي مذاهب أهل الحق، وتشهد له بصائر أهل الكشف، وتعضده شواهد الآيات ومعاني الأخبار الصحيحة، وما

فعل رضي الله عنه من تأويلها وتبيين معناها على حسب ما ظهر، وإن كان فيه غموض على أفهام كثير من الناس أولى مما فعله كثير من المشايخ ببطلانها، والتشنيع على الإمام وعلى من نسبها إليه، وأنكروا وجودها في كتبه وذلك قصور منهم، فإنها قولة صحت عن الإمام في رسالته النظامية التي هي من آخر مؤلفاته، ولذلك لم يتردد المتقدمون بنسبتها إليه لاحاطتهم بأخبار الإمام ومطالعتهم لكتبه، ولما لم تشتهر هذه المسألة لتأخرها كاشتهار الإرشاد وغيره لم تبلغ إلى بعض المتأخرين، فأنكر وجود القولة المشهورة في شيء من كتب الإمام، وظن أنها مفتعلة عليه أو صدرت منه في مجلس المناظرة على وجه المعارضة، أو ارخاء العنان إلى غير ذلك مما لا يعد مذهباً لقائله، وقد بالغ شيخنا في إيضاحها والاستشهاد في رسائله الثلاث، وكذلك تلميذه السابق ذكره بالغ في بيانها وكشفها، ومع ذلك لم تخل عن غموض ولم تتضح كل الوضوح، ولا غرو إذ هي من معضلات المسائل التي حارت فيها أفكار المتقدمين، ولم تحصل على طائل في تحقيق معناها آراء المتأخرين، فقصارى أمرهم فيها اعتقاد انفراد الرب تعالى بالخلق والاختراع، واعتقاد أن للعبد في أفعاله الاختيارية كسباً به صح نسبة الأفعال إليه، وبه ثبت التكليف، وعليه ترتب الثواب والعقاب، وهذا معتقد جميع أهل السنة وهو الحق الذي لا محيص عنه، ولكنه إذا ضويقوا في تحقيق معنى هذا الاكتساب وتبيينه تباينت آراؤهم بين مائل إلى ما يقرب من الجبر، ومائل إلى ما يقرب من القدر، وأهل السنة لا يقولون بواحد منها، فقد قال السعد في شرح العقائد بعد ما ذكر كلاماً في معنى الكسب ما نصه: وهذا القدر من المعنى ضروري إذ لم نقدر على أزيد من ذلك في تلخيص العبارة المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى وايجاده مع ما للعبد فيه من القدرة والاختيار، فإذا علم أن فحول أهل السنّة قد عجزوا عن تحقيق معناه مع تظاهرهم وتظافر معتقداتهم على نفي الجبر والاستقلال، فلا ينبغي المبادرة إلى التشنيع والانكار على من أحدث قولاً في المسألة بفهم آتاه الله تعالى إياه أو انتصر إلى قول من الأقوال المقولة فيها لأهل السنّة بدلائل يبينها الحق له وبصيرة أنارتها الهداية الإلهية ما دام لم ينقض بصحة أحد القولين المتفق على بطلانها عند أهل الحق، وهما الجبر والاستقلال، لأن ذلك هو المعيار الصادق، فما دام العبد يعتقد في المسألة معتقداً ليس بجبر ولا استقلال فهو على الجادة، وإن عجز عن تحقيقه إذ لا نكلف بإدراك الكنه في كثير من المسائل الاعتقادية، وإنما المكلف به شيء هو اعتقاد الثبوت والوجود فقط.

وهذه المسألة أعني مسألة الكسب ليست من المسائل التي يستحيل فيها إدراك الكنه حتى نحكم بتضليل من ادعى إدراك كنهه وحقيقته بل لغموضه وخفائه لم نكلف بمعرفة حقيقته بل باعتقاد ثبوته ووجوده، وأن للعبد كسباً به نيط التكليف يوجد بوجوده مع استكمال الشرائط وينتفي بانتفائه لأن من لم يعتقد ذلك وقع لا محالة في أحد أمرين محالين، وغاية ما نقول في الكسب: هو صفة من صفات العبد يحس كل أحد بوجودها فيه وثبوتها في محله فيها يفرق بين أفعاله الاختيارية والضرورية، ولكنه لا يدري حقيقتها ولا يحقق قبل التحقيق نسبة أفعاله إليها، مع

اعتقاد انفراد الله تعالى بخلق العبد وخلق أفعاله غير مفتقر إلى معنى، واعتقاد أن لكسب العبد دخلاً في وجود أفعاله على وجه لا يضايق فيه القدرة الإلهية ولا يزاحمها ولا يعينها، ولكن عجزنا عن إدراك ذلك على وجهه، ومن آتاه الله فهماً وعلماً ونوراً فأدرك حقيقة ذلك كما يدرك العارفون بالله حقائق أشياء كثيرة من عالم الغيب والشهادة قد عجز عن ادراكها أكثر الخلق، فلا ينبغي الإسراع إلى الانكار عليه ولا التشنيع عليه، إذ لم يدع محالاً، فالأولى التسليم له سيما أن كان من أئمة الهدى ورؤساء السنة كإمام الحرمين أو ممن ظهرت ديانته وثبتت في علوم الشرع مشاركته، ولم يرم ببدعة، ولم ينبذ بسوء اعتقاد كشيخنا الغوث صفي الدين القشاشي، وإن كان لا بدّ من التعقب والنقد والنظر في كلام من هذه صفته، فلينظر بعين الانصاف وسداد الرأي إلى كلامه، فإنْ فهمه الناظر حق الفهم بسبره بالمعيار المتقدم من عرضه على آراء أهل الضلالة، فإن وافق أحد الجانبين الباطلين كل الموافقة حتى صار هو هو، فهو جدير بأن يلغى ويترك وتوكل سريرة قائله إلى الله تعالى لاحتمال أن عبارته لم توف بما في ضميره لعلمنا بأنه من أهل السنة، وإن لم يوافق أحد الجانبين المحكوم ببطلانهما إلا أنه على خلاف ما كنا نعتقده نحن ونتوهمه ونفهمه من كلام الغير، فلا ينبغي أن نحكم ببطلانه لأجل مخالفته لكلام الغير من الأئمة لأن الحق في المسألة ليس منحصراً في شيء بعينه يدركه كل أحد، فيحتمل أن هذا القائل قد عثر على الحق أو على جانب منه. إذ ليس فيه أمارة الباطل ودليله، وأما إن كان الناظر في كلام أحد من الأئمة المتقدم ذكرهم لم يفهمه كل الفهم ولم يحط علماً بمقاصده، والتبست عليه المذاهب في تحقيق مقالته وهذا وصف غالب من ابتلي بالاعتراض على المشايخ، فما أجدر هذا بأن يمسك عن الخوض في ذلك لأن الحكم على الشيء بالصحة والفساد فرع تصوّره، وهذا لم يتصوّر شيئاً من معتقد هذا الإمام حتى يحكم برده أو امضائه، فليحرر هذا المسكين معتقد نفسه على مذهب أهل السنّة والحق، وليجتهد قدر طاقته في تنزيهه من مذاهب أهل الباطل، وفي موافقة أهل الحق قدر وسعه وليترك ما وراء ذلك لأهله فإن خاض فيه فقد عرض نفسه لما لا قبل له به، وقد ابتلي أقوام من المترسمة من أهل عصرنا بالتشنيع على شيخنا صفي الدين وتبديعه وتضليله وقالوا: إنه يقول بتأثير القدرة الحادثة، وخالف الشيخ السنوسي وغيره من المشايخ ورد عليهم، فإذا طولبوا بتحقيق ما ردوه عليه عجزوا، فإذا قيل لهم ما معنى التأثير الذي نسبه للقدرة الحادثة وما معنى التأثير الذي نفيتموه أنتم مع تسميتكم لها قدرة؟ لم يأتوا من الجواب إلا بجعجعة ليس لها طحين وهمهمة ليس معها تبيين، مع أن الشيخ رضي الله عنه مصرح بعدم تسميته وصف العبد قدرة إلا على وجه مجاز. إذ لا يعقل من معنى القدرة إذا أطلقت إلا وصف له تأثير، فإن سمينا وصف العبد الذي له نسبة في وجود الفعل جعلها الله له قدرة مجازاً، فلنسمّ تلك النسبة التي جعلها الله له في وجود الفعل أيضاً تأثيراً مجازاً، وإن قلنا: لا تأثير لقدرته نعني حقيقة. فلنقل لا قدرة له أيضاً حقيقة، وإنما هي قدرة واحدة قديمة إلهية ذات نسبتين: نسبة وجودها وقيامها بذات المولى جل جلاله أزلاً وأبداً فتنسب إليها الأفعال حقيقة على جهة الخلق

والاختراع، والاستقلال بها على وفق الإرادة القديمة، ونسبة ظهورها في محل العبد وتجليها فيه كما هو شأن سائر الصفات في تجليها. إذ قدرة العبد من قدرة سيده وحوله بحوله وقوّته بقوّته، كما أفصح بذلك لا حول ولا قوّة إلا بالله الذي هو كنز من كنوز الجنة، فتنسب إليها الأفعال بهذا المعنى على جهة الكسب والإضافة، وينسب إلى ذلك الكسب تأثير يناسب على وجه المجاز لكونه محلاً لظهور الأثر، فإن المجاز عند العرب إذا تجوّز في حقيقة من الحقائق تجوز فيها مع عوارضها المشخصة التي لا تثبت الحقيقة ولا توجد إلا بها، فإذا تجوّز في اطلاق السبع على المنية تجوّز في الحقيقة السبعية مع عوارضها وصفاتها التي لا تكمل السبعية إلا بها مثل الأظفار والجرأة العظيمة والاغتيال بالقهر، وجعلت تلك الأوصاف كلها مجازاً للمنية كما كانت للسبع حقيقة، وإلاّ لما صح التجوّز. فلو قيل مثلاً: المنية سبع لا ناب لها ولا ظفر ولا جرأة ولا اغتيال لقبح ذلك كل القبح عند كل ذي ذوق سليم، فكذلك يقال في الكسب الذي هو وصف العبد مع القدرة، فإن سمينا وصف العبد قدرة لكونه له نسبة جعلية في وجود الفعل، كما أن القدرة نسبة ذاتية في ذلك، فلنجعل لذلك الكسب الذي سميناه قدرة تأثيراً مجازياً يناسبه وإلاّ بطل تسميته قدرة كما بطل تسمية المنية سبعاً من غير اثبات أوصاف السبع لها، ولأجل هذا مع تنزيه أوصاف الحق تعالى أن ينسب شيء منها إلى العبد تحاشى الأقدمون من أهل السنّة والسلف الصالح عن تسمية وصف العبد قدرة، فلا تكاد تسمع في مؤلفاتهم إلا الكسب حتى تجاسر على اطلاق القدرة المتأخرون، ورأوا أن لا فريق بينه وبين القدرة، ولم يتجاسروا على اطلاق التأثير على نسبته إلى الفاعل تباعداً عن قول القدرية بخلق العبد أفعاله، فقالوا: قدرة لا تأثير لها فأثبتوا للعبد قدرة فراراً من قول الجبرية. وقالوا: لا تأثير لها فراراً من قول القدرية. ولعمري انها لعبارة حسنة في بادىء الرأي متوسطة بين قولي الافراط والتفريط، وأنها إذا حكت على معيار التحقيق وطولب صاحبها كل المطالبة أدت إلى شيء لا يدرك له صاحبه معنى ولا يجد له مفهوماً، ثم قال: ولقد تكلمت مع بعض من زعم أنه ألف في الرد عليه فقال لي: إني حرت في كلام هذا الرجل فبينما أنا أقول هو قدري محض لما يظهر من كلامه إذ رجع رأيي فيه إلى أنه جبري محض، فلا أدري من أي الجهتين هو، وقد حرت في أمره.

قلت: شهدت له ورب الكعبة بالسنيّة وأنت لا تشعر لأن أقوى دليل على كون معتقد العبد موافقاً للسنة في هذه المسألة كونه ليس مع أحد الجانبين، ودليل كونه في غاية التوسط الذي هو غاية التحقيق كذلك كلما اعتبرته مع أحد الطرفين ظننته أقرب إليه من الآخر كقطب الرحى ومركزها، فعلامة توسطه أنك كلما اعتبرته مع قطر من أقطارها ظننته أقرب إليه من الآخر، وهكذا كلام هذا العارف إذا سمعت قوله: لقدرة العبد تأثير. قلت: هذا قريب من مذهب القدرية، وإذا سمعت قوله: إنما هي قدرة واحدة ولا قدرة للعبد أصلاً، إنما يظهر من أثر قدرة الحق في محله. قلت: هذا قريب من مذهب الجبرية، وهذا لعمري غاية التحقيق لمن علمه اهـ. وقد أطال فيه جداً واقتصرت منه على قدر الحاجة، وإن كان كله حسناً.

تكميل في بيان ابطال التولد:

قال ابن التلمساني في شرح لمع الأدلة: ولما زعمت المعتزلة أن العبد خالق لفعله ومستقل به، وكان من حكم القدرة الحادثة أن لا تؤثر مباشرة إلا في محلها، وقد نسبت إلى العبد أفعال خارجة عن محل قدرته كالحرق والخرق والقطع وغير ذلك، وترتب عليه المدح والذم والثواب والعقاب قالوا: هو مقدور للعبد بواسطة القدرة على سببه وسموه متولداً كحركة الخاتم عند تحريك الأصبع، فالسبب والمسبب مقدوران معاً للعبد عندهم، إلاّ أن أحدهما مباشر والآخر بالتوسط، ثم عدد المتولدات أربعة أنواع: المتفق عليه منها الوهي المولد للآلام، والنظر المولد للعلم، والتقريب على وجه مخصوص كتقريب الشمع من النار، واختلفوا في الرابع وهو الموجب لهوى الثقيل هل هو الاعتماد أو الحركة؟ فزعم أبو هاشم أن الموجب هو الاعتماد، وزعم الجبائي أن الموجب هو الحركة، وهذا المذهب هو عين مذهب أرباب الطبائع، فإن السبب عندهم يوجب أثره إلا أن يمنعه مانع، والمعتزلة تزعم أن السبب المولد يقتضي أثره إلا أن يمنع منه مانع ولم يعطوه حكم العلة العقلية، فإنه لا يصح تأخر مقتضاها عنها، وإذا ثبت أن الله خالق كل شيء بطل التولد، فإنهم إنما أثبتوه من آثار القدرة الحادثة. أما قادرية القديم سبحانه فنسبتها إلى جميع ما يحصل بها نسبة واحدة، فإنه تعالى لا يفعل إلا خارج ذاته. ونقل في الشامل الاتفاق من المعتزلة على أن التولد عندهم فعل فاعل السبب، ونوقش في دعوى الاجماع فهم مع قول النظام أن من المولدات ما يضاف إلى الله تعالى لا على أنها فعله، ولكنه خلق سببها وهي تقتضي لذاتها أثرها. ونقل عن حفص الفرد منهم أن ما يقع مبايناً بمحل القدرة على قدر اختيار المتسبب فهو فعل لفاعل السبب كالقطع والعضد وما لا يقف على قدر اختياره كالهوى عند الدفع للحجر، فليس من فعله، واختلفوا في وقت تعلق القدرة بالمولد، فذهب أكثرهم إلى أنه لا يزال مقدوراً إلى حين وقوع سببه، فيجب حينئذ به وينقطع أثر القدرة عنه، ومنهم من قال: إنما ينقطع أثر القدرة إذا وقع، وأما وجود سببه فلا يمنع كونه مقدوراً. واتفق جمهورهم على أن الألوان والطعوم لا تقع مولدة. وذهب ثمامة إلى أن الحوادث التي حكموا بأنها مولدة حادثة ولا فاعل لها ألبتة، وهذا يقدح في دلالة وجود الصانع، واتفقوا على أن المولدات كلها خارجة عن محل القدرة إلا النظر، فإنه يولد العلم بالذات، ومما تمسك به أهل السنّة في ابطال التولد أن قالوا هذه الأفعال المحكوم عليها بأنها متولدة لا تخلو إما أن تكون مقدورة لفاعل السبب أو غير مقدورة له والقسمان باطلان، فالقول بالتولد باطل أما الحصر فضروري، وأما ابطال انها مقدورة لفاعل السبب فلأن الأثر عندهم واجب عند وجود سببه، فلو كان مقدوراً للزم وقوع أثر بين مؤثرين، وأنه محال، وأما إن كان غير مقدور له، فإما أن يكون لها فاعل غيره أولا. الأوّل: تسليم المسألة. والثاني: يقدح في دلالة احتياج الصنع إلى الصانع وبالله التوفيق.

الأصل الثالث: أن فعل العبد وإن كان كسباً للعبد فلا يخرج عن كونه مراداً لله سبحانه، فلا يجري في الملك والملكوت طرفة عين ولا لفتة خاطر ولا فلتة ناظر إلا بقضاء الله وقدرته وبإرادته ومشيئته. ومنه الشر والخير، والنفع والضر، والإسلام والكفر، والعرفان والنكر، والفوز والخسران، والغواية والرشد، والطاعة والعصيان، والشرك والإيمان. لا رادّ لقضائه ولا معقب لحكمه يضل من يشاء ويهدي من يشاء ﴿لا يُسْأَلُ عمّا يَفْعَلُ وهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٣] ويدل عليه من النقل قول الأمة قاطبة: «ما شاء كان وما

(**الأصل الثالث: أن فعل العبد وإن كان كسباً للعبد**) باعتبار نسبته إليه (**فلا يخرج عن كونه مراداً لله سبحانه**) اتفق أهل السنّة والجماعة على أن صانع العالم جل وعلا مريد لجميع الكائنات من خير وشر وإيمان وكفر، ضرورة أنه جل وعلا فاعل للكل فيكون مريداً للكل ضرورة أنه فاعل بالاختيار، وأيضاً فهو عالم بما لا يقع فلا يريده لأن الإرادة صفة توجب تخصيص الحادث بحالة حالة حدوثه عند تعلق القدرة، فما علم انه لا يقع محال أن يقع، وإن كانت إحالته بالغير، وكل ما هو محال أن يقع ولو بالغير لا تتعلق به إرادته إذ لو تعلقت إرادته به على ذلك التقدير لكان متمنياً. تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيراً. وقد زاد المصنف لذلك ايضاحاً فقال: (**فلا يجري في الملك**) أي العالم السفلي (**والملكوت**) أي العالم العلوي (**طرفة عين ولا فلتة خاطر ولا لفتة ناظر**)، وبين الفلتة واللفتة جناس القلب (**إلا بقضاء الله وقدره**)، والقضاء عند الأشاعرة يرجع إلى الإرادة والقدر إلى الخلق، كما في شرح المواقف. وعند الماتريدية هما غير الإرادة، فالقضاء بمعنى الخلق، والقدر بمعنى التقدير خلافاً للأشاعرة وغير العلم خلافاً للفلاسفة كما سيأتي، (**وبإرادته ومشيئته**) عطف تفسير للإرادة، فإرادته تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن، ثم بيّن تلك الحوادث التي تقع مرادة لله تعالى فقال: (**ومنه**) تعالى (**الشر والخير**) هكذا في النسخ بتقديم الشر على الخير، وفي بعضها بتقديم الخير وهو الأوفق لما بعده من الفقر، (**والنفع والضر**)، والحلو والمر، (**والإسلام والكفر، والعرفان والنكر، والفوز والخسران، والغواية والرشد، والطاعة والعصيان، والشرك والإيمان**) وكل مما ذكر ضد لصاحبه (**لا رادّ لقضائه**) الذي قضاه وأراده، (**ولا معقب لحكمه**) الذي أمضاه ودبره، (**يضل من يشاء**) أن يضل لاستحبابه الضلال وصرف اختياره إليه (**ويهدي من يشاء**) أي يهديه لصرف اختياره إلى الهداية، وتسمية بعض الكائنات شراً بالنسبة إلى تعلقه وضرره لنا لا بالنسبة إلى صدوره عنه، فخلق الشر ليس قبيحاً إذ لا قبيح منه تعالى: (**لا يُسأل عما يفعل**) في خلقه (**وهم يُسألون**) [الأنبياء: ٢٣] عن أعمالهم مقهورون تحت قبضة قدرته. هذا مذهب أهل الحق. وذهبت المعتزلة إلى أن الأمر أنف وقضوا بأن للخير فاعلاً وللشر فاعلاً. وقد قال ابن عمر: أنهم مجوس هذه الأمة لذلك، وقد صاروا إلى أن كل مطلوب فعله من واجب أو مندوب فهو مراد الله تعالى وقع أو لم يقع، وكل منهي عنه نهي تحريم أو تنزيه فهو مكروه، وما ليس كذلك من أفعال العباد لا يوصف بأنه مراد لله تعالى ولا

لم يشأ لم يكن ». وقول الله عز وجل: ﴿ أَنْ لَوْ يَشَاءُ اللهُ لَهَدَى النَّاسَ جَمِيعاً ﴾

مكروه، وقد تعلقوا في تمسكهم بقوله تعالى: ﴿وما الله يريد ظلماً للعباد﴾ [غافر: ٣١] ﴿وما الله يريد ظلماً للعالمين﴾ [آل عمران: ١٠٨] قالوا إرادته ظلمهم لأنفسهم، ثم عقابهم عليه ظلم فهو منزه عنه سبحانه وتمسكوا أيضاً بقوله تعالى: ﴿إن الله لا يأمر بالفحشاء﴾ [الأعراف: ٢٨] وقوله تعالى: ﴿ولا يرضى لعباده الكفر﴾ [الزمر: ٧]، وقوله تعالى: ﴿والله لا يحب الفساد﴾ [البقرة: ٢٠٥] قالوا: والفساد كائن والمحبة تلازم الإرادة، بل ليست غيرها، فالفساد ليس بمراد وتمسكوا أيضاً بقوله تعالى: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ [الذاريات: ٥٦] دلّ على أنه أراد من الكل العبادة والطاعة لا المعصية، وهذا بناء منهم على أن الأمر والنهي يرجعان إلى الإرادة وعدم مغايرة أحدهما للآخر، وقالوا: إرادة القبيح قبيحة والأمر بغير المراد والمرضي والمحبوب سفه وهو محال على الله تعالى، وسيأتي الجواب عن كل ذلك ولنا في الاستدلال على أن إرادته تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن من جهة النقل ومن جهة العقل، ثم شرع في الاحتجاج بالنقل وقرره بالاجماع ونصوص الكتاب، فأشار إلى الأوّل بقوله: **(ويدل عليه من النقل قول الأمة قاطبة)** سلفها وخلفها واجماعهم على كلمة لا يجحدها معتز إلى الإسلام قبل ظهور الاعتزال وبدعهم، وهو قولهم: **(ما شاء)** الله **(كان وما لم يشأ لم يكن)** وهي تلزمها ثلاث قضايا باعتبار العكس نقيضاً وتساوياً، والمعتزلي يقول: ما شئت كان وما شاء الله لم يكن، وهذه الكلمة دالة في عموم إرادته لسائر الكائنات. **(وقول الله عز وجل: أن لو يشاء الله لهدى الناس جميعاً)** [الرعد: ٣١] أي لكنه شاء هداية بعض وإضلال بعض، كما دل عليه قوله: ﴿وما تشاؤون إلا أن يشاء الله﴾ [الإنسان: ٣٠ والتكوير: ٢٩] وهم قد شاؤوا المعاصي وفاقاً، فكانت بمشيئة الله تعالى بهذا النص النافي لأن يشاؤوا شيئاً إلا أن يشاء الله سبحانه، وفيه دليل على أنه لا دخل لمشيئة العبد إلا في الكسب، وإنما الايجاد بمشيئة الله وتقديره وكذلك قوله تعالى ﴿ولو شاء لهداكم أجمعين﴾ [النحل: ٩]، وقوله تعالى: ﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة﴾ [هود: ١١٨] وفيها دليل ظاهر على أن الأمر غير الإرادة وأنه تعالى لم يرد الايمان من كل أحد، وإن ما أراده يجب وقوعه كما في تفسير البيضاوي، وقوله تعالى: ﴿ فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً﴾ [الأنعام: ١٢٥]، وفيه تصريح بتعلق إرادته بالهداية والاضلال، وقوله تعالى: ﴿ولو شاء ربك لآمن مَن في الأرض كلهم جميعاً﴾ [يونس: ٩٩]، وفيه دليل على كمال قدرته ونفوذ مشيئته أنه لو شاء لآمن من في الأرض كلهم، فلا يبقى فيها إلا مؤمن موحد، ولكنه شاء أن يؤمن به من علم منه اختيار الإيمان به وشاء أن لا يؤمن به من علم أنه يختار الكفر ولا يؤمن به كما في التيسير. وقوله تعالى: ﴿ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلاً ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله﴾ [الأنعام: ١١١]، وفيه دليل على أن الآية، وإن عظمت فإنها لا تضطر إلى الإيمان، ومن علم الله منه اختيار الايمان شاء له ذلك، ومن علم منه اختيار الكفر والاصرار عليه شاء له ذلك، كما في التأويلات الماتريدية. وقوله تعالى:

[الرعد : ٣١] ، وقوله تعالى : ﴿ وَلَوْ شِئْنَا لآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا ﴾ [السجدة : ١٣] ويدل

﴿ يضل من يشاء ويهدي من يشاء ﴾ [فاطر : ٨] وهو دليل ظاهر على أن الهداية والاضلال بخلق الله تعالى، وقوله تعالى: ﴿ وما يكون لنا أن نعود فيها إلا أن يشاء الله ربنا ﴾ [الأعراف: ٨٩]، فيه دليل على أن الكفر بمشيئة الله تعالى كما في تفسير البيضاوي، فقد خاف شعيب أن يكون سبق منه زلة أو تقصير يقع منه الاختيار لذلك فيشاء الله ذلك، وإن كانوا معصومين لكنهم خافوا ذلك، وكان خوفهم أكثر من خوف غيرهم كما في التيسير والتأويلات الماتريدية، وفيه أيضاً دليل على أن الكفر ليس بمحبته ولا رضاه كما في الارشاد وقوله تعالى: ﴿ فإنا قد فتنا قومك من بعدك ﴾ [طه: ٨٥] أي عاملناهم معاملة المختبر ليظهر منهم بفعلنا ما كان في علمنا وتقديرنا أنهم يفعلونه، وقوله تعالى: ﴿ فمنهم من هدى الله ومنهم من حقت عليه الضلالة ﴾ [النحل: ٣٦]، وقوله تعالى: ﴿ وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة ﴾ [القصص: ٦٨]، وقوله تعالى: ﴿ ولا ينفعكم نصحي إن أردت أن أنصح لكم إن كان الله يريد أن يغويكم ﴾ [هود: ٣٤]، هو دليل على ان ارادة الله تعالى يصح تعلقها بالاغواء، وأن خلاف مراده محال كما في تفسير البيضاوي، وقوله تعالى: ﴿ كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء ﴾ [يوسف: ٢٤]، وفيه دليل على أن الأعمال بخلق الله تعالى وقضائه وقدره، وإليه أشير بصرف السوء عنه، وأن همّ يوسف ليس بهمّ عزم بل هَمُّ خطرة ولا منع فيما يخطر بالقلب وهو قول الحسن، فهذه الآيات مجموع ما تمسك به الأصحاب. وفي شرح المقاصد: وللمعتزلة في تلك الآيات تأويلات فاسدة وتعسفات باردة يتعجب منها الناظر، ويتحقق أنهم محجوبون وبوصفها محقوقون ولظهور الحق في هذه المسألة يكاد عامتهم به يعترفون ويجري على ألسنتهم إن ما لم يشأ الله لا يكون، ثم العمدة القصوى لهم في الجواب عن أكثر الآيات حمل المشيئة على مشيئة القسر والالجاء، وحين سئلوا عن معناها تحيَّروا، فقال العلامة: معناها خلق الايمان والهداية فيهم بلا اختيار منهم، وردّ بأن المؤمن حينئذ يكون هو الله لا العبد على ما زعمتم من إلزامنا لما قلنا بأن الخالق هو الله تعالى مع قدرتنا واختيارنا وكسبنا، فكيف بدون ذلك؟ فقال الجبائي: معناها خلق العلم الضروري بصحة الإيمان وإقامة الدلائل المثبتة لذلك العلم الضروري، وردّ بأن هذا لا يكون إيماناً والكلام فيه على أن في بعض الآيات دلالة على أنهم لو رأوا كل آية ودليل لا يؤمنون ألبتة، فقال إبنه أبو هاشم: معناها أن يخلق لهم العلم بأنهم لو لم يؤمنوا لعذبوا عذاباً شديداً، وهذا أيضاً فاسد لأن كثيراً من الكفار كانوا يعلمون ذلك ولا يؤمنون، على أن قوله تعالى: ﴿ ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول منّي لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين ﴾ [السجدة: ١٣]، يشهد بفساد تأويلاتهم لدلالته على أنه إنما لم يهد الكل لسبق الحكم بملء جهنم، ولا خفاء في أن الايمان والهداية بطريق الجبر لا يخرجهم عن استحقاق جهنم عندهم وبالله التوفيق.

ثم أشار المصنف إلى الثاني وهو دليل العقل بقوله: (**ويدل عليه**) أي على ما ادعيناه من

عليه من جهة العقل أن المعاصي والجرائم إن كان الله يكرهها ولا يريدها ، وإنما هي جارية على وفق إرادة العدوّ إبليس لعنه الله مع أنه عدوّ لله سبحانه ، والجاري على وفق إرادة العدوّ أكثر من الجاري على وفق إرادته تعالى ، فليت شعري كيف يستجيز المسلم أن يرد ملك الجبار ذي الجلال والإكرام إلى رتبة لو ردت إليها رئاسة زعيم ضيعة لاستنكف منها ، إذ لو كان ما يستمر لعدوّ الزعيم في القرية أكثر مما يستقيم له لاستنكف من زعامته وتبرأ عن ولايته . والمعصية هي الغالبة على الخلق وكل ذلك جار عند المبتدعة على خلاف إرادة الحق تعالى ، وهذا غاية الضعف والعجز ، تعالى رب الأرباب عن قول الظالمين علوّاً كبيراً ، ثم مهما ظهر أن أفعال العباد مخلوقة لله صح أنها مرادة له .

تعلق الإرادة بكل كائن (**من جهة العقل**) هو (**أن المعاصي والجرائم إن كان الله يكرهها ولا يريدها وإنما هي جارية**) وواقعة (**على وفق إرادة العدوّ**) الأكبر (**إبليس لعنه الله مع أنه عدوّ لله سبحانه**) بنص الكتاب والسنّة ، (**والجاري على وفق إرادة العدوّ**) المذكور كما لا يخفى (**أكثر من الجاري على وفق إرادته**) عز وجل من الطاعات الجارية على مراده عز وجل. لزم رد ملك الجبار إلى رتبة خسيسة. (**فليت شعري كيف يستجيز المسلم**) العاقل، أي: كيف يرى جائزاً (**أن يرد ملك الجبار**) تعالى شأنه (**ذي الجلال والإكرام**) والعظمة والإنعام (**إلى رتبة لو ردّت إليها**) أي إلى تلك الرتبة (**رئاسة زعيم**) أي كفيل (**ضيعة**) أي قرية (**لاستنكف**) ذلك الزعيم (**منها**) وفي بعض النسخ: عنها. وذلك (**إذ لو كان يستمر**) أي يدوم مطرداً (**لعدوّ**) ذلك (**الزعيم في**) محل مملكته وولايته أي تلك (**القرية**) وقوع مراد عدوّه (**أكثر مما يستقيم له**) أي: الزعيم (**لاستنكف من زعامته**) أي رئاسته وكفالته بأمور أهل تلك القرية، (**وتبرأ عن ولايته**) لها (**والمعصية**) كما لا يخفى (**هي الغالبة على الخلق**) والطاعات هي الأقل، (**وكل ذلك جار عند المبتدعة**) أي المعتزلة ومن تبعهم من أهل الأهواء (**على خلاف إرادة الحق**) تعالى. (**وهذا غاية الضعف والعجز. تعالى رب الأرباب عن قول الظالمين علوّاً كبيراً**) . وحاصل هذا الجواب: أن العقول قد قضت بأن قصور الإرادة وعدم نفوذ المشيئة من أصدق الآيات الدالة على سمات النقص والاتصاف بالقصور والعجز ، ومن ترسم للملك ثم كان لا ينفذ مراده في أهل مملكته عدّ ضعيف المنة مضياعاً للفرصة ، فإن كان ذلك يزري بمن ترسم للملك فكيف يجوز في صفة ملك الملوك ورب الأرباب؟ هكذا سياق إمام الحرمين في اللمع ، ويعني من سياقه أن أكثر أفعال العباد واقعة على ما يدعو إليه الشيطان ويريده ، والطاعات التي يدعو إليها الله تعالى ويريدها هي الأقل ، فإذا كان الأكثر واقعاً على خلاف مراد الله تعالى اقتضى ذلك نقصاً في الملك وقصوراً وعجزاً ، وهذا هو المحتج به على الوحدانية وقد نقضه المعتزلة إذ قالوا : إن الله تعالى يريد الإيمان والطاعة ولا يقع مراده، والعبيد يريدون الكفر والعصيان ويقع مرادهم. (**ثم مهما ظهر**) لك واتضح

(**أفعال العبد**) بأسرها أدقها وجلها (**مخلوقة لله تعالى**) ومخترعة له، وإن نسب بعضها إلى العباد بطريق الكسب بالدلائل الواضحة السابقة (**صح أنها مرادة له**) تعالى والكل منه. وأما الجواب عما أورده متمسكاً لهم عن الآيات السابق ذكرها فقولهم: ظلم العباد كائن منهم بلا شك فهو ليس مراداً له بدليل قوله تعالى: ﴿وما الله يريد ظلماً للعباد﴾ [غافر: ٣١]، والجواب عنه: أنه تعالى نفى إرادته ظلم العباد وهو لا يستلزم نفي إرادته ظلم العباد أنفسهم، فليس المنفي في الآية إرادة ظلم بعضهم بعضاً، فإنه كائن ومراد، وأما عن تمسكهم بقوله تعالى: ﴿ولا يرضى لعباده الكفر﴾ [الزمر: ٧]، وقوله: ﴿والله لا يحب الفساد﴾ [البقرة: ٢٠٥]، فهو أنه لا تلازم بين الرضا والمحبة وبين الإرادة كما ادعوه، إذ قد يريد الواحد منا ما يكره تعاطيه لبشاعة طعمه أو مرارته، وأيضاً فالرضا ترك الاعتراض على الشيء لا إرادة وقوعه، والمحبة إرادة خاصة وهي ما لا يتبعها تبعة ومؤاخذة، والإرادة أعم فهي منفكة عنها فيما إذا تعلقت بما تتبعه تبعة ومؤاخذة. وقرره ابن التلمساني على تسليم أن رضاه إرادته وتخصيص لفظ عباده بالمؤمنين بالمخلصين لعبادته وجعل الإضافة فيه للتشريف.

وأجيب عن قولهم: أن ارادة الظلم من العبد ثم عقابه عليه ظلم بالمنع مسنداً بان الظلم هو التصرف في ملك الغير من غير رضا من المالك، أما في ملك نفسه فلا. وأجيب عن استدلالهم بقوله تعالى: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ [الذرايات: ٥٦] بمنع دلالة لام الغرض على كون ما بعدها مراداً، بل معنى الآية لنأمرهم بالعبادة، ولئن سلم فلا نسلم عموم الآية للقطع بخروج من مات على الصبا والجنون، والعام إذا دخله التخصيص صار عند المعتزلة مجملاً في بقية افراده فلا يصلح دليلاً عندهم، فليخرج من مات على الكفر كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والإنس﴾ [الأعراف: ١٧٩] والتحقيق ان الحصر في الآية إضافي، والمقصود به أنه خلقهم لعبادته لا ليعود إليه منهم نفع كما دل عليه قوله تعالى: ﴿ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون﴾ [الذاريات: ٥٧] وليس حصراً حقيقياً كما فهموه فتأمل. وربما احتجوا بقوله تعالى: ﴿سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا﴾ إلى قوله: ﴿كذلك كذب الذين من قبلهم﴾ [الأنعام: ١٤٨] ووجه تمسكهم من الآية أن الله تعالى رد على الكفار قولهم: ﴿لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا﴾ يعني فقد وبخهم الله تعالى على هذا القول، ولو كان حقاً لما وبخهم عليه. والجواب إنما رد الله تعالى قولهم لأنهم قالوه استهزاء بما طرق اسماعهم من حملة الشريعة من تفويض الأمور كلها لله تعالى، ولم يقولوه عن عقد جازم، والدليل قوله تعالى في آخر الآية: ﴿إن تتبعون إلا الظن وإن أنتم إلا تخرصون﴾ [الأنعام: ١٤٨] فثبت أنهم قالوه ظناً وخرصاً لا عن عقد جازم، ومما يتمسكون به قوله تعالى: ﴿وما أصابك من سيئة فمن نفسك﴾ [النساء. ٧٩] نسب الحسن إلى الله تعالى والسيء إلى فعل العبد. والأشعرية تنسب الجميع إلى الله تعالى وهو خلاف نص الآية. والجواب أن هذه الآية غير مشعرة بمحل النزاع، فإن الآية التي أشعرت بها هي خلق الله تعالى النفع والضر وليس من المتكسبات، بل الكل

فإن قيل: فكيف ينهي عما يريد ويأمر بما لا يريد؟ قلنا: الأمر غير الإرادة. ولذلك إذا ضرب السيد عبده فعاتبه السلطان عليه فاعتذر بتمرد عبده عليه فكذبه السلطان ـ فأراد إظهار حجته بأن يأمر العبد بفعل ويخالفه بين يديه ـ فقال له: أسرج هذه الدابة بمشهد من السلطان، فهو يأمره بما لا يريد امتثاله، ولو لم يكن آمراً لما كان

من عند الله كما دل عليه سياق الآية. وسببها أن كفار قريش كانوا إذا رأوا خصباً قالوا: هذا من عند الله، وإذا رأوا جدباً قالوا هذا بشؤم دعوة محمد، فرد الله عليهم وقال: ﴿قل كل من عند الله فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً﴾ [النساء: ٧٨] ونظيره قوله في قوم موسى عليه السلام: ﴿وإن تصبهم سيئة يطيروا بموسى ومن معه ألا إنما طائرهم عند الله ولكن أكثرهم لا يعلمون﴾ [الأعراف: ١٣١] ومعنى قوله: ﴿ما أصابك من حسنة فمن الله﴾ أي فبمحض فضل الله: ﴿وما أصابك من سيئة فمن نفسك﴾ أي بسبب جريمة اقترفتها جزاء. وأما الجواب عن تمسكهم بقوله تعالى: ﴿ولا يرضى لعباده الكفر﴾ [الزمر: ٧] و﴿ان الله لا يأمر بالفحشاء﴾ [الأعراف: ٢٨] فقد أشار إليه المصنف في صورة سؤال وجواب يفهم منه المقصود قال:

(فإن قيل: كيف ينهى) الله **(عما يريد ويأمر بما لا يريد)** أي: كيف يأمر أحد عبده بشيء ويريد منه خلافه، فهو صريح بأنه أمر الكفار بالإيمان وأراد الكفر. **(قلنا: الأمر غير الارادة)** وأن لا تلازم بينهما كما لا تلازم بين الرضا والمحبة وبين الإرادة، وهم قد بنوا مذهبهم على أن الأمر والنهي يرجعان إلى الإرادة، والحق مغايرة أحدهما عن الآخر. وان الله تعالى قد أمر العصاة والكفار بالإيمان ولم يرد إيمانهم، ومثار الغلط أن الإرادة تطلق على الرضا والسخط وكل مأمور به فهو رضا الله تعالى بمعنى انه يثني على فاعله ويمدحه ويثيبه ويريد به الزلفى والقربى وضده بخلاف ذلك ومعنى كراهيته له أنه لا يثني على فاعله بل يذمه ويريد عقابه، وهذا معنى قوله تعالى: ﴿ولا يرضى لعباده الكفر﴾ وليس معناه أن الله تعالى لم يقدره عليهم، ثم هم في هذا السؤال مقابلون بالعلم. فإذا قالوا: كيف أمر الله الكافر بالإيمان ويريد منه الكفر؟ قلنا: كيف أمره بالإيمان ويعلم منه الكفر؟، فإنه لا يذعن أبداً للدهر فيكف يستمر لهم كلامهم مع تسليم العلم، وقد ضرب المصنف على اثبات هذا المدعي مثلاً ليقربه إلى الأذهان فقال: **(ولذلك إذا ضرب السيد عبده)** ضرباً مبرحاً **(فعاتبه السلطان عليه)** أي على ضربه له وبكته وهدده بالقتل لمجاوزته الحد في ضرب العبد، **(فاعتذر)** سيد العبد أي أقام لنفسه عذراً **(بتمرد عبده عليه)** أي: إنما ضربته لأنه لم يمتثل أمري، **(فكذبه السلطان)** ولم يصدقه **(فأراد)** السيد في هذه الحالة **(إظهار حجته بـأن يأمر عبده)** المذكور **(بفعل)** شيء ونهاية أمانيه، ومراده أن **(يخالفه بين يديه)** ولا يمتثل العبد ذلك ليقرر عذره، **(فقال له: أسرج هذه الدابة)** أي ضع عليها السرج **(بمشهد من السلطان)** أي بمحضر منه **(فهو يأمره بما لا يريد إمتثاله ولو لم يكن آمرا لما كان عذره عند السلطان ممهداً، ولو كان مريداً لامتثاله**

عذره عند السلطان ممهداً، ولو كان مريداً لامتثاله لكان مريداً لهلاك نفسه وهو محال.

لكان مريداً لهلاك نفسه وهو محال). فقد تحقق انفكاك الأمر عن الإرادة، وبطل قولهم يستحيل أن يأمر أحد عبده بشيء ويريد خلافه، فالمعاصي واقعة بإرادته ومشيئته لا بأمره ورضاه ومحبته لما قررنا.

قلت: وأصحابنا معاشر الماتريدية لم يرتضوا بهذا الاستدلال المشهور بين المتكلمين الذي أورده المصنف من ان المعتذر من ضربه بعصيانه قد يأمر ولا يريد منه الفعل، وكذا الملجىء إلى الأمر قد يأمر ولا يريد الفعل المأمور، بل يريد خلافه ولا يعد سفهاً. وأوردوا عليه المنع من أن الموجود فيه مجرد صيغة الأمر من غير تحقق حقيقة. وقد روى محمد بن الحسن عن الإمام ما نصه: والأمر أمر إن أمر الكينونة. إذا أمر شيئاً كان، وأمر الوحي وهو ليس في إرادته وليس إرادته في أمره أي: فأشار إلى منع استلزامه للإرادة، ومنع أن الأمر بخلاف ما يريده يعد سفهاً، وإنما يكون كذلك لو كان فائدة الأمر منحصراً في الإيقاع المأمور به وهو ممنوع، وتصديق ذلك قول إبراهيم لابنه ﴿إني أرى في المنام اني أذبحك فانظر ماذا ترى﴾ إلى قوله: ﴿من الصابرين﴾ [الصافات: ١٠٢] ولم يقل ﴿ستجدني﴾ صابراً من غير **(إن شاء الله تعالى)** ولو استلزم الأمر الإرادة لما كان للاستثناء موقع فإن أمر إبراهيم بذبح ابنه يستلزم الأمر بالصبر عليه لابنه، فلو كان الذبح مستلزماً لإرادته من إبراهيم كان الصبر من ابنه مراداً أيضاً بدلالة الأمر، فلا يبقى لتعلقه بالمشيئة والإرادة وجه، فكان ذلك أمره تعالى ولم يكن من إرادته تعالى ذبحه. وقد بينه أبو منصور الماتريدي في التأويلات، وهذا أحسن ممن استدل به المصنف وغيره في كتبهم فتأمل ذلك بإنصاف. وفي الإرشاد لإمام الحرمين: من حقق من أئمتنا لم يكع عن تهويل المعتزلة. وقال: المحبة بمعنى الإرادة وكذلك الرضا، فالرب تعالى يحب الكفر ويرضاه كفراً معاقباً عليه اهـ.

ونقل بمعناه عن أبي الحسن الأشعري: لتقارب الإرادة والمحبة والرضا في المعنى لغة، فإن من أراد شيئاً أو شاءه فقد رضيه وأحبه. قال ابن الهمام: وهذا الذي يفهم من سياق إمام الحرمين خلاف كلمة أكثر أهل السنّة لتصريحهم بأن الكفر مراد له وأنه لا يحبه ولا يرضاه، وأن المشيئة والإرادة غير المحبة والرضا، وأن الرضا ترك الاعتراض والمحبة إرادة خاصة، وبعض أهل السنّة مشى على أن كلاً منها إرادة خاصة وفسر الرضا بأنه الإرادة مع ترك الاعتراض. قال: وهذا المنقول عن إمام الحرمين والأشعري لا يلزمهم به ضرر في الاعتقاد إذ كان مناط العقاب وهو مخالفة النهي وإن كان متعلقه محبوباً، لكنه خلاف النصوص التي سمعت في كتاب الله عز وجل من قوله: ﴿ولا يرضى لعباده الكفر﴾ [الزمر: ٧] وقوله: ﴿فإن تولوا فإن الله لا يحب الكافرين﴾ [آل عمران: ٣٢] ومثله متعلق بمبدأ الاشتقاق وهو هنا الكفر، فيكون المعنى لا

يجب كفرهم. ثم نقل الفرق بين المشيئة والإرادة عند أبي حنيفة فقال: ونقل عن أبي حنيفة رحمه الله ما يدل على جعل الارادة عنده من جنس الرضا والمحبة لا من جنس المشيئة لدخول معنى الطلب عنده في مفهوم الإرادة دون مفهوم المشيئة. روي عنه أن من قال لامرأته: شئت طلاقك ونواه بهذا اللفظ طلقت. ولو قال: أردته أو أحببته أو رضيته ونواه في كل من الصور الثلاث لا يقع. وبناه على إدخال معنى الطلب والميل في مفهوم الإرادة والرضا والمحبة كل منها محبوب. قال: وهذا أيضاً خلاف ما عليه الأكثر.

قلت: وتعقب عليه الملاّ علي في شرح الفقه الأكبر فقال: وما ذكره ابن الهمام في المسايرة من أنه نقل عن أبي حنيفة الـخ فمحمول على تفرقة هذه الصفات في العباد، فليس كما قال انه مخالف ما عليه أكثر أهل السنة. وهذا نص الإمام رضي الله عنه في الوصية. والأحكام ثلاثة: فريضة وفضيله ومعصية. فالفريضة بأمر الله ومشيئته ومحبته ورضائه وقضائه وقدره وعلمه وحكمه وتوفيقه وكتابته في اللوح المحفوظ. والفضيلة ليست بأمر الله تعالى ولكن بمشيئته ومحبته وقضائه ورضائه وقدره وعلمه وحكمه وتوفيقه وكتابته في اللوح المحفوظ، والمعصية ليست بأمر الله تعالى ولكن بمشيئته لا بمحبته وقضائه لا برضاه وبتقديره لا بتوفيقه وخذلانه وعلمه وكتابته في اللوح المحفوظ. فتقدير الخير والشر كله من الله تعالى اهـ.

تنبيه:

قال ابن الهمام في المسايرة مع شرحه: فإن قيل: حاصل ما ذكرتم أن المعاصي واقعة بقضاء الله تعالى، وقد تقرر أنه يجب الرضا بالقضاء اتفاقاً فيجب حينئذ الرضا بالمعاصي وهو باطل إجماعاً. قلنا: الملازمة بين وجوب الرضا بالقضاء وبين وجوب الرضا بالمعاصي ممنوعة فلا يستلزم الرضا بالقضاء الرضا بها. بل يجب الرضا بالقضاء لا المقضي إذا كان منهياً عنه لأن القضاء صفة له تعالى والمقضي متعلقها الذي منع منه سبحانه ثم وجد على خلاف رضاه تعالى من غير تأثير للقضاء في إيجاده ولا سلب مكلف قدرة الامتناع عنه، بل وجد على مجرد وجه المطابقة للقضاء. قال شارحه: وهو جواب مشهور، وقد أورد عليه أنه لا معنى للرضا بصفة من صفات الله تعالى إنما الرضا بمقتضى تلك الصفة وهو المقضي، فحينئذ فاللائق أن يجاب بأن الرضا بالكفر لا من حيث ذاته بل من حيث هو مقضي، وقد أوضحه السيد في شرح المواقف فقال: إن للكفر نسبة إلى الله تعالى باعتبار فاعليته له وإيجاده إياه ونسبة أخرى إلى العبد باعتبار محليته له واتصافه به، وإنكاره باعتبار النسبة الثانية دون الأولى، والرضا به باعتبار النسبة الأولى دون الثانية والفرق بينهما ظاهر، فإنه ليس يلزم من وجود الرضا بشيء باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضا به باعتبار وقوعه صفة لشيء آخر إذ لو صح ذلك لوجب الرضا بموت الأنبياء من حيث وقوعه صفة لهم وانه باطل إجماعاً وبالله التوفيق.

استطراد: قول المعتزلة إرادة القبيح قبيحة هو بالنسبة إلينا أما بالنسبة إليه سبحانه فليست

كذلك، فإنها قد تكون مقرونة بحكمة تقتضي ذلك مع أنه مالك الأمور على الاطلاق يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد. وحكي أن القاضي عبد الجبار الهمداني أحد شيوخ المعتزلة دخل على الصاحب بن عباد وعنده الأستاذ أبو إسحاق الاسفرايني أحد أئمة أهل السنّة فلما رأى الاستاذ قال: سبحان من تنزه عن الفحشاء، فقال الاستاذ فوراً: سبحان من لا يقع في ملكه إلا ما يشاء، فقال القاضي: أيشاء ربنا أن يعصى؟ قال الأستاذ: أيعصى ربنا قهراً؟ فقال القاضي: أرأيت ان منعني الهدى وقضى علي بالردي أحسن إليّ أم أسيء؟ فقال الاستاذ: إن منعك ما هو لك فقد أساء وان منعك ما هو له فيختص برحمته من يشاء، فبهت القاضي وعلى هذا قول أحد الزنادقة:

أيـا علماء الديـن ذمـي دينكـم تحير دلـوه بـأوضـح حجـةِ
إذا ما قضى ربي بكفري بـزعمكـم ولم يـرضـه منـه فما وجـه حيلتي

وقد قيل: إن قائل هـذا الكلام هـو آمـن البقتي المقتـول على الزنـدقـة في زمـن شيـخ الإسلام تقي الدين بن دقيق العيد، وأوّل من أجاب عنه الإمام علاء الدين الباجي وخلاصته: أن الواجب الرضا بالتقدير لا بالمقدور، وكل تقدير يرضى به لكونه من قبل الحق، ثم المقدور ينقسم إلى ما يجب الرضا به كالإيمان وإلى ما يحرم الرضا به ويكون الرضا به كفراً كالكفر وإلى غير ذلك. قال ابن السبكي في الطبقات: وقد أخذ أهل العصر هذا الجواب فنظموه على طبقاتهم في النظم والكل مشتركون في جواب واحد فمن ذلك جواب الشيخ تقي الدين بـن تيمية، والشمس ابن اللبان، والنجم أحمد بن محمد الطوسي، والعلاء القونوي، وفي الكل تطويل لا يليق إيراده بهذا الموضع، وقد أوردها ابن السبكي بتمامها فراجع الطبقات. ومن جلة ذلك جواب العلامة محمد بن أسعد تلميذ القاضي البيضاوي أورده ابن الهمام في المسايرة وفيه بيتان:

فمعنـى قضـاء الله بـالكفـر عملـه بعلم قـــديم سر مـــا في الجبلـــةِ
واظهـاره مـن بعـد ذاك مطـابقـاً لإدراكـه بـالقـــدرة الأزليـــة

وحاصله: أن معنى قضائه تعالى علمه الأشياء أزلاً بعلمه القديم، ومعنى قدره إظهاره أي إيجاده تعالى بقدرته الأزلية ما تعلق علمه بوجوده على الوجه المطابق لتعلق العلم بوجوده والله أعلم.

غريبة:

قال الإمام الرازي في تفسير قوله تعالى: ﴿فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلاً﴾ [المزمل: ١٩، الإنسان: ٢٩] أن هذه الآية من جملة الآيات التي تلاطمت فيها أمواج القدر والجبر، فالقدري يتمسك بالآية ويقول: إنه صريح مذهبي ونظيره: ﴿فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾ [الكهف: ٢٩] والجبري يقول: متى ضمت هذه الآية إلى الآية التي بعدها خرج منه صريح مذهب الجبر. وذلك لان قوله تعالى: ﴿فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلا﴾ يقتضي أن تكون مشيئة

....

العبد متى كانت خالصة مستلزمة للفعل، وقوله بعد ذلك: ﴿وما تشاؤون إلا أن يشاء الله﴾ [التكوير: ٢٩] يقتضي كون مشيئة الله مستلزمة لمشيئة العبد ومستلزم المستلزم مستلزم، فإذاً مشيئة الله تعالى مستلزمة لفعل العبد وذلك هو الجبر، وأن الفعل قد يتخلف عن المشيئة بنسخ العزائم وتغيير المقاصد، فليس في التعليق بمشيئة العبد دلالة على استلزام التفويض إليه، والله أعلم.

نادرة:

قال الإمام الرازي في سورة الأنعام سمعت الشيخ الإمام الوالد عمر بن الحسين رحمه الله تعالى قال: سمعت الشيخ أبا القاسم بن ناصر الأنصاري يقول: نظر أهل السنّة إلى تعظيم الله في جانب القدرة ونفاذ المشيئة، ونظر المعتزلة إلى تعظيم الله تعالى في جانب العدل والبراءة عن فعل ما لا ينبغي، فإذا تأملت علمت أن أحداً لم يصف الله إلا بالإجلال والتعظيم والتقديس والتنزيه، لكن منهم من أخطأ ومنهم من أصاب، ورجاء الكل متعلق بهذه الكلمة وهي قوله تعالى: ﴿وربك الغني ذو الرحمة﴾ [الأنعام: ١٣٣] والله أعلم.

فصل

لا خلاف بين أهل السنّة والجماعة في إطلاق أن الكائنات كلها بإرادة الله تعالى على جهة العموم والإجمال، وأما على التفصيل فنقل عن ابن كلاب انه قال: لا يجوز أن يقال المعصية بإرادة الله تعالى دفعاً لإيهام أن يكون مأموراً بها على ما سبق لبعض أوهام العوام كما توهمته فرق الاعتدال، ومنهم من يرى جواز ذلك بتقييد يزيل هذا الإيهام فيقول: الباري مريد للمعصية وقوعاً من مكتسبها ناهٍ عنها معاقب على فعلها.

قال شارح الحاجبية: والحق أن ههنا مقامين: الأوّل: تحقيق ما في نفس الأمر. الثاني: التفسير بما يدل عليه. أما الأوّل: فقد أعطت الأدلة العقلية والسمعية والوجدية أنه جل وعلا مريد لجميع الكائنات على التفصيل، وتفصيل التفصيل من غير استثناء ولا تقييد بارادة واحدة من غير تقديم ولا تأخير ولا كثرة، وإنما الاختلاف والكثرة في التعلقات فقط. وأما الثاني: فالعمدة فيه إنما هو الواردات السمعية إذ ذاك عمل لساني، والأعمال قد انقسمت من جهة الأحكام الشرعية إلى ما يجوز وما لا يجوز، والعمل اللساني من ذلك فما كان منه على مقتضى الأدب فحسن اطلاقه وما لا فلا، والآداب إنما تعرف ممـن قال: أدبني ربي فأحسن أدبي ﷺ، وإذا تقرر ذلك فقد ثبت في الشرع ما يدل على أن الأدب عدم التصريح بما تعلق به النهي أو كان غير ملائم الطباع بنسبته إليه جل وعلا، وإن كان كل ذلك في نفس الأمر ليس إلاَّ منه؛ قال تعالى حاكياً عن خليله عليه السلام: ﴿الذي خلقني فهو يهدين ★ والذي هو يطعمني ويسقين ★ وإذا مرضت فهو يشفين﴾ [الشعراء: ٧٨ ـ ٨٠] وقال جل وعلا حاكياً عن الخضر عليه السلام: ﴿أما السفينة فكانت

الأصل الرابع: أن الله تعالى متفضل بالخلق والاختراع ومتطوّل بتكليف العباد ولم يكن الخلق والتكليف واجباً عليه. وقالت المعتزلة: وجب عليه ذلك لما فيه من مصلحة

لمساكين يعملون في البحر فأردت أن اعيبها﴾ ثم قال: ﴿وأما الجدار فكان لغلامين يتيمين في المدينة وكان تحته كنز لهما وكان أبوهما صالحاً فأراد ربك أن يبلغا أشدهما ويستخرجا كنزهما رحمة من ربك﴾ [الكهف: ٧٩ - ٨٢] وقال تعالى: ﴿ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك﴾ بعد قوله: ﴿كل من عند الله﴾ [النساء: ٧٨، ٧٩] وفي صحيح مسلم في حديث التوجه الطويل «الخير في يديك والشر ليس إليك بك وإليك» إلى غير ذلك.

فصل

وهذا المطلب أدلته من الكتاب والسنّة لا تحصى، وقد مرّ بعضها وهي متمسك المحدث، وأما الصوفي فيقول: لا ارادة لغيره إذ الارادة تتوسط بين صفتين: احداهما: تتعلق بايجاد الفعل وهي القدرة، والأخرى تتعلق بكشفه على ما هو عليه في نفسه وهي العلم، وقد تقدم أنهما لله تعالى. وبالجملة؛ فالتأثير لله والتخصيص الإرادي لله والكشف العلمي لله، والعبد قابل لما يبدو عليه فما يبدو فيه متى شاءه عادة فهو كسبه وما لا فليس بكسبه والكل فعل الله تعالى.

(الأصل الرابع): في خصوصيات التكوين التي منها التفضل والإنعام في الدارين بالتوفيق للأصلح في الدنيا والدين والتوفيق للطاعات والإثابة عليها والعدل بالخذلان وعدم التوفيق لذلك لسوء الاختيار بالمعاقبة على المعاصي.

اعلم **(أن الله تعالى متفضل)** أي محسن **(بالخلق)** وهو الايجاد مطلقاً **(والاختراع)** لا على مثال سابق ونعمة الإيجاد شاملة لكل موجود، **(وهو)** تعالى **(متطوّل)** الطول هو الفضل والزيادة والمعنى متفضل **(بتكليف العباد)** أي: جعلهم أهلاً لأن يخاطبهم بالأمر والنهي فما أنعم به فهو فضل منه وما عاقب عليه فهو عدل، **(ولم يكن الخلق والتكليف واجباً عليه)** سبحانه. حاصله: أن جميع الكائنات كيفما كانت على العموم كوجود العالم أو على الخصوص، كوجود الإنسان ووجود ما به ما يكون كماله من العقل، وتيسير المطالب والصحة وسلامة القرى، وبعث الرسل والثواب والعقاب. كل ذلك لا يجب عليه شيء منه لا بالوجوب الشرعي ولا العقلي ولا العادي ولا غير ذلك، فجميع الكائنات بالنسبة إليه على السوية وإنما المخصص لاحد الجانبين مشيئته وارادته المتعلقة بالشيء تعلق التخصيص على نحو ما تعلق به العلم، فجميع ما فعل مما فيه لطف بعبده بمحض فضل وكرم وإحسان منه إليه وما فيه من تعذيب وابتلاء فمحض عدل منه إليه ولو شاء لعكس.

(وقالت المعتزلة) البغداديون منهم والبصريون: **(وجب عليه)** سبحانه **(ذلك رعاية لمصلحة العباد)**. اعلم أنهم اتفقوا على أصل الوجوب على الله تعالى ثم اختلفوا، فزعم البغداديون

العباد وهو محال، إذ هو الموجب والآمر والناهي وكيف يتهدف لإيجاب أو يتعرض للزوم وخطاب؟ والمراد بالواجب أحد أمرين: أما الفعل الذي في تركه ضرر إما آجل، كما يقال: يجب على العبد أن يطيع الله حتى لا يعذبه في الآخرة بالنار، أو ضرر عاجل كما يقال: يجب على العطشان أن يشرب حتى لا يموت، وإما أن يراد به الذي

أنه يجب على الله تعالى رعاية الأصلح لعباده في دينهم ودنياهم، فلا يجوز في حكمه تبقية وجه من وجوه الصلاح في العاجل والآجل إلا ويفعله، فقالوا: بناء على هذا الأصل ان ابتداء الخلق واجب ومن علم من خلقه أنه يكلفه فيجب عليه كمال عقله وازاحة علله وخلق الالطاف له، ثم قالوا: إن كل ما ينال العبد من الأمور المضرة والآلام فهو الأصلح له، وإنما ارتكب معصية فهو الذي اختار لنفسه الفساد ويجب على الله معاقبته إن لم يتب ولم تكن من الصغائر قالوا وهي الأصلح في حق الفاسق، وقد ورد الوعيد به وعدم وقوعه خلف وهؤلاء أخذوا مذاهبهم من الفلاسفة وهو أن الله تعالى جواد وان الواقع في الوجود هو أقصى الامكان ولو لم يقع ذلك لم يكن جواداً، وقد التزمت المعتزلة أن الله تعالى لا يكون له اختيار في ترك فعل ألبتة لوجوب ابتداء الخلق، ووجوب اختصاصه بالوقت المعين، ووجوب فعل الأصلح، ووجوب الثواب والعقاب. ولما استبعد البصريون منهم ذلك قالوا: لا يجب أصل الخلق، لكن متى أراد الله تعالى تكليف عبد فيجب عليه إكمال عقله وإزاحة علله وما يترتب على فعله من الثواب والعقاب. ونقل إمام الحرمين في الإرشاد إجماع الفئتين البغدادية والبصرية منهم على أن الرب سبحانه إذا خلق عبده وأكمل عقله لا يتركه هملاً بل يجب عليه أن يقدره ويمكنه من نيل المراشد، ثم قال إمام الحرمين: ونقل أصحاب المقالات عن هؤلاء مطلقاً يعني المعتزلة أنه يجب على الله تعالى فعل الأصلح في الدين، وإنما الاختلاف في فعل الأصلح في الدنيا، وهذا النقل فيه تجوّز وظاهره يوهم زللاً فقد يتوهم المتوهم أنه يجب عند البصريين الابتداء بإكمال العقل لأجل التكليف وليس ذلك مذهباً لدى مذهبهم، فالذي ينتحله البصريون أنه تعالى متفضل بإكمال العقل ابتداء ولا يجب عليه إثبات أسباب التكليف، وإذا تأملت ذلك ظهر لك أن في سياق المصنف نوع مخالفة إلا أن يريد من المعتزلة فرقة خاصة.

ثم أشار المصنف بالرد عليهم بأنه لو وجب شيء فأما بالإيجاب الشرعي **(وهو محال إذ هو الموجب)** بكسر الجيم **(و)** هو **(الآمر الناهي وكيف يتهدف لايجاب أو يتعرض للزوم وخطاب)** فإن هذا شأن المكلفين أي: لو وجب شيء لاقتضى الحال موجباً، ورتبة الموجب فوق رتبة الموجب عليه ولا يخفى بطلانه، **(و)** يقال لهم: **(المراد بالواجب أحد أمرين: اما بالفعل الذي في تركه ضرر إما آجل)** أي في الآخرة عرف بالشرع **(كما يقال: يجب على العبد أن يطيع الله)** سبحانه، **(أو)** ضرر **(عاجل)** أي في الدنيا، وإن عرف بالفعل **(كما يقال: يجب على العطشان أن يشرب حتى لا يموت)**، ومعنى الوجوب هنا ترجح الفعل على الترك لما يتعلق من الضرر بالترك. **(وإما)** بالإيجاب العقلي **(أن يراد به الذي يؤدي عدمه

يؤدي عدمه إلى محال كما يقال، وجود المعلوم واجب إذ عدمه يؤدي إلى محال وهو أن يصير العلم جهلاً، فإن أراد الخصم بأن الخلق واجب على الله بالمعنى الأوّل فقد عرضه للضرر، وإن أراد به المعنى الثاني فهو مسلم، إذ بعد سبق العلم لا بدّ من وجود المعلوم، وإن أراد به معنى ثالثاً فهو غير مفهوم، وقوله: «يجب لمصلحة عباده» كلام فاسد، فإنه إذا لم يتضرر بترك مصلحة العباد لم يكن للوجوب في حقه معنى. ثم أن مصلحة

إلى) أمر **(محال كما يقال: وجود المعلوم)** أي ما تعلق علم الله بوقوعه **(واجب)** وقوعه **(إذ عدمه يؤدي إلى محال، وهو أن يصير العلم جهلاً)**. ونحن نجزم أن عدم ذلك لا يلزم منه محال لذاته ولا يضره، **(فإن أراد الخصم)** وهو المعتزلي بقوله: **(بأن)** ابتداء **(الخلق)** مثلاً **(واجب على الله)** سبحانه **(المعنى الأوّل)** وهو أن في تركه ضرراً آجلاً أو عاجلاً **(فقد عرضه)** تعالى **(للضرار)** أي المضارّة. كذا في سائر النسخ وفي نسخ المسايرة للضرر أي ولحوق الضرر محال في حقه تعالى والقول به كفر وفاقاً **(وإن أراد به المعنى الثاني)** وهو أن عدمه محال **(فهو مسلك)** حيث نظر أن ابتداء الخلق والتكليف قد تعلق العلم بوقوعه **(إذ بعد سبق العلم)** بوقوع شيء **(لا بد من وجود)** ذلك الشيء **(المعلوم)** وقوعه، **(وإن أراد)** الخصم **(به معنى ثالثاً)** أي بكون ابتداء الخلق واجباً **(فهو غير مفهوم)** ولا يجب عليه شيء بالإيجاب العادي أيضاً لما يلزم من تحتم فعله عليه فلا يكون مختاراً والعادة فعله، فلم تبق شبهة إلا أنه باعتبار الحسن والقبح العقليين وهو باطل كما سيأتي فثبت أنه لا يجب على الله شيء بوجه من الوجوه، ولما كانت المعتزلة يذهبون إلى المعنى الثاني وهو الذي عدمه يؤدي إلى محال، لكن بمعنى آخر استطرد ابن الهمام خلف كلام المصنف فقال: واعلم أنهم يريدون بالواجب ما يثبت بتركه نقص في نظر العقل بسبب ترك مقتضى قيام الداعي إلى ذلك الفعل، وهو هنا كمال القدرة والغنى المطلق مع انتفاء الصادق عن ذلك الفعل فترك المراعاة المذكورة مع ذلك بخل يجب تنزيهه تعالى عنه، فيجب ما اقتضاه قيام الداعي أي لا يمكن أن يقع غيره لتعاليه سبحانه عما لا يليق وهذا الذي يريدونه هو المعنى الثاني الذي ذكره المصنف، وظاهر تسليمه له أنهم قصدوا المعلوم يجب وقوعه فهو صحيح، ومراد المصنف تسليم إطلاق لفظ الوجوب فقط لامع موضوعه، فإنه عين مذهب الاعتزال، وإنما مراده أن ابتداء الخلق واجب الوقوع لتعلق العلم بوقوعه وأن ابتداء التكليف كذلك، لأن وقوعه يؤدي إلى محال هو انقلاب العلم جهلاً، وهذا غير ملاق لمقصود المعتزلة، وإن لم يكن مراده ذلك لزم أن يسلم أن كل أصلح للعبد يجب وقوعه له لأن كل ما علم وقوعه للعبد فهو الأصلح له عندهم لزعمهم المبالغة في التنزيه.

(وقوله: يجب لمصلحة عباده) أي وجوب رعاية الأصلح **(كلام فاسد)** من أصله، **(فإنه إذا لم يتضرر)** سبحانه وتعالى **(بترك مصلحة العباد لم يكن للوجوب في حقه)** تعالى **(معنى، ثم مصلحة العباد)** إنما هي **(في أن يخلقهم في الجنة)** أي: لو كانت الحكمة مقرونة بطلب المنفعة كما يزعمون لكان ابتداء الخلق في الجنة وفيه أعظم المنافع بل فيه المنفعة التي ليس

العباد في أن يخلقهم في الجنة، فاما أن يخلقهم في دار البلايا ويعرضهم للخطايا ثم يهدفهم لخطر العقاب وهو العرض والحساب؛ فما في ذلك غبطة عند ذوي الألباب.

الأصل الخامس: أنه يجوز على الله سبحانه أن يكلف الخلق ما لا يطيقونه ـ خلافاً للمعتزلة ـ ولو لم يجز ذلك لاستحال سؤال دفعه وقد سألوا ذلك فقالوا: ﴿رَبَّنا ولاَ تُحمّلَنا ما لاَ طَاقَةَ لَنا بِهِ﴾ [البقرة: ٢٨٦]، ولأن الله تعالى أخبر نبيه ﷺ بأن أبا

في ضمنها ضرر أولي، (**فأما أن يخلقهم في دار البلايا**) أي دار الدنيا مع ما في ضمنها ضرر وخوف (**ويعرضهم للخطايا**) والمعاصي (**ثم يهدفهم**) أي يجعلهم هدفاً (**لخطر العقاب**) بارتكاب الخطايا (**وهو العرض**) على الله تعالى (**والحساب فما في ذلك غبطة**) يغتبط بها (**عند ذوي الألباب**) وفي بعض النسخ: لأولي الألباب.

قال ابن الهمام عقيب هذا الكلام: وأنت قد علمت أن معنى هذا الوجوب عندهم كونه لا بدّ من وقوعه، وفرض عدمه فرض محال لإستلزامه المحال على زعمهم وهو اتصافه بالبخل فلا يكون بهذا الوجوب معرضاً للضـرر كما ألزمهم به الحجة، لأن التعريض له إنما يلزم لو كان الإيجاب مبنياً على التخيير في فعل ذلك الأمر الواجب وتركه وليس هذا كذلك، لأن حاصل كلامهم فيه سلب قدرته على ترك ما هو الأصلح لانتفاء قدرته من الاتصاف بما لا يليق به، فالسبيل في دفعهم إنما منع كل واقع هو الأصلح لمن وقع له ومنع لزوم ما لا يليق به أي البخل الذي زعموه فتأمل.

وقد استدل إمام الحرمين على إبطال الإيجاب العقلي بأنه غير معقول بالنسبة إليه، فإنه لا يعقل إلا أن يكون باذله ملزماً ولا يتحقق ذلك بالنسبة إلى الله تعالى، وبأن ما يوجبونه على الله تعالى من إثابة العبد على الطاعات والطاعات الصادرة منه شكر النعمه السابغة، ومن أدى ما وجب عليه لم يستحق عوضاً فلا تحقق لوجوبه، وكذلك يلزمهم أيضاً إذا أوجبوا على الباري تعالى أصل الخلق واكمال العقل وازاحة العلل، وإذا كان واجباً على الله، فيكف يجب الشكر على العبد، وسيأتي إيضاحه.

(**الأصل الخامس**): (**أن يجوز على الله**) سبحانه عقلاً (**أن يكلف الخلق بما لا يطيقونه**)، والدليل عليه أن الخلق خلقه والملك ملكه وللفاعل المالك أن يتحكم في ملكه لحق مشيئته فيما ليس عليه حجر (**خلافاً للمعتزلة**) كلهم ولبعض الأشاعرة والماتريدية كلهم، كما سيأتي بيان ذلك. ثم استدل المصنف عليه فقال: (**ولو لم يجز ذلك**) أي تكليف العبد بما لا يطيقه (**لاستحال سؤال دفعه**) قياساً على سؤال الرؤية من موسى عليه السلام، (**وقد سألوا ذلك فقالوا: ﴿ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به﴾**) [البقرة: ٢٨٦] وإنما يستعاذ عما وقع في الجملة، (**و**) دليل آخر على ذلك نقول: (**لأن الله تعالى أخبر نبيه ﷺ بأن أبا جهل**) عمرو بن هشام القرشي لا يصدقه، (**ثم أمره بأن يصدقه في جميع أقواله**)، «ثم» هنا

جهل لا يصدقه، ثم أمره بأن يأمره بأن يصدقه في جميع أقواله، وكان من جملة أقواله أنه لا يصدقه. فكيف يصدقه في أنه لا يصدقه وهل هذا إلا محال وجوده؟

للترتيب الذكري لأن كون أمر أبي جهل بالتصديق بعد الاخبار بعدم إيمانه لا يظهر له مستند، فضلاً عن كونه متراخياً عن الاخبار. وفي كلام الآمدي وغيره: أبو لهب بدل أبي جهل، **(وكان من جملة أقواله أنه لا يصدقه فكيف يصدقه في أنه لا يصدقه، وهل هذا إلا محال وجوده)**؟

وفي محجة الحق لأبي الخير القزويني: فإن الله تعالى كلف أبا لهب الإيمان بالقرآن، ومن جملة ما أنزل في القرآن أنه لا يؤمن في قوله تعالى: ﴿سيصلى ناراً ذات لهب﴾ [المسد: ٣]. فكأنه كلفه الإيمان بأنه لا يؤمن. وأيضاً فإن فائدة التكليف بيان أمارة الثواب والعقاب ولا إستحالة في جعل امتناع ما لا يطاق أمارة العقاب اهـ.

وأيضاً؛ فتحصيل الإيمان مع العلم بعدمه أمر بجمع الوجود والعدم لاستحالة وجود الأيقان مع العلم ضرورة أن العلم يقتضي المطابقة كما في المطالب العلية.

وقال ابن التلمساني: وأقرب ما يدل على جوازه أن الله تعالى كلف الكفار بالإيمان بالإجماع، وقد علم من بعضهم عدم الإيمان وأخبر بذلك ومع ذلك فيمتنع وقوع الإيمان منهم إذ لو وقع للزم انقلاب العلم جهلاً، ولزم الخلف وإجتماع الضدين، ولا فرق بين المستحيل لنفسه والمستحيل لغيره اهـ.

وفي النوادر للإمام أبي الحسن الأشعري تكليف ما لا يطاق جائز، وإن الله لو أمر عبده بالجمع بين الضدين لم يكن سفهاً ولا مستحيلاً. وفي الإرشاد لإمام الحرمين فإن قيل: ما جوزتموه عقلاً من تكليف المحال هل اتفق وقوعه شرعاً؟ قلنا: عند شيخنا ذلك واقع شرعاً، فإن الرب تعالى أمر أبا لهب بأن يصدق ويؤمن به في جميع ما يخبر عنه، وقد أخبر عنه بأنه لا يؤمن فقد أمره أن يصدقه بأن لا يصدقه، وذلك جمع بين النقيضين، ومثله في المطالب العلية للرازي فهذه أدلة الأشاعرة والمسألة مختلف فيها، فالذي رواه الحافظ أبو محمد الحارثي في الكشف، والظهير المرغناني، وحافظ الدين الكردري، وأبو عبدالله الصميري كلهم في المناقب من رواية يوسف بن خالد السمتي أن الإمام أبا حنيفة رضي الله عنه قال: والله لا يكلف العباد ما لا يطيقون ولا أراد منهم ما لا يعلمون. وفي عقيدة الإمام أبي جعفر الطحاوي: ولم يكلفهم الله إلا ما يطيقون ولا يطيقون إلا ما كلفهم به، فهذه النصوص صريحة في عدم جواز تكليف ما لا يطاق وعليه جمهور المعتزلة. واختاره الإمام أبو إسحاق الأسفرايني كما في التبصرة وغيرها، وأبو حامد الأسفرايني كما في شرح السبكي لعقيدة أبي منصور، وقد تقدم في أول الكتاب قول ابن السبكي:

قالوا وليس بجائز تكليف ما	لا يستطاع فتى من الفتيان
وعليه من أصحابنا شيخ العرا	ق وحجة الإسلام ذو الإتقان

....

ثم قال: مسألة تكليف ما لا يطاق وافقهم من أصحابنا الشيخ أبو حامد الأسفرايني شيخ العراقيين، وحجة الإسلام الغزالي، وابن دقيق العيد اهـ.

قلت: وأبو القاسم القشيري كما رأيته في رسالته اعتقاد السنة من تأليفه، وذكر ابن السبكي حجة الإسلام الغزالي من الموافقين محل تأمل، فإنك ترى أنه على ظاهر كلام الأشاعرة ولم يخالفهم، ولعله في كتاب آخر غير هذه العقيدة ولنا من النقل قوله تعالى: ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾ [البقرة: ٢٨٦] أي طاقتها، ووجه الدلالة أنه لو جاز التكليف به لجاز كذب هذا الخبر وهو محال فالملزوم مثله كما في التلويح، ومن العقل أن تكليف العاجز بالفعل سفه في الشاهد كتكليف الأعمى النظر فكذا في الغائب، ولأن فائدة التكليف الأداء كما هو مذهب المعتزلة أو الإبتلاء كما هو مذهبنا، وهذا لا يتصور فيما لا يطاق. أما الأداء فظاهر، وأما الإبتلاء فكأنه إذا كان بحال لا يتصور وجوده لا يتحقق معنى الإبتلاء وهو إنما يتحقق في أمر لو أتى به يثاب عليه ولو امتنع يعاقب عليه، وذا فيما يتصور وجوده لا فيما يمتنع وجوده وقوله تعالى: ﴿ربنا لا تحملنا ما لا طاقة لنا به﴾ [البقرة: ٢٨٦] استعاذة عن تحميل ما لا يطاق نحو أن يلقى عليه جداراً أو جبلاً لا يطيقه تعذيباً فيموت، ولا يجوز أن يكلفه تحمل جبل بحيث لو فعل يثاب عليه ولو امتنع يعاقب عليه لأنه يكون سفهاً. وقوله تعالى: ﴿أنبؤني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين﴾ [البقرة: ٣١] مع عدم علمهم بذلك ليس بتكليف بالانباء بل هو خطاب تعجيز، وهو عبارة عن توجيه صيغة الأمر بما يظهر عجز المخاطب وهو ليس بأمر حقيقة عند المحققين، وهذا كأمر الله تعالى المصورين بإحياء الصور يوم القيامة، فإنه ليس بتكليف بل هو نوع تعذيب لهم، وهذا لأنه يكون في دار الآخرة وهي ليست بدار تكليف بل هي دار جزاء والكلام في تكليف ما لا يطاق. وقولهم: كلف أبا جهل بالإيمان وعلم أنه لا يؤمن وخلاف ما هو معلوم الله تعالى محال، فكان تكليف ما لا يطاق إذ لو قدر على الإيمان لقدر على تغيير علمه وهو محال. قلنا: المحال ما لا يمكن تقدير وجوده في العقل والجائز ما يمكن تقدير وجوده في العقل، وعلم الله تعالى بعدم الشيء الممكن في ذاته لا يجعله ممتنعاً لذاته ولا يمنعه عن أن يكون مقدور قادر، لأنه إنما يقدر وجود الشيء وعدمه بالنظر إلى ذاته لا بالنظر إلى علمه ألا ترى أنا نقول العالم جائز الوجود مع علمنا بأن الله تعالى علم وجوده، لأنه بالنظر إلى ذاته جائز الوجود والعدم، ولو جاز أن يصير الشيء واجب الوجود لعلمه تعالى بوجوده أو ممتنع الوجود لعلمه تعالى أنه لا يوجد لم يكن لما هو جائز الوجود تحقق وبطل تقسيم العقلاء بالواجب والجائز والممتنع، وقد قالوا: لا نزاع في الممتنع لغيره، وإنما النزاع في الممتنع لذاته كذا في شرح العمدة للنسفي.

وقال القونوي في شرح عقيدة الطحاوي: وقد نقل عن أبي الحسن الأشعري أنه جائز عقلاً، ثم تردد أصحابه أنه هل ورد الشرع به؟ فمن قال بوروده احتج بأمر أبي لهب بالإيمان فإنه تعالى أخبر أنه لا يؤمن وأنه سيصلى النار ثم كان مأموراً بالإيمان بجميع ما أخبر الله تعالى. ومن جملته

أن يؤمن بأن لا يؤمن وهذا تكليف بالجمع بين الضدين، وكذا أخبر أنه سيصلى النار وعلم به، ولو آمن لما كان ممن يصلى النار وكان الأمر بالإيمان أمراً بالجهل والكذب وذلك محال، فكان ذلك أمراً بما يستلزم المحال. والجواب: إن كان الأمر بالإيقان وبتصديق الله تعالى في خبره أنه لا يؤمن أمراً بالجمع بين الضدين فلا نسلم بأنه مأمور بذلك وأنه عين النزاع، ثم نقول: خلاف معلوم الله تعالى وخلاف خبره وإن كان مستحيل الوقوع بالنسبة إلى العلم والخبر كالجمع بين الضدين، ولكنه ممكن مقدور في نفسه ولا منافاة بين القولين، لأن معنى قولنا أنه ممكن مقدور في نفسه أن القدرة صالحة له ولا تتقاصر عنه القدرة حسب قصور القدرة عن الجمع بين الضدين، ثم ما علم الله تعالى وأخبر أنه لا يقع لا يقع قطعاً كاجتماع الضدين، غير أن اجتماع الضدين لم يقع لاستحالته في نفسه لا لتعلق العلم والخبر بعدم وقوعه وخلاف ما علم، أو أخبر لم يقع أيضاً لا لاستحالته في نفسه بل لتعلق العلم والخبر بعدم وقوعه، ثم انه تعالى لا يعاقب أحداً على ما علم منه دون وقوعه منه فعلاً وكسباً. وقد وقع في علم الله تعالى أن أبا لهب مستوجب النار بكفره، فكان التكليف في حقه فتنة والتزاماً بالحجة وفي حق المطيعين رأفة ورحمة ونعمة اهـ.

وفي أمالي الإمام أبي حنيفة: والله لا يعاقبهم بما لم يعلموا ولا يسألهم عما لم يعلموا ولا رضي لهم بالخوض فيما ليس لهم به علم والله يعلم بما فيه. وفي الفقه الأكبر: يعلم من يكفر في حال كفره كافراً وإذا أخر بعد ذلك علمه علمه مؤمناً في حال إيمانه وأمنه اهـ.

وفيه إشارة إلى أن التكليف لا يتعلق إلا بما هو مقدور الوقوع في زمان وجوده وتحصيله بمعنى ترتب العقاب على تركه، فإن العقاب لا يليق في الحكمة إلا على ما يتمكن العبد من العلم به وتحصيله والقدرة عليه فلا يكلف العباد ما لا يطيقون ولا يطلب دفعه على الحقيقة، وسؤال دفعه بمعنى طلب الإعفاء عما يشق أو عن العقوبة، وإليه أشار بقوله: ولا رضي لهم بالخوض فيما ليس لهم به علم، وإلى منع وقوع التكليف بمعنى ترتب العقاب على الترك بما لا يمكن ولا يعلم إيقاعه كجمع النقيضين فلا تكليف به في تكليف أبي لهب بالإيمان، لأنه قبل الاخبار بعدم إيمانه مكلف بالإيمان الإجمالي فلا يلزم جمع النقيضين أصلاً، وكذا بعد الاخبار بعدم إيمانه إذ غاية ما نزل في حقه ﴿سيصلى ناراً ذات لهب﴾ وهو لا ينفي إيمانه لجواز أن يحمله على تعذيب المؤمن لنفسه، ولو سلم فهو كاخباره نوحاً بقوله ﴿لن يؤمن من قومك إلا من قد آمن﴾ [هود: ٣٦] وحينا علم ذلك وحقت كلمة العذاب امتنع التكليف لعدم الفائدة كما في مرصاد الإفهام للبيضاوي، واختاره العضد في شرح المختصر وإلى أن علم الله بعدم الإيمان لا يمنع صرف قدرة العبد واختياره إليه، ويتعلق الأمر به بمعنى صرف القدرة والإختيار إليه لإمكانه في نفسه وصحة تعلق قدرته بالقصد إليه كما في التوضيح، فلا يستلزم الأمر بتحصيله مع العلم بعدمه الأمر بجمع الوجود والعدم.

....

وقال الملاعلي في شرح الفقه الأكبر: الإستطاعة صفة يخلقها الله تعالى عند اكتساب الفعل بعد سلامة الأسباب والآلات، وقد يراد به سلامة الأسباب والآلات والجوارح، وصحة التكليف تعتمد هذه الإستطاعة التي هي سلامة الأسباب والآلات لا بمعنى الأول، مع أن القدرة صالحة للضدين عند أبي حنيفة، حتى أن القدرة المصروفة إلى الكفر هي بعينها القدرة التي تصرف إلى الإيمان لا اختلاف إلا في التعلق وهو لا يوجب الإختلاف في نفس القدرة، فالكافر قادر على الإيمان المكلف به إلا أنه صرف قدرته إلى الكفر وضيع باختياره صرفها إلى الإيمان فاستحق الذم والعقاب من هذا الباب، وأما ما يمتنع بالغير بناء على أن الله تعالى علم خلافه أو أراد خلافه كإيمان الكافر وطاعة العاصي فلا نزاع في وقوع التكليف به لكونه مقدور المكلف بالنظر إلى نفسه، فليس التكليف به تكليفاً بما ليس في وسع البشر نظراً إلى ذاته، ومن قال: إنه تكليف بما ليس في وسع البشر فقد نظر إلى ما عرض له من تعلق علمه تعالى وإرادته بخلافه. وبالجملة؛ لو لم يكلف العبد به لم يكن تارك المأمور عاصياً، فلذا عد مثل إيمان الكافر وطاعة الفاسق من قبيل المحال بناء على تعلق علمه وإرادته بخلافه، وهو عندنا من قبيل ما يطاق بناء على صحة تعلق القدرة الحادثة في نفسه وإلا لم يوجد عقيبه وهذا نزاع لفظي عند أرباب التحقيق، والله ولي التوفيق اهـ.

تنبيه:

وعلى القول بتجويز تكليف ما لا يطاق كما هو مذهب المصنف يسقط إيراد من أورد عليهم من المعتزلة أنه إذا كان لا يقع في الوجود إلا مراده، وقد أمر العبد بما لم يرد وقوعه فقد كلفه بما لا يقدر على فعله وتكليفه بذلك، ثم عقابه على عدم فعله في التحقيق ليس إلا إرادة تعذيبه ابتداء بلا مخالفة، وهذا أيضاً في نظر العقل غير لائق فيجب تنزيه الله تعالى عن ذلك، ومحصل الجواب: أن هذا غير وارد من أصله لأنهم قد يجوزون عقلاً ما استبعدتموه.

قال ابن الهمام: وعلى القول بأنه وإن جاز عقلاً فهو غير واقع وهو الراجح من القولين لهم، فالتحقيق أن عقابه إنما هو على مخالفته مختاراً غير مجبور، فإن تعلق الإرادة بمعصيته لم يوجبها منه ولم يسلب اختياره فيها ولم يجبره على فعلها، بل لا أثر للإرادة في شيء منه، فكما أنه كلف من علم منه عدم الإمتثال فوقع منه ما علمه كسائر الكفرة فلم يبطل ذلك معنى التكليف ولم ننسب إليه ظلماً بذلك إتفاقاً لعدم تأثير العلم في إيجاد ذلك الكفر المعلوم، وفي سلب اختيار المكلف في إتيانه بذلك وإن كان لا يوجد إلا معلومه، فكذا التكليف بما تعلقت به الإرادة بخلافه إذا كانت الإرادة لا أثر لها في الإيجاد كالعلم والتأثير في الإيجاد خاصية القدرة دون العلم والإرادة إلا أنها إنما تؤثر على وفق الإرادة، والعلم الإلهي متعلق بأن سيكون كذلك ثم يوجد ما يوجد باختيار المكلف على طبق تلك الإرادة متأثراً عن قدرة الله تعالى، والله أعلم.

....

فصل

قد أورد المصنف في إثبات هذا الأصل دليلين عقليين: الأول: استحالة سؤال الدفع، والثاني بيان حال أبي جهل، وقد تقدم الجواب عنها. وقرر ابن الهمام في نقضها على طبق ما ذكرنا فلنورد سياقه لما فيه من الإشارات ما لم يتقدم ذكرها تكثيراً للفائدة قال في نقض الدليل الأول: لا يخفى أنه ليس دالاً في محل النزاع وهو التكليف إذ عند القائلين بامتناعه يجوز أن يحمله جبلاً فيموت إظهاراً لعجزه، إما عند المعتزلة فبناء على جواز أنواع الإيلام للعبد بقصد العوض وجوباً وأما عند الحنفية فتفضلاً بحكم وعده الصادق بالجزاء على المصاب، ولا يجوز أن يحمل جبلاً بحيث إذا لم يفعل يعاقب قال تعالى: ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾ [البقرة: ٢٨٦] وعن هذا النص ذهب المحققون ممن جوزه عقلاً من الأشاعرة إلى امتناعه سمعاً، وإن جاز عقلاً وإيراد الحنفية لهذا النص لإبطال الدليل الثاني فإنه لو صح بجميع مقدماته لزم وقوعه وهو خلاف صريح النصر لا على الإستدلال به على عدم جوازه منه تعالى، لأن ذلك بحث عقلي مبني على أن العقل يستقل بإدراك صفة الكمال وضدها فهذا نقض إجمالي إذ لم يرد على مقدمة مبينة ويوضح ذلك أن المستحيل ثلاثة أنواع: مستحيل لذاته وهو المحال عقلاً كجمع النقيضين والضدين، ومستحيل عادة لا عقلاً كالطيران من الإنسان والتكليف بحمل الجبل، ومستحيل لتعلق العلم الأزلي بعدم وقوعه أو اخبار الله تعالى بعدم وقوعه كإيمان من علم الله تعالى أنه لا يؤمن أو من أخبر الله تعالى بأنه لا يؤمن، والمراد بما لا يطاق هو المستحيل لذاته، أو في العادة أما المستحيل باعتبار سبق العلم الأزلي بعدم وقوعه لعدم امتثاله مختاراً فهو مما يدخل تحت قدرة العبد عادة بلا خلاف في وقوعه كتكليف أبي جهل واضرابه بالإيمان مع العلم بعدم إيمانه والاخبار به لأنه لا أثر للعلم في سلب قدرة المكلف ولا في جبره على المحالهه اهـ.

استطراد:

خلف عبارة ابن الهمام قال الملاّعلي في شرح الفقه الأكبر: مراتب ما ليس في وسع البشر إتيانه ثلاث: أقصاها أن يمتنع بنفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق وإعدام القديم، وهذا لا يدخل تحت القدرة القديمة فضلاً عن الحادثة، وأوسطها أن لا تتعلق بها القـدرة الحادثـة أصلاً، كخلق الأجسام أو عادة كحمل الجبل والصعود إلى السماء، وأدناها أن يمتنع لتعلق علمه سبحانه أو إرادته بعدم وقوعه وفي جواز التكليف بالمرتبة الأولى تردد ولا نزاع في عدم الوقوع، وجواز الثانية مختلف فيه ولا خلاف في عدم الوقوع، ووقوع الثالثة متفق عليه فضلاً عن جوازها اهـ.

وزاده وضوحاً صاحب إشارات المرام فقال: وتحرير محل النزاع أن ما لا يطاق عندهم إما أن يكون ممتنعاً لذاته، أو لغيره بأن يكون ممكناً لنفسه لكن لا يجوز وقوعه عن المكلف لانتفاء شرطه، أو لا يجوز وقوعه عنه لوجود مانع عنه من علم الله تعالى أنه لا يقع، أو إخباره بذلك

الأصل السادس: أن لله عز وجل إيلام الخلق وتعذيبهم من غير جرم سابق ومن غير ثواب لاحق خلافاً للمعتزلة، لأنه متصرف في ملكه ولا يتصوّر أن يعدو تصرفه ملكه، والظلم هو عبارة عن التصرف في ملك الغير بغير إذنه وهو محال على الله تعالى، فإنه لا يصادف لغيره ملكاً حتى يكون تصرفه فيه ظلماً، ويدل على جواز ذلك وجوده، فإن ذبح البهائم إيلام لها وما صب عليها من أنواع العذاب من جهة الآدميين لم يتقدمها جريمة.

ولا نزاع في وقوع التكليف بالقسم الأخير لتكليف العصاة والكفار، لكنه ليس تكليفاً بما لا يطاق عندنا، لأن العبد قادر على القصد وصرف الإختيار إليه، والأخبار بالشيء تابع للعلم التابع للمعموم في الماهية. وأما القسمان الأولان: فجمهورهم على عدم وقوع التكليف بهما والآيات ناطقة به ويجوز عند بعضهم، وقال بعضهم: بجواز التكليف بالقسم الثاني دون الأول، وبعضهم بوقوعه بما يرجع إلى القسم الأول كما ذكره الآمدي وغيره فلا إجماع على عدم التكليف به، كما قيل: ولا ينحصر الجواز عندهم على الثاني، بل صرح البيضاوي في مرصاد الإفهام بـأنّـه إنما النزاع في الممتنع لذاته وليس منسوباً إلا الأشعري لقوله بعدم تأثير العبد، والله أعلم.

(**الأصل السادس: أن لله عز وجل إيلام الخلق**) بأنواع الآلام (**وتعذيبهم من غير جرم**) منهم (**سابق**) على الإيلام (**ومن غير ثواب**) لا حق له في الدنيا ولا في الآخرة. ومعنى كون ذلك له انه جائز عقلاً لا يقبح منه تعالى (**خلافاً للمعتزلة**) حيث لم يجوزوا ذلك إلا بعوض(لاحـق) أو جرم سابق قالوا: وإلا لكان ظلماً غير لائق بالحكمة وهو محال في حقه تعالى فلا يكون مقدوراً له، ولذلك أوجبوا على الله تعالى أن يقتص لبعض الحيوانات من بعض. وقد أشار المصنف إلى الجواب بقوله: (**لأنه**) أي الرب تعالى (**متصرف في ملكه**) بكسر الميم أي مطلقاً (**ولا يتصور أن يعدو تصرفه ملكه**) فليس لأحد من خلقه عليه حجر، لأن الخلق ملكه وقولهم وإلا لكان ظلماً. فالجواب: أن الملازمة ممنوعة، وإليه أشار المصنف بقوله: (**والظلم هو عبارة عن التصرف في ملك الغير**) أو في غير الملك، (**وهو محال على الله تعالى فإنه لا يصادف لغيره ملكاً**) ولا يخرج عن ملكه شيء (**حتى يكون تصرفه فيه ظلماً**) ومن معاني الظلم أيضاً مجاوزة الحد، ووضع الشيء بغير محله بنقص أو زيادة، أو عدول عن زمنه، ومجاوزة الحق الذي يجري مجرى نقطة الدائرة، وكل ذلك محال على الله تعالى. (**وإذا بطل**) استدلالهم قلنا: (**يدل على**) ما قلنا من (**جواز ذلك**) الإيلام من غير عوض ولا جرم (**وجوده**) أي وقوعه، وذلك الواقع ما يشاهد من أنواع البلاء بالحيوان من الذبح والعقر والحراثة وجر الأثقال وتحميلها إياه، وإليه أشار المصنف بقوله: (**فإن ذبح البهائم**) وهي المأكولة التي لم تتوحش، وعقر الصيد وما في معناه (**إيلام لها وما صب عليها من أنواع العذاب من جهة الآدميين**) من حمل الأثقال عليها واتعابها بجرها و(**لم يتقدمها جريمة**) تقتضي ذلك.

فإن قيل: إن الله تعالى يحشرها ويجازيها على قدر ما قاسته من الآلام، ويجب ذلك على الله سبحانه؟ فنقول: من زعم أنه يجب على الله إحياء كل نملة وطئت وكل بقة عركت حتى يثيبها على آلامها فقد خرج عن الشرع والعقل، إذ يقال وصف الثواب والحشر بكونه واجباً عليه إن كان المراد به أنه يتضرر بتركه فهو محال، وإن أريد به غيره فقد سبق أنه غير مفهوم إذا خرج عن المعاني المذكورة للواجب.

(**فإن قيل**): من طرف المعتزلة (**أن الله تعالى يحشرها**) يوم القيامة (**ويجازيها على قدر ما قاسته من الآلام**) أما في الموقف كما قال بعضهم، أو في الجنة بأن تدخل الجنة في صورة حسنة بحيث يلتذ برؤيتها على تلك الصورة أهل الجنة فتنال نعيم الجنة في مقابلة ما لها من الآلام، أو أنها تكون في جنة تخصها أي تنال نعيمها على حسب مذاهبهم المختلفة في ذلك قالوا (**ويجب ذلك على الله سبحانه**) وتعالى؟ (**فنقول**) في الجواب ذلك الذي ذكرتم من جزائها بتفصيله لا يوجبه العقل ولا شيئاً منه وإن جوزه ولم يرد به سمع يصلح مستنداً للجزم بوجوب وقوعه في الآخرة فلا يجوز الجزم به، و (**من زعم أنه يجب على الله**) تعالى (**إحياء كل نملة وطئت**) تحت الأرجل، (**وكل بقة**) أي بعوضة (**عركت**) بالأيادي وفي معناها البرغوث والناموس ونحوهما كالقمل وغيره (**حتى يثبتها على آلامها**) ويجازيها (**فقد خرج عن الشرع والعقل إذ يقال: وصف الثواب والحشر لكونه واجباً عليه**)، كما زعموا (**إن كان المراد به أنه يتضرر بتركه فهو محال**) وهذا هو الوجوب العقلي، (**وإن أريد به غيره فقد سبق**) قريباً (**أنه غير مفهوم فإذا خرج عن المعاني المذكورة للواجب**).

وفي محجة الحق لأبي الخير القزويني: وجوَّزوا إيلام البريء من الله تعالى كالبهائم والأطفال من غير عوض خلافاً للمعتزلة، فإنهم قالوا: لا يجوز إيلام البريء من الله تعالى كالبهائم والأطفال من غير تعويض في دار الآخرة أو لاعتبار غيره، وهذا لا يصح إن إيلام البريء غير مستحيل ولا يفضي إلى استحالة فيكون جائزاً والله تعالى قادر على التفضل بمثل العوض فأي حاجة إلى سبق إيلام، وهذا كمن أراد أن يعطي إنساناً شيئاً فيؤذبه ثم يعطيه فهذا لا يجوز عندهم اهـ.

وفي التذكرة الشرقية لابن القشيري: ولو قبح منه إيلام البريء من غير تعويض وتعويض لأسنى المنازل لقبح أن يبيح ذبح الحيوانات وتسخيرها وإن لا يؤلم الحيوانات ويميتها، ومن صار إلى أن البهائم والحشرات تستحق على الله تعالى غداً جناناً ونعياً فقد أصيب في عقله اهـ.

وأما ما رواه أحمد بإسناد صحيح: «يقتص للخلق بعضهم من بعض حتى للجماء من القرناء وحتى للذرة من الذرة» وهو في صحيح مسلم بلفظ «لتؤدن الحقوق إلى أهلها يوم القيامة حتى يقاد للشاة الجلحاء من الشاة القرناء» فالمراد بالإقتصاص المذكور أن يدخل الله تعالى عليها من الآلام في الموقف بقدر ما يعلمه قصاصاً أو يقتص حقيقة، وذلك لا يمنعه العقل عندنا، لكن لا

....

نوجبه أي لا نقول بوجوب وقوعه منه تعالى كما يقوله المعتزلة، وهذا أولى من القول بأنه خبر آحاد غير مفيد للقطع، والقطع هو المعتبر في العقائد فتأمل.

وفي شرح اللمع لابن التلمساني: وما يعظم وقعه على القائلين بالتحسين والتقبيح وموجبي الأصلح والصالح على الله تعالى إيلامه للبهائم والأطفال، فكيف حسن منه تعالى ذلك مع حكمهم بقبحه؛ فصارت البكرية وهم أصحاب أبي بكر بن عبد الواحد إلى أنها لا تتألم وهو جحد للضرورة، وصارت الثنوية أن ذلك لا يصدر إلا من فاعل الشر، وصار جماعة من غلاة الروافض وغيرهم إلى التزام التناسخ وقالوا: إنما حسن ذلك من حيث استحقته بجرائم سابقة اقترفتها في غير هذه القوالب فنقلت إلى هذه القوالب عقوبة لها ومن أصولهم أنها مدركة عالمة بما هي فيه من العقوبة على الزلات، وأما جمهور المعتزلة فحكموا بأنه إنما يحسن من الله تعالى إما بطريق العتاب بجريمة سابقة، أو بالتزام التعويض فقيل لهم: إذا كان الباري قادراً على إيصال مثل ذلك العوض بدون الإيلام فكيف يحسن منه الإيلام؟ فقالوا: لأن ما يكون عوضاً يزيد على ما يقع به النقل ابتداء فهو أصلح لهم قالوا: ثم العوض المستحق بالطاعة يزيد على المستحق ابالإيلام، وجميع ذلك يقتضي نسبة الله تعالى إلى العجز عن أن يوجد مثل العوض ابتداء.

فصل

وحاصل ما في المسايرة وشرحه: أن الحنفية لما استحالوا عليه تعالى تكليف ما لا يطاق فهم لتعذيب المحسن الذي استغرق عمره في طاعة مولاه أشد منعاً لتعذيب المحسن المذكور، وهم في ذلك مخالفون للأشاعرة القائلين بأن له تعالى تعذيب الطائع وإثابة العاصي ولا يكون ظلماً كما مرّ، ثم منعهم ذلك ليس بمعنى أنه يجب عليه تعالى تركه كما تقول المعتزلة، بل بمعنى أنه يتعالى عن ذلك لأنه غير لائق بحكمته فهو من باب التنزيهات هذا في التجويز عليه تعالى عقلاً وعدمه، أما الوقوع فمقطوع بعدمه غير أنه عند الأشاعرة للوعد بخلافه، وعند الحنفية والمعتزلة لذلك الوعد والقبح خلافه، ثم نقل عن أبي البركات النسفي صاحب العمدة، أن تخليد المؤمنين في النار والكافرين في الجنة يجوز عقلاً عند الأشاعرة إلا أن السمع ورد بخلافه فيمتنع وقوعه لدليل السمع، وعندنا معشر الحنفية لا يجوز.

قال ابن الهمام: وقول الأشعرية أحب إليّ، ولكن إذا أريد بالمؤمنين الفسقة لجواز أن يعذب الفاسق على الذنب الذي أصر عليه إلى أن مات أبداً كالكفر على ما ذهب إليه المعتزلة من تأبيد عذابه، إذ لا مانع من ذلك عقلاً لولا النصوص الواردة بتفضيله تعالى بخلافه، إذ لا مانع من ذلك عقلاً، ولأن تخليد الكافرين في الجنة لو قدر وقوعه لكان من باب العفو وهو جائز في نظر العقل، إلا أن صاحب العمدة لما اختار أن العفو عن الكفر لا يجوز عقلاً وفاقاً للمعتزلة وخلافاً للأشعري في قوله: إن امتناعه بدليل السمع لا بالعقل كان كامتناع تخليد الكافر في الجنة لازم

الأصل السابع: أنه تعالى يفعل بعباده ما يشاء فلا يجب عليه رعاية الأصلح لعباده لما ذكرناه من أنه لا يجب عليه سبحانه شيء، بل لا يعقل في حقه الوجوب فإنه ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٣]، وليت شعري بما يجيب المعتزلي في قوله: « إن

مذهبه لأن عدم جواز العفو عن الكفر بأن يعاقب عليه أبداً يلزمه عدم جواز دخول الكافرين الجنة عقلاً، ونحن لا نقول بامتناع العفو عن الكفر عقلاً بل سمعاً كالأشعري، وظنهم أنه مناف للحكمة لعدم المناسبة غلط وقولهم: تعذيب الكفار واقع لا محالة بالإتفاق فيكون وقوعه على وجه الحكمة، فعدم التعذيب على خلافها. لنا: مناسبة الشيء الواحد للضدين ثابت في الشاهد حيث ثبت في العقل مناسبة قتل الملك لعدوه إذ ظفر به تشفياً لما عنده من الحنق عليه وعفوه عنه إظهاراً لعدم الإلتفات إليه تحقيراً لشأنه، وقدمنا أنه يستحيل عليه تعالى الإتصاف بحقيقة الحنق ليتشفى بالعقاب، فالباعث على العقاب في الشاهد منتف في حقه تعالى، ثم قال: هذا الذي ذكرنا يرجع إلى أمر الآخرة، أما في الدنيا فلا نزاع بين المعتزلة وغيرهم في وقوع الإيلام فيها كما هو مشاهد، بل النزاع في إيجاب العوض باعتباره، والحنفية لا يوجبونه على الله تعالى وفاقاً للأشاعرة وخلافاً للمعتزلة، والحنفية كالأشاعرة يعتقدون في وقوع الإيلام في الدنيا حكمة لله سبحانه، فقد تدرك على وجه القطع كتكفير الخطايا ورفع الدرجات، وقد تظن كتطهير النفس من أخلاق لا تليق بالعبدية لقبح آثارها من حسد وكبر وبطر وقسوة وغيرها، فإنها تقتضي التعدي بإيذاء ابناء النوع فسبب على المتعدي الألم الحسي في بدنه والمعنوي بقبض الرزق وشدة الفقر ليتضرع لمولاه في رفع تلك الأخلاق، فيتحقق بوصف العبودية لعز الربوبية، ويكون الإيلام في الدنيا أيضاً ابتلاء أحد المتغايرين بالآخر إن كان المبتلي به مكلفاً فيترتب في حقه أحكام كظلم إنسان مثله أو ظلم بهيمة. قال مشايخ الحنفية خصومة البهيمة أشد من خصومة المسلم يوم القيامة كخصومة الذمي، وقد لا تدرك الحكمة في الإيلام كما في إيلام البهائم والأطفال الذين لا تمييز لهم بالأمراض ونحوها، فنحكم بحسنه قطعاً إذ لا قبيح بالنسبة إليه تعالى وفاقاً، ونعتقد فيه قطعاً حكمة لله تعالى قصرت عقولنا عن دركها، فيجب التسليم له فيما يفعله، ويجب اعتقاد الحقيقة في فعله إذ هو تصرف فيما يملك ويجب ترك الاعتراض له الحكم وله الأمر ﴿لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون﴾ [الأنبياء: ٢٣] والله أعلم.

الأصل السابع: (أنه تعالى يفعل بعباده ما يشاء)

فلو أدخل جميعهم الجنة من غير طاعة سابقة منهم كان له ذلك، ولو أورد الكل منهم النار من غير زلة منهم كان له ذلك لأنه تصرف مالك الأعيان في ملكه، وليس عليه استحقاق إن أثاب فبفضله يثيب، وإن عذب فلحق ملكه يعذب، **(فلا يجب عليه رعاية الأصلح لعباده كما ذكرناه)** في الأصل الرابع، وتقدم الكلام عليه هناك **(من أنه لا يجب عليه سبحانه شيء)** لا نقلاً ولا عقلاً ولا عادة، **(بل لا يعقل في حقه الوجوب)** مطلقاً **(فإنه)** تعالى: **(لا يسئل عما يفعل)** بحكم ربوبيته وملكه لكل شيء الملك الحقيقي **(وهم يسئلون)** بحكم

الأصلح واجب عليه؟ في مسألة. تعرضها عليه، وهو أن يفرض مناظرة في الآخرة بين صبي وبين بالغ ماتا مسلمين، فإن الله سبحانه يزيد في درجات البالغ ويفضله على الصبي

العبودية والمملوكية لاقتضائها أن العبد المملوك لا استقلال له بتصرف، ولا يمكنه أن يلزم مولاه ويوجب عليه شيئاً. وقال جمهور المعتزلة: ما هو الأصلح للعبد يجب على الله تعالى أن يفعل بالعبد ويعطيه، ولو أخر ولم يعطه مع أنه لم يتضرر به لو أعطى والعبد ينتفع به لكان بخيلاً. وقال بشر بن المعتمر رئيس معتزلة بغداد ومن تابعه لا يجب على الله تعالى رعاية الأصلح في حق العبد، ولكن يجب عليه أن يفعل ما هو المصلحة، ولا يجوز أن يعمل ما هو المفسدة وعندهم ليس بمقدوره تعالى لطف لو فعل بالكفار لآمنوا ولو كان في مقدوره ولم يفعل ولم يعطهم لكان بخيلاً ظالماً، وغاية ما يقدر عليه مما به صلاح الخلق واجب عليه، وفعل لكل عبد مؤمن أو كافر غاية ما هو في مقدوره من مصلحة وكما فعل النبي ﷺ غاية ما هو في مقدوره من المصلحة فعل بأبي جهل مثله، وليس له على النبي ﷺ انعام ليس ذلك على أبي جهل، ولو كان ذلك لكان ظالماً فيما فعل جائراً بل فعل غاية ما في مقدوره من مصلحة أبي جهل، وليس له أن يفعل بأحد ما هو المفسدة له ألبتة. هكذا نقله النسفي في العمدة عنهم.

وقال ابن التلمساني في شرح اللمع: اختلف البغداديون منهم والبصريون مع اتفاقهم على أصل الوجوب على الله تعالى، فزعم البغداديون أنه يجب على الله تعالى رعاية الأصلح لعباده في دينهم ودنياهم فلا يجوز في حكمه تبقية وجه من وجوه الصلاح في العاجل والآجل إلا ويفعله فقالوا بناء على هذا الأصل: إن ابتداء الخلق واجب، ومن علم من خلقه أنه يكلفه فيجب عليه إكمال عقله وإزاحة علله وخلق الألطاف له، ثم قالوا: إن كل ما ينال العبد من الأمور المضرة والآلام فهو الأصلح له، وإذا ارتكب معصية فهو الذي اختار لنفسه الفساد وتجب على الله معاقبته إن لم يتب ولم تكن من الصغائر. قالوا: وهو الأصلح في حق الفاسد، وقد ورد الوعيد به وعدم وقوعه خلف، وهؤلاء أخذوا مذاهبهم من الفلاسفة وهو أن الله تعالى جوّاد، وإن الواقع في الوجود هو أقصى الإمكان ولو لم يقع ذلك لم يكن جواداً، وقد ألزمت المعتزلة أن الله تعالى لا يكون له اختيار في ترك فعل ألبتة ابتداء الخلق ووجوب اختصاصه بالوقت المعين، ووجوب فعل الأصلح، ووجوب الثواب والعقاب. ولما استبعد البصريون منهم ذلك قالوا: لا يجب أصل الخلق لكن متى أراد الله تعالى تكليف عبد فيجب عليه إكمال عقله وإزاحة علله وما يترتب على فعله من الثواب والعقاب، وهو مبني على مسألة التحسين والتقبيح وهو باطل كما سيأتي، والمبني على الباطل باطل. ومن مشهور دفع المعتزلة بابطال ما زعموه مناظرة شيخ السنة أبي الحسن الأشعري مع أبي علي الجبائي رأس أهل الاعتزال في أواخر الثلاثمائة أوردها صاحب المواقف وغيره والرازي في تفسيره وهي مذكورة في أوّل شرح العقائد النسفية، وقد أشار إليها المصنف حكاية بالمعنى بقوله: **(وليت شعري)** أي علمي **(ما)** ذا **(يجيب المعتزلي في)** اثبات **(قوله: إن الأصلح واجب عليه)** تعالى أي رعايته **(على مسألة نفرضها)** أي نقدرها **(عليهم، وهو أن يفرض مناظرة في الآخرة بين صبي)** أي صغير **(مات مسلماً)** وإنما قيده بذلك بناء على

لأنه تعب بالإيمان والطاعات بعد البلوغ، ويجب عليه ذلك ـ عند المعتزلي ـ فلو قال الصبي: يا رب لِمَ رفعت منزلته عليَّ؟ فيقول: لأنه بلغ واجتهد في الطاعات، ويقول الصبي: أنت أمتني في الصبا فكان يجب عليك أن تديم حياتي حتى أبلغ فاجتهد، فقد عدلت عن العدل في التفضل عليه بطول العمر له دوني فلِـم فضلته؟ فيقول الله تعالى: لأني علمت أنك لو بلغت لأشركت أو عصيت، فكان الأصلح لك الموت في الصبا ـ هذا عذر المعتزلي عن الله عز وجل ـ وعند هذا ينادي الكفار من دركات لظى ويقولون: يا رب أما علمت أننا إذا بلغنا أشركنا، فهلا أمتّنا في الصبا فإنا رضينا بما دون منزلة الصبي المسلم؟ فماذا يجاب عن ذلك، وهل يجب عند هذا إلا القطع بأن الأمور الإلهية تتعالى بحكم الجلال عن أن توزن بميزان أهل الاعتزال؟.

أن أطفال الكفار لا يدخلون النار (**وبين بالغ**) وهو الذي بلغ أشده فصار مكلفاً (**مات مسلماً**) أي طائعاً، (**فإن الله تعالى يزيد في درجات البالغ**) ويرفعه (**ويفضله على الصبي**) المذكور (**لأنه تعب بالإيمان و**) الاجتهاد في (**الطاعات بعد البلوغ**) الذي هو من التكليف (**ويجب عليه**) تعالى (**ذلك**) أي إثابة المطيع (**عند المعتزلي**) على حسب أصولهم في رعاية الأصلح، (**فلو قال الصبي**) المذكور: (**يا رب لمَ رفعت منزلته عليَّ**) وزدته في الدرجات؟ (**فيقول**) الله تعالى: (**لأنه بلغ**) سن التكليف وتوجه إليه الأمر والنهي (**واجتهد في الطاعات**) وأقلع عن المنهيات، (**فيقول الصبي**) إذ ذاك: رب (**أنت أمتني في سن الصبا**) وأوان الطفولية (**فكان يجب**) عليك (**أن تدم حياتي حتى أبلغ فاجتهد**) في الطاعة فأنال منزلة رفيعة مثله، (**فقد عدلت**) أي جرت (**عن العدل في التفضل عليه بطول العمر دوني فلم فضلته**) عليَّ؟ (**فيقول الله**) تبارك و (**تعالى**) لذلك الصبي: (**لأني علمت أنك لو بلغت**) سن التكليف (**لأشركت**) بي (**أو عصيت**) أمري، (**فكان الأصلح لك الموت في**) سن (**الصبا. هذا عذر المعتزلي عن الله عز وجل وعند هذا ينادي الكفار من دركات لظى**)، وهو اسم طبقة من طبقات جهنم، واستعمال الدركات فيها كاستعمال الدرجات في الجنة (**ويقولون**) جميعاً: (**إلهنا أما علمت أننا إذا بلغنا أشركنا**) أو عصينا (**فهلا أمتنا في**) سن (**الصبا فإنا قد رضينا بما دون منزلة الصبي المسلم فماذا يجاب عن ذلك**) السؤال، (**وهل يجب عند هذا إلا القطع**) والجزم (**بأن الأمور الإلهية**) بما فيها من خفايا الحكم والاسرار (**تتعالى**) وتترفع (**بحكم الجلال**) وهو احتجاب الحق عنا بعزته (**عن أن توزن بميزان الاعتزال**) المائل عن سمت الاعتدال؟.

تنبيه:

هذه المسألة المفروضة أوردها ابن الهمام في المسايرة، وجعلها مناظرة بين الأشعري والجبائي قال: وكان يتلمذ له على مذهبه فتاب وصار إماماً في السنّة، فقال الأشعري للجبائي: أرأيت لو

....

أن صبياً مات إلخ وفيه أن قوله: فيقول الله عز وجل لأنه بلغ واجتهد هو جواب الجبائي، وعند هذا ينادي الكفار إلخ هو رد الأشعري على الجبائي؛ وفي آخره فانقطع الجبائي وتاب الأشعري عن الاعتزال وأخذ في نقض قواعد المعتزلة، وهو أظهر مما في المواقف وأوّل شرح العقائد انه ناظره في ثلاثة أخوة مات أحدهم مطيعاً والآخر عاصياً والثالث صغيراً. وألزمه في قول العاصي يا رب: لمَ لم تمتني صغيراً لئلا أعصي لك أمراً فلا أدخل النار لما يتخيل ان لهم رفع الإلزام به بأن إماتته للصغير في صغره للعلم بأنه لو بلغ لكفر وأضل غيره فأماته لمصلحة الغير سيما إذا كان الغير كثير الظهور رجحانه وليس في ابقاء العاصي ذلك، كما تصدى أبو الحسن لرفع الإلزام به عن شيخه الجبائي بعد أربعة أدوار أو أكثر، لكنه تحكم كما في التفسير الكبير ويلزمهم منع النفع عمن لا جناية له لإصلاح غيره وهو ظلم عندهم، فإن مذهبهم وجوب الأصلح بالنسبة إلى الشخص لا بالنسبة إلى الكل من حيث الكل، كما ذهب إليه الفلاسفة في نظام العالم كما في شرح العضدية وأنه لو منعه لذلك، فكيف لم يمت قبل البلوغ فرعون وزرادشت وغيرهما من المضلين لإصلاح كثير من العالمين كما في التبصرة وشرح المقاصد، فلا وجه لما قيل أن للجبائي أن يقول الأصلح واجب على الله إذا لم يوجب تركه حفظ أصلح آخر موجبه بالنسبة إلى شخص آخر، فلعله كان إماتة الأخ الكافر موجبه لكفر أبويه وأخيه لكمال الجزع على موته، فكان الأصلح لهم حياته، فلما حفظ هذا الأصلح وجب فوت الأصلح له لعله كان في نسله صلحـاء كان الأصلح لهم ايجادهم فلرعاية الكثيرين فات الأصلح، وإذا تأملت ما ذكرت ظهر لك أن المصنف أعرض عن هذه المناظرة وقلبها في صورة أخرى مفروضة لانطباق مقصوده عليها، ويقرب من هذا سياق ابن التلمساني في شرح اللمع حيث قال: وقد ألزمهم الأصحاب فيمن أماته الله صغيراً وفيه حرمانه ما يترتب على التكليف من الثواب الجزيل، فإن قالوا: علم الله منه انه لو بلغ وكلفه لما آمن. قلنا: فيلزمكم أن يميت الله تعالى سائر الكفار دون البلوغ لعلمه أنهم لا يؤمنون فهو أصلح لهم من ابقائهم وتخليدهم في النار اهـ.

وسياق النسفي في الاعتماد، ثم يقال لهم صبي عاش حتى بلغ وأسلم وختم بالإسلام، وصبي مات في صغره، وصبي بلغ وكفر وارتد بعد الإسلام، فَلِمَ أبقى الصبي الأوّل؟ فإن قالوا لأنه أصلح له فإنه ينال بإسلامه وما أتى به من الطاعات الأجر العظيم. قيل: لِمَ لم يبق الثاني؟ فإن قالوا: لأن ذلك أصلح له لأنه تعالى علم أنه لو بلغ لكفر واستحق الخلود في النار فكانت إماتته صغيراً أصلح له. قيل لهم: لِمَ لم يمت الثالث كما أمات الثاني؟ ولا انفصال لهم عن هذه ألبتة فتأمل.

فصل

ومن أجوبة الماتريدية في الردّ عليهم من النقل والعقل. أما الأولى فقوله تعالى: ﴿ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً﴾ [يونس: ٩٩]، ولو لم يكن في مقدوره ما لو فعل بهم لآمنوا لم تكن لهذه الآية فائدة ادعاء قدرة ومشيئة ليستا له كفعل المتكلف الذي يتحلى بما ليس

فإن قيل: مهما قدر على رعاية الأصلح للعباد ثم سلط عليهم أسباب العذاب كان ذلك قبيحاً لا يليق بالحكمة؟ قلنا: القبيح ما لا يوافق الغرض حتى إنه قد يكون

فيه. وقوله تعالى: ﴿تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض﴾ [البقرة: ٢٥٣] ﴿ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض﴾ [الإسراء: ٥٥]. ففي الآيتين دليل على بطلان القول بالأصلح إذ عندهم كل ما يفعله تعالى عليه أن يفعل كذلك في الحكمة، وكل من فعل ما عليه فعله، فإنه لا يوصف بالفضل والافضال، فمقتضى مذهبهم لا يكون من الله تعالى تفضيل لبعض الرسل وهو خلاف النص، وبالسنّة وهو قوله ﷺ: «ولو أراد الله تعالى بالنملة صلاحاً ما أنبت لها جناحاً». والحديث صحيح من رواية علي رضي الله عنه، وبالوجود فإن الله تعالى فعل بالكافر ما لا صلاح له فيه، بل له فيه مفسدة حيث أبقاه إلى وقت بلوغه وركب فيه العقل مع علمه بأنه لا يؤمن بل يكفر، ولا شك أن إماتته في صغره وعدم تمييزه أصلح له. إذ علم أنه يكفر عند بلوغه واعتدال عقله، وكذا من عاش مدة على الإسلام ثم ارتد بعد ذلك، فإن بقاءه مع علمه بأنه يرتد ليس بمصلحة له وقد فعل ذلك، ولو كان تعالى قبض روحه قبل ارتداده بساعة لكان أصلح له، وكذا ابقاء الكافرين وإيلامهم ليزدادوا إثماً. وبالإجماع فإن المسلمين وأهل الأديان كلهم يطلبون المعونة من الله تعالى على الطاعات والعصمة عن السيئات وكشف ما بهم من البليات، وقد نطق النص بذلك. ثم الحال لا يخلو إن كان ما سألوا من المعونة والعصمة آتاهم الله تعالى أو لم يؤتهم، فإن كان آتاهم فسؤالهم سفه وكفران للنعم إذ السؤال لما كان عند العقلاء لما لم يكن موجوداً فيُسأل كأن الاشتغال بالسؤال إلحاقاً لهذه النعمة الموجودة بالمعدوم، وجل تعالى أن يأمر في كتبه المنزلة على الأنبياء أن يشتغلوا بما هو سفه وكفران للنعمة، وإن لم يؤتهم فلا يخلو إما أن يجوز له أن لا يؤتيهم أو لا يجوز، فإن كان لا يجوز له أن لا يؤتيهم، بل يجب عليه على وجه كان بمنعه ظالماً، وكان السؤال في الحقيقة كأنهم قالوا: اللهم لا تظلمنا بمنع حقنا المستحق عليك ولا تجر علينا، ومن ظن أن الأنبياء والأولياء اشتغلوا بمثل هذا الدعاء فقد كفر من ساعته، وإن كان يجوز أن لا يؤتيهم ذلك فقد بطل مذهبهم، وبالمعقول ففيه تسفيه الله تعالى في طلب شكر ما أدى إذ الشكر يكون على الافضال دون قضاء الحق وتناهي قدرة الله تعالى حيث لا يقدر على أن يفعل بأحد أصلح مما فعل، ولم يسبق في مقدوره ولا في خزائن رحمته أنفع لهم مما أعطاهم وإبطال منّة الله تعالى على عباده بالهداية حيث فعل ما فعل على طريق قضاء حق واجب عليه، ولا منة في هذا فيكون الله تعالى بقوله: ﴿والله ذو الفضل العظيم﴾ [البقرة: ١٠٥]، وبقوله: ﴿بل الله يمن عليكم أن هداكم للإيمان﴾ [الحجرات: ١٧] متصلفاً إذ لا فضل ولا منّة في قضاء مستحق عليه، وبالله التوفيق.

(فإن قيل: مهما قدر) سبحانه وتعالى **(على رعاية الأصلح للعباد ثم سلط عليهم أسباب العذاب)** ومنعهم الأصلح **(كان قبيحاً لا يليق بالحكمة)** تعالى الله عن ذلك. **(قلنا: القبيح)** لغة **(ما لا يوافق الغرض)** وهو الغاية التي يتحرى إدراكها **(حتى أنه قد يكون**

الشيء قبيحاً عند شخص حسناً عند غيره إذا وافق غرض أحدهما دون الآخر حتى يستقبح قتل الشخص أولياؤه ويستحسنه أعداؤه. فإن أريد بالقبيح ما لا يوافق غرض الباري سبحانه فهو محال إذ لا غرض له فلا يتصوّر منه قبيح كما لا يتصوّر منه ظلم إذ لا يتصوّر منه التصرف في ملك الغير، وإن أريد بالقبيح ما لا يوافق غرض الغير فلم قلتم أن ذلك عليه محال؟ وهل هذا إلا مجرد تشه يشهد بخلافه ما قد فرضناه من مخاصمة أهل النار ؟ ثم الحكيم معناه العالم بحقائق الأشياء القادر على إحكام فعلها على

الشيء قبيحاً عند شخص) لأمرٍ مّا **(حسناً عند غيره إذا وافق غرض أحدهما دون الآخر)**، فإنما يتم قبح الشيء وحسنه بموافقة الأغراض، **(حتى)** أنه قد **(يستقبح قتلَ الشخص أولياؤه)** بنصب اللام من قتل على أنه مفعول، وأولياؤه فاعل مؤخر والضمير عائد على الشخص **(ويستحسنه أعداؤه)** فبتفاوت الاغراض اختلف الاستقباح والاستحسان، **(فإن أريد بالقبيح)** الذي ترتب من عدم رعاية الأصلح **(ما لا يوافق غرض الباري سبحانه)** وتعالى **(فهو محال إذ لا غرض له)** تعالى، **(فلا يتصوّر منه قبيح)** بهذا المعنى وهذا **(كما لا يتصوّر منه ظلم إذ)** هو المالك المطلق والخلق خلقه والملك ملكه، ومعنى الظلم مجاوزة الحدود والتصرف في غير الملك و **(لا يتصوّر منه التصرف في ملك الغير)** لأنه في الحقيقة لا غير فيكون له ملك، **(وإن أريد بالقبيح ما لا يوافق غرض الغير، فلم قلتم: إن ذلك عليه)** تعالى **(محال، وهل هذا إلا مجرد تشهٍ تشتهيه النفس يشهد بخلافه ما قد فرضناه من مخاصمة أهل النار)** في مسألة الصبي والبالغ؟

وفي الاعتماد للنسفي؛ وليس منع الأصلح بخلاً لأن منع ما كان منعه حكمة وهو حق المانع لا حق غيره قبله، بل يكون عدلاً، ثم الجواد إنما يتحقق بالافضال لا بقضاء الحق المستحق وعندهم لا إفضال، بل كان ذلك قضاء حق واجب عليه للغير، فلا يتصوّر عندهم تحقيق الجود وعندنا بما يعطي جواد متفضل وبما يمنع كما هو حقه عادل اهـ.

ولما كان من مذهب الاعتزال أن ترك رعاية الأصلح بخل يجب تنزيهه تعالى عنه، وكان من الجواب لهم أنه ليس يلزم في تمام الكرم ونفي البخل بالنسبة للسيد بلوغ أقصى الغايات الممكنة في الإحسان إلى كل عبد، بل هو سبحانه الحكيم يفعل ما هو مقتضى حكمته الباهرة من الاعطاء لمن يشاء والمنع لمن يشاء دون إيجاب يسلب الاختيار والمشيئة، كما قال تعالى: ﴿ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء﴾ [الحديد: ٢١] تعرض المصنف لذكر الحكيم بقوله: **(ثم الحكيم)** في أسمائه تعالى **(معناه العالم)** قال ابن الأعرابي زاد غيره **(بحقائق الأشياء)** كما هي هي، ولا يعلم كنه حقائق الأشياء غيره فهو الحكيم المطلق، ويطلق أيضاً **(على القادر على أحكام فعلها)** بإحسان العمل واتقان الصنع **(على وفق إرادته)**، فالمعنى الأوّل يرجع إلى العلم، والثاني إلى القدرة، ولذا قالوا: الحكيم ذو الحكمة وهي عبارة عن كمال العلم وإحسان العمل وإتقان الصنع.

وفق إرادته، وهذا من أين يوجب رعاية الأصلح؟ وإنما الحكيم منا يراعي الأصلح نظراً لنفسه ليستفيد به في الدنيا ثناء وفي الآخرة ثواباً أو يدفع به عن نفسه آفة. وكل ذلك على الله سبحانه وتعالى محال.

الأصلُ الثامن: أن معرفة الله سبحانه وطاعته واجبة بإيجاب الله تعالى وشرعه لا

وقال ابن التلمساني: الحكيم هو الذي يفعل على وفق إرادته وعلمه ويرجع معناه إلى صفة العلم والقدرة. وفي الأسماء والصفات لعبد القاهر البغدادي: الحكيم هو العالم بالمستور الخفي على غيره، فهو من الأوصاف الثابتة له في الأزل، لأنه في الأزل كان عالماً بجميع المعلومات على التفصيل، وقيل: هو المحكم لأفعاله على اتقانها أو هو الممتنع عن الفساد، فهو إذاً من الأوصاف التي استحقها بفعله ولا يكون حينئذ من أوصافه الأزلية، وعلى المعنى الآخر من أوصافه المشتقة من أفعاله. وقد اختلف في معنى الحكيم فقال أصحابنا: الحكيم في فعله من أصاب مـراده على حسـب قصده، وعند المعتزلة من كان في فعله منفعة له أو لغيره اهـ.

(**وهذا من أين يوجب رعاية الأصلح**) والصالح للعباد؟ ومن أصول المعتزلة حمل الغائب على الشاهد وقد رد عليهم المصنف ذلك بقوله: (**وإنما الحكيم منا**) أي إذا أطلق الحكيم على أحدنا أريد به ذو الحكمة وهي إصابة الحق بالعلم والعمل فهو (**يراعي الأصلح**) والصالح (**نظراً لنفسه ليستفيد به في الدنيا ثناء**) جيلاً (**وفي الآخرة ثواباً**) جزيلاً، (**أو يدفع به**) أي بمراعاة الأصلح (**عن نفسه**) مضرة عاجلة أو آجلة (**رأفة**) لها (**ورحمة**) عليها، (**وكل ذلك على الله سبحانه وتعالى محال**)، وقد أظهروا فساد قول المعتزلة من أن الحكمة ما كان موضوعاً لطلب منفعة أو لدفع مضرة بوجوه كثيرة ليس هذا محل ذكرها، وبالله التوفيق.

(**الأصل الثامن: أن معرفة الله سبحانه**) بتوحيده واتصافه بصفات الكمال وطاعة أوامره (**واجبة**) على كل مكلف اتفاقاً ولكن وجوبها عند أهل الحق (**بإيجاب الله تعالى وشرعه**) بواسطة رسله الكرام (**لا بالعقل**) أي مما يجب الإيمان به أن العقل لا يستقل بإدراك المؤاخذة الشرعية المتعلقة بالفعل والترك فلا تحسين ولا تقبيح بالعقل، وهذا الأصل هو الملقب بالتحسين والتقبيح العقليين، وعليه يترتب ما ذكره المصنف قبل هذا في الأصلين من مسألة التكليف وإيلام لبهائم، ولذا قيل: إن تقديم هذا البحث عليهما كان أحسن، وقد لاحظ ذلك ابن الهمام في المسايرة فأورد الكل في أصل واحد، وحاصل الكلام فيه: أن أهل السنّة والجماعة من الأشاعرة اتفقوا على أن الأفعال توصف بالحسن والقبح، لكن لا لذواتها ولا لأوصافها ولا لاعتبارات تلحقها، وإنما توصف من حيث تعلق خطاب الشرع بها، فإن تعلق بها نهي فهي قبيحة، فإذاً القبيح ما نهى الشارع عنه، وإن لم يتعلق بها نهي فهي حسنة فإذا الحسن ما لم ينه الله عنه، فالحسن راجع إلى كون الفعل لم يتعلق به نهي، والقبيح راجع إلى كون الفعل تعلق به نهي، فنفس الفعل أوجب له هذا الحكم من الحسن والقبح الذي هو محل النزاع (**خلافاً للمعتزلة**) جمهورهم

بالعقل ـ خلافاً للمعتزلة ـ لأن العقل وإن أوجب الطاعة فلا يخلو إما أن يوجبها لغير فائدة وهو محال، فإن العقل لا يوجب العبث، وإما أن يوجبهالفائـدة وغرض وذلك لا يخلو إما أن يرجع إلى المعبود وذلك محال في حقه تعالى، فإنه يتقدس عن الأغراض والفوائد، بل الكفر والايمان والطاعة والعصيان في حقه تعالى سيان، وإما أن يرجع ذلك إلى غرض العبد وهو أيضاً محال لأنه لا غرض له في الحال، بل يتعب به وينصرف عن الشهوات بسببه وليس في المآل إلا الثواب والعقاب. ومن أين يعلم أن الله تعالى يثيب على المعصية والطاعة ولا يعاقب عليها، مع أن الطاعة والمعصية في حقه يتساويان إذ ليس له إلى أحدهما ميل ولا به لأحدهما اختصاص، وإنما عرف تمييز ذلك بالشرع، ولقد زل من أخذ هذا من المقايسة بين الخالق والمخلوق حيث يفرق بين الشكر والكفر إن لما له من الارتياح والاهتزاز والتلذذ بأحدهما دون الآخر.

وللماتريدية على ما سيأتي بيان أقوالهم في ذلك، والدليل عليه من النقل والعقل. ولما كان الدليل النقلي الذي هو قوله تعالى: ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث﴾ [الاسراء: ١٥]، يحتمل العذاب الدنيوي ويحتمل العذاب الأخروي أعرض عنه وتمسك بدليل العقل، فقال: (**لأن العقل**) إذا كان موجباً (**ان أوجب الطاعة**) لله تعالى (**فلا يخلو فإما أن يوجبها لغير فائدة**) عاجلة أو آجلة (**وهو محال، فإن العقل لا يوجب العبث**) وهو ما لا فائدة فيه، (**وإما أن يوجبها**) أي الطاعة (**لفائدة وغرض وذلك لا يخلو إما أن يرجع**) ذلك الغرض (**إلى المعبود**) جل وعز (**وذلك محال، فإنه**) تعالى (**يتقدس**) ويتنزه (**عن الأغراض والفوائد**) إذ الغرض هو الحامل للفاعل على تحصيل كمال عنده أو به أو دفع نقص كذلك وكل ذلك يستحيل على الباري جل وعز، (**بل الكفر والايمان والطاعة والعصيان في حقه تعالى سيّان**) أي متساويان، (**وإما أن يرجع إلى غرض العبد وهو محال**) أيضاً (**لأنه**) لا يخلو إما أن يكون في الحال أو في المآل، ومن المعلوم البيّن أنه (**لا غرض له في الحال بل يتعب به**) ويقع في تكليف ومشقة (**وينصرف عن الشهوات**) النفسية (**بسببه و**) أيضاً ليس له غرض في المآل لأنه (**ليس في المآل**) أي في الآخرة (**إلا الثواب والعقاب**) على الطاعة والعصيان، (**ومن أين يعلم**) للعبد بالبناء للمفعول واللام مفتوحة (**إن الله**) تعالى (**يثيب**) أي يجازي (**على المعصية والطاعة ولا يعاقب عليها**) أي على كل منها ولا طريق إلى العلم بذلك، (**مع أن الطاعة والمعصية في حقه يتساويان إذ ليس له إلى أحدهما ميل**) يعرف به (**ولا به**) أي بالعبد (**لأحدهما اختصاص، وإنما عرف تمييز ذلك**) من بعضه (**بالشرع**) على لسان الرسـل، فثبت بذلك أن الموجب هو الشرع لا العقل، ومنهم من أخذ هذه المسألة بالمقايسة بين الشاهد والغائب، وقد ردّ عليه المصنف بقوله: (**ولقد زلّ**) أي وقع في الزلل (**من أخذ هذا من المقايسة بين الخالق والمخلوق حيث يفرق المخلوق**) ويميز (**بين الشكر والكفران**)،

والشكر هو تصوّر النعمة وإظهارها والكفران نسيان النعمة وسترها (**لما له من الارتياح**) والانبساط (**والاهتزاز**) والاهتشاش (**والتلذذ بأحدهما دون الآخر**) ، وغاية ما يقال فيه: انه يرجع إلى ملاءمة الطبع وليس هذا محل النزاع.

وقال أبو الخير القزويني: من شرط الموجب أن يكون حياً عالماً ملكاً قادراً على الثواب والعقاب، والعقل عرض يستحيل أن يتصف بصفة مّا، وأيضاً فإن العقل لو صلح للايجاب بشيء لصلح ايجاب جميع الواجبات، وأيضاً نحن نرى فعلين متماثلين وأحدهما حسن والآخر قبيح كالوطء نكاحاً والوطء سفاحاً، وكالقتل ابتداء والقتل احتذاء، فدل على أن الحسن والقبح باثبات الشرع فقط اهـ.

وأوسع الكلام في إبطال هذه المسألة ابن التلمساني في شرح اللمع فقال: اعلم أن الحسن والقبيح يطلقان باعتبارات ثلاثة:

الأوّل: الحسن هو الملائم للغرض والقبيح هو المخالف للغرض، والملاءمة ترجع إلى ميل النفس والطبع، وهما بهذا الاعتبار يرجعان إلى أمر عرفي مختلف باختلاف الأشخاص والأحوال وتفسير الحسن والقبح بهذا الاعتبار لا نزاع فيه.

الثاني: الحسن كل صفة كمال كالعلم بنوعه، والقبح ضده كالجهل بنوعه وهذا عقلي لا نزاع فيه أيضاً.

الثالث: الحسن ما ينال فاعله الثناء من الله تعالى والثواب أو اللوم والعقاب على تركه في الدنيا والآخرة، والقبيح ضده وهذا محل النزاع فالأشعرية تقول ان ذلك يرجع إلى وقوع جائز غيبي، ووقوع الجائزات الغيبية لا يهتدى إليه إلا بانباء الصادق عادة، والمعتزلة والخوارج والكرامية تقول إن الباري تعالى حكيم وأن الحكيم لا يفعل ولا يأمر ولا ينهي إلا على وفق الحكمة، والباري لا ينتفع ولا يتضرر، فتعين حصر الصلاح فيما يرجع إلى جلب نفع للعبيد أو دفع ضرر عنهم. قالوا: وإذا كان مضمون الفعل مصلحة خالصة أو راجحة، فالحكيم لا بد أن يرجح فعله على تركه، وإن كان مضمونه مفسدة خالصة أو راجحة، فالحكيم لا بد أن يرجح تركه على فعله وإن استوت جهة المصلحة والمفسدة فيه، فموجب ذلك التخيير، فإذا وقفنا بعقولنا على شيء من ذلك إما بضرورة أو نظر حكمنا به، وإن وقفت العقول عن إدراك شيء من ذلك تلقيناه من الشارع، فالشرع مخبر عن حال المحل كالحكيم الذي يخبر عن هذا العقار انه بارد أو حار لا انه يثبت حكماً في المحل، وعلى هذا الأصل يعسر عليهم القول بالقبح، ثم قسموا الأفعال إلى ثلاثة أقسام: منها ما يدرك حسنه وقبحه بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار، ومنها ما يدرك حسنه وقبحه بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع، ومنها ما لا يستقل العقل بإدراك حسن فيه ولا قبح حتى يرد الشرع فيه كحسن صوم آخر يوم من شهر رمضان

وقبح صوم أوّل يوم من شوّال، وقد تمسك الأصحاب في الرد عليهم بالمناقضة العرفية والمذهبية والعقلية.

فأما العرفية فقالوا: ادعيتم إدراك حسن بعض الأفعال وقبحها بضرورة العقل وحكم الضروري أن لا تختلف فيه العقلاء عادة وعرفاً، ونحن نخالفكم ولا يمكنكم حمل ذلك على العناد، فإن العادة تحيل مثل ذلك من الجماء الغفير مع توالي العصور ومر الدهور. قالوا: إنا لم نخالفكم في شيء البتة فإنا نحسن جميع ما تحسنونه ونقبح جميع ما تقبحونه، وإنما الخلاف في المدرك فنحن نقول: إنه من العقل وأنتم تقولون انه من الشرع، ولا يبعد الاختلاف في المدرك بعد الاتفاق على أصل الحكم كاختلافكم مع الكعبي في أن خبر التواتر يفيد العلم ضرورة أو نظراً. وأجاب الأصحاب بوجهين: **أحدهما**: أنا لم نتفق قط في صورة إلا في اللفظ، والحسن منا ومنكم مقول بالاشتراك اللفظي فنحن نقول: إنه يرجع إلى تعلق الخطاب والقول ولا يكتسب المقول من القول صفة كما لا يكتسب المعلوم من العلم صفة، وأنتم تزعمون أنه صفة في المحل نفسه أو تابعة له في الحدوث عند الجمهور منكم، ونحن ننفي القسمين معاً. **الثاني**: إنا لا نسلم الكلية فإنه يحسن عندنا من الله تعالى إيلام البرايا من غير جرم سابق ولا التزام عوض لاحق، وأنتم لا تقضون بحسنه من الله تعالى إلا بأحد الأمرين، فلم نتفق في كل صورة.

وأما المناقضة المذهبية فقالوا: ادعيتم أن الإيلام قبيح وإنه يحسن للنفع الراجح، وادعيتم أن الكذب قبيح وأنه لا يحسن في النفع الراجح، ومن صور ذلك أن يكون فيه نجاة نبي، فقال أبو هاشم: التزم التسوية بين الصورتين واحكم ان الكذب يحسن في مثل هذه الصورة، فقيل له: إذا قلت أن من جنس الكذب ما يوصف بالحسن، ومن أصلك ان كل حسن يصح من الله فعله، والمتكلم على أصلك من فعل الكلام لا من قام به، فجوّز أن يخلق الله تعالى كذباً نافعاً ويتصف به فتبلد ولم يجد جواباً.

وأما المناقضة العقلية؛ وهو أن القتل ابتداء كالقتل بناء فإنهما مستويان في الصورة والصفة بدليل أن الغافل في المستند فيهما لا يفرق بينهما، وقد قضيتم بقبحه ابتداء وبحسنه بناء، وحكم المثلين أن لا يفترقا في صفات النفس ولا ما يلازم النفس، وللمعتزلة شبه.

الأولى: قالوا: إن العقلاء مجمعون على تحسين الصدق النافع وتقبيح الكذب الضار، والظلم الذي لا ينتفع به الظالم وتحسين شكر المنعم وانقاذ الهلكى والغرقى قالوا: وقد اعترف بذلك من ينفي الشرائع من البراهمة، فدل على أنه من موجبات العقول، قلنا: ذلك يرجع إلى الملاءمة والمنافرة. ونحن نسلمه ومحل النزاع غير ذلك، وهو أنه إذا فعل شيئاً من ذلك يثاب عليه في الآخرة أو يعاقب على تركه ومجرد العقل لا يهتدي لذلك. وأما قولكم: إن البراهمة حسنت بعقولها. قلنا: جهلوا كجهلكم كما أنهم قبحوا. إيلام البهائم مطلقاً وأنتم تحسنونه بجناية سابقة أو التزام عوض لاحق.

الشبهة الثانية: قالوا: من له غرض يناله إن صدق أو كذب فإنه يختار الصدق على الكذب ما ذاك إلا لحسنه عقلاً. قلنا: موجبه اعتقاد الشرائع. قالوا: نفرضه فيمن لم يعتقد ذلك. قلنا: لاعتقاده موجب مذهبكم قالوا: نفرضه فيمن نشأ في جزيرة ولم يتصل به شرع ولا خالط غيره من أرباب المذاهب. قلنا: إذا بالغتم في الفرض إلى هذه الصورة فحينئذ يمنع ترجيحه للصدق.

والشبهة الثالثة: قالوا لو حسن من الله كل شيء لحسن منه خلق المعجزة على يد الكاذب وحينئذ لا يتميز النبي على المتنبىء. قلنا: من صار من أصحابنا إلى أن دلالة المعجزة عقلية، فإنه يمنع صدور ذلك على يد الكاذب لأن الدلالة العقلية تدل لنفسها، فلو وجدت غير دالة لانقلب الدليل شبهة والعلم جهلاً، وقلب الأجناس محال، ومن صار إلى أن دلالتها عادية جوّز صدورها على يد الكاذب. قال: والجواز للعقل لا يمنع القطع بالدلالة بناء على استمرار العادة كما انا نقطع بأن كل إنسان نشاهده مخلوق من أبوين وإن جوّزنا خلقه من غير تردد في أطوار الخلقة وذلك الجواز لا يمنعنا من الجزم.

الشبهة الرابعة: قالوا: لو لم يكن الكذب قبيحاً لعينه لجاز أن يخلق الله تعالى كذباً ويتصف به. قلنا: هذا لازم أصلكم فإنكم تزعمون أن المتكلم من فعل الكلام، ونحن نقول المتكلم من قام به الكلام، وكلام الله تعالى أزلي متصف بالصدق، ويستحيل وصفه بالكذب لما فيه من النقص اهـ.

وقال شارح الحاجبية: لو حسن الفعل أو قبح لذاته لما اختلف لأن ما بالذات لا يختلف، لكنه قد اختلف كالقتل ظلماً وحداً والضرب تعذيباً وتأديباً، وأيضاً لو حسن الفعل أو قبح لغير الطلب لم يكن تعلق الطلب لنفسه لتوقفه على أمر زائد على ذلك التقدير وهو الحسن والقبح، والتالي باطل لما يلزم عليه من تخلف الصفات النفسية فالمقدم مثله اهـ.

فصل

وحاصل ما في المسايرة وشرحه ما نصه: لا نزاع في استقلال العقل بادراك الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص كالعلم والجهل والعدل والظلم ورد شرع أم لا. وكذا بمعنى ملاءمة الغرض وعدمها كقتل زيد بالنسبة إلى أعدائه وأوليائه وفاقاً منا ومن المعتزلة، وإنما النزاع باستقلاله بدركه في حكم الله تعالى، فقالت المعتزلة: نعم يجزم العقل بثبوت حكم الله تعالى في الفعل بالمنع على وجه ينتهض سبباً للعقاب إذا أدرك قبحه وبثبوت حكمه تعالى فيه بالإيجاب له والثواب بفعله والعقاب بتركه إذا أدرك حسنه على وجه يستلزم تركه قبحاً كشكر المنعم بناء منهم على أن للفعل في نفسه حسناً وقبحاً ذاتيين أي تقتضيهما ذات الفعل كما ذهب إليه قدماؤهم، أو لأجل صفة فيه حقيقة توجبها له، كما ذهب إليه الجبائية وبأنه قد يستقل بدركهما العقل فيعلم حكم الله تعالى باعتبارهما فيه، وقد لا يستقل فلا يحكم فيه بشيء حتى يرد الشرع.

فإن قيل: فإذا لم يجب النظر والمعرفة إلا بالشرع والشرع لا يستقر ما لم ينظر

وقالت الأشاعرة قاطبة: ليس للعقل نفسه حسن وقبح ذاتيان ولا لصفة توجبها، وإنما ورد الشرع بإطلاقه وقبحه وروده بحظره، وإذا ورد بذلك حسناه أو قبحناه بهذا المعنى، فحاله بعد ورود الشرع بالنسبة إلى الوصفين كحاله قبل وروده فلا يجب قبل البعثة شيء لا إيمان ولا غيره ولا يحرم كفر. وقالت الحنفية قاطبة: بثبوت الحسن والقبح للعقل على الوجه الذي قالته المعتزلة، ثم اتفقوا على نفي ما بنته المعتزلة على اثبات الحسن والقبح للفعل من القول بوجوب الأصلح ووجوب الرزق والثواب على الطاعة والعوض في إيلام الأطفال والبهائم والعقاب بالمعاصي إن مات بلا توبة بناء على منع كون مقابلاتها خلاف الحكمة، بل قالوا: ما ورد به السمع من وعد الرزق والثواب على الطاعة وألم المؤمن والطفل حتى الشوكة يشاكها محض فضل وتطول منه لا بدّ من وجوده لوعده، وما لم يرد به سمع كتعويض البهائم على آلامها لم نحكم بوقوعه، وإن جوّزناه عقلاً. ولا اعلم أحداً منهم جوّز عقلاً تكليف ما لا يطاق فهم في هذا مخالفون للأشعرية، ومع القول بالحسن والقبح العقليين اختلفوا هل يترتب على العلم بثبوت أحدهما أن يعلم حكم الله في ذلك الفعل تكليفي، فقال الأستاذ أبو منصور الماتريدي، وعامة مشايخ سمرقند: نعم يعلم على هذا الوجه وجوب الايمان بالله وتعظيمه وحرمة نسبة ما هو شنيع إليه تعالى، كالكذب والسفه ووجوب تصديق النبي وهو معنى شكر المنعم. وروى الحاكم الشهيد في المنتقى عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنه قال: لا عذر لأحد في الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والأرض وخلق نفسه وسائر مخلوقاته، وعنه أيضاً لو لم يبعث الله رسولاً لوجب على الخلق معرفته بعقولهم، ونقل هؤلاء مذهب المعتزلة على خلاف المهيع الأوّل قالوا: العقل عندهم إذا أدرك الحسن والقبيح يوجب بنفسه على الله وعلى العباد مقتضاهما، وعندنا معشر الحنفية الموجب لمقتضى الحسن والقبح هو الله تعالى يوجبه على عباده ولا يجب عليه شيء باتفاق أهل السنة، والعقل عندنا آلة يعرف به ذلك الحكم بواسطة أن يطلعه الله على الحسن والقبح الكائنين في الفعل، وإذا لم يوجب العقل ذلك لم يبقَ دليل على الحكم للأفعال من ذلك وغيره إلا السمع، وقد قام دليل السمع على عدم تعلق الحكم بالعباد قبل البعثة. قال تعالى: ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا﴾ [الإسراء: ١٥]، وجه الاستدلال أنه نفى العذاب مطلقاً في الدنيا والآخرة، وذلك نفي لازم الوجوب والحرمة، وانتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم، وحمل بعضهم العذاب في الآية على عذاب الدنيا وهو مدفوع بأنه تخصيص بغير دليل وخلاف مقتضى إطلاق لفظ العذاب بلا موجب يقتضي التخصيص اهـ.

(فإن قيل): من طرف المعتزلة ليس تخصيص العذاب في الآية بعذاب الدنيا خلاف مقتضى الاطلاق فلا موجب بل هو خلاف له موجب عقلي، وهو ان الواجبات كالنظر المؤدي إلى الإيمان بوجود الباري تعالى ووحدانيته، لو لم يكن عقلياً لزم الدور، وإذا وجب النظر المؤدي إلى الإيمان عقلاً وإن لم يرد الشرع وجب الإيمان عقلاً، لأن العلم بوجوبه لازم للنظر الصحيح المؤدي إليه الذي هو أوّل واجب، ويلزم من وجود الملزوم وجود اللازم. أما الملازمة الثانية

المكلف فيه، فإذا قال المكلف للنبي: ان العقل ليس يوجب على النظر، والشرع لا يثبت عندي إلا بالنظر ولست أقدم على النظر، أدى ذلك إلى إفحام الرسول ﷺ؟ قلنا: هذا يضاهي قول القائل للواقف في موضع من المواضع ان وراءك سبعاً ضارياً فإن لم تبرح عن المكان قتلك وإن التفت وراءك ونظرت عرفت صدقي، فيقول

فلأن وجوب الوسيلة عقلاً من حيث هي وسيلة يقتضي وجوب المقصود كذلك، وأما الملازمة الثانية فقد أشار إليها المصنف بقوله: (**فإذا لم يجب النظر والمعرفة إلا بالشرع**) أي إذا حصرتم مدارك الأحكام في الشرع المنقول دون قضايا العقول، (**والشرع لا يستقر ما لم ينظر المكلف فيه، فإذا**) أظهر الرسول معجزته ودعا الخلق إلى النظر فيها ليعلم صدقه (**قال المكلف للنبي: إن العقل ليس يوجب على**) أي لا يجب على (**النظر**) إلا بشرع مستقر، (**و**) أما (**الشرع**) فإنه (**لا يثبت**) في حقي (**إلا بالنظر**) المؤدي إلى علمي بثبوته. (**ولست أقدم على النظر**) لأعلم ثبوت الشرع في حقي ما لم يجب (**أدى ذلك إلى**) الدور وهو باطل، وأدى أيضاً إلى (**إفحام الرسول؟ قلنا**) في الجواب: ما ذكرتموه ينعكس عليكم في ايجاب العقول، فإن العقل لا يوجبه بضرورته لأمرين: أحدهما: اختلاف العقلاء فيه، الثانـي: أنه يتوقف على أمور نظرية، والمتوقف لا يكون ضرورياً بيان وقوعه على الأمور النظرية أنه يتوقف على إيجاب المعرفة وهو نظري وإيجاب النظر بوجوب المعرفة بناء على أن ما لا يتوصل إلى الواجب إلا به فهو واجب وهو نظري أيضاً، وأنه لا طريق سواه وهو نظري، فتعين أن ما يوجبه النظر وإن كان كذلك فللعاقل أن يمتنع من النظر حتى يوجبه العقل، فيقول: لا أنظر ما لم يجب ولا يجب ما لم أنظر هذا من حيث الجدل، وأما من حيث التحقيق فإن وجوب النظر لا يتوقف على نظر المكلف، بل متى ورد الشرع وأخبر بالإيجاب وكان المكلف بحال يصح منه النظر والاستدلال، فقد تحقق الشرع. والموقوف على نظره علمه بالوجوب لا نفس الوجوب والمشروط في التكليف أن يكون المكلف له سبيل إلى العلم بما كلف به، فإن من أغلق عليه باباً وقال مهما خطر لي من الحركات والسكنات أفعله ولا تكليف لله تعالى عليَّ لأنني لم أطلع على حكمه يكون عاصياً بالاجماع، فإنه لا يخلو إما أن يكون من أهل الاجتهاد أولا، فإن كان من أهل الاجتهاد فالواجب عليه أن ينظر ليعلم حكم الله تعالى بالاجماع، وإن لم يكن من أهل الاجتهاد وجب عليه السؤال وتقليد من يعرف حكم الله تعالى، و (**هذا**) القدر المفروض صدوره من المكلف لنبيه ساقط عن الاعتبار، إذ ليس مثله مما يصدر عن عاقل فلا يكون عذراً لقائله في ترك النظر. وقد ضرب المصنف له مثلاً ليفهم فقال: هو (**يضاهي**) أي يشابه (**قول القائل للواقف في موضع من المواضع**) قصداً للإرشاد إلى النجاة، (**إن وراءك**) أي خلفك (**سبعاً**) وهو الحيوان المفترس (**ضارياً**) وصفه بالشدة والضراوة (**فإن لم تنزعج**) هكذا في سائر النسخ، وفي بعضها: فإن لم تبرح (**عن المكان**) الذي أنت فيه بالحركة والانتقال (**قتلك، وإن التفت وراءك ونظرت عرفت صدقي**) أي صدق قولي، (**فيقول**) له ذلك (**الواقف**) المذكور:

الواقف: لا يثبت صدقك ما لم ألتفت ورائي ولا ألتفت ورائي، ولا انظر ما لم يثبت صدقك، فيدل هذا على حماقة هذا القائل وتهدفه للهلاك ولا ضرر فيه على الهادي المرشد، فكذلك النبي ﷺ يقول: « إن وراءكم الموت ودونه السباع الضارية والنيران المحرقة إن لم تأخذوا منها حذركم وتعرفوا لـي صدقي بالالتفات إلى معجزتي وإلاَّ هلكتم، فمن التفت عرف واحترز ونجا، ومن لم يلتفت وأصر هلك وتردى ولا ضرر علي أن هلك الناس كلهم أجمعون، وإنما عليَّ البلاغ المبين». فالشرع يعرف وجود السباع الضارية بعد الموت. والعقل يفيد فهم كلامه والاحاطة بإمكان ما يقوله في المستقبل، والطبع يستحث على الحذر من الضرر، ومعنى كون الشيء واجباً أن في تركه

(**لا يثبت**) عندي (**صدقك ما لم ألتفت ورائي**) وانظر (**ولا ألتفت ورائي ولا أنظر ما لم يثبت صدقك، فيدل هذا**) كما لا يخفى (**على حماقة هذا القائل**) وسقوطه عن حيز الاعتبار (**وتهدفه**) أي: نصب نفسه هدفاً (**للهلاك ولا ضرر فيه على الهادي المرشد**) للنجاة، (**فكذلك النبي يقول**) لمن بعث إليهم ما معناه: اعلموا (**أن وراءكم**) أي خلفكم أو أمامكم فإنه من الأضداد، والمعنى صحيح على الوجهين (**الموت**) أي لا بدّ منه (**ودونه السباع الضارية**) لعله أراد بذلك ملائكة العذاب على التشبيه وإلا لا مناسبة لذكرها بعد الموت، ولذا أسقط هذه الجملة ابن الهمام في المسايرة (**والنيران المحرقة إن لم تأخذوا حذركم منها**) بالتوبة والتصديق والعمل الصالح (**وتعرفوا لي صدقي بالإلتفات إلى معجزتي**) فإن إعراضكم عن قبول ما جئت به أو تكذيبكم إياي موجب للهلاك الأبدي وهو الخلود في العذاب الأليم (**فمن التفت**) منكم بأن نظر في معجزاتي (**عرف**) صدقي (**واحترز**) أي: صار في حرز (**ونجا**) من الهلاك الأبدي، (**ومن لم يلتفت**) منكم بالنظر فيها (**وأصر**) على عناده (**هلك**) هلاكاً، بل (**وتردى**) على أم رأسه في الهاوية، (**ولا ضرر علي أن هلك الناس كلهم**) أي جميعهم، وقوله: (**أجمعون**) تأكيد له، (**وإنما عليّ البلاغ المبين**) أي المظهر للحق، (**فالشرع يعرف وجود السباع الضارية بعد الموت**) ويحذر من عذاب النار، (**والعقل يفيد فهم كلامه**) أي الخطاب (**و**) يفيد (**الإحاطة بإمكان ما يقول في المستقبل**) من الزمان، فيجوز العقل صدق ما يقول النبي قبل النظر في المعجزة، (**والطبع يستحث على الحذر من الضرر**) . وذلك يحمل العاقل على النظر لا محالة فيمتنع تخلف النظر في عادة العقلاء، فيكون مجرد تجويز العقل ما يقول النبي مع استحثاث الطبع على الحذر من الضرر ملزوماً عقلياً، أي يحكم العقل بأنه ملزوم للنظر فلا يتخلف النظر عنه ومستند حكم العقل فيه إطراد العادة.

قال ابن أبي شريف: انه ليس المراد بالنيران فيما مرّ نيران الآخرة لأنها وراء الموت لا دونه، ولأنها لم تثبت عند المخاطبين بعد، بل المراد بها وبالموت تعظيم ما وراءهم وتهويله لا الموت الحقيقي.

ضرراً، ومعنى كون الشرع موجباً أنه معرف للضرر المتوقع فإن العقل لا يهدي إلى التهدف للضرر بعد الموت عند إتباع الشهوات، فهذا معنى الشرع والعقل وتأثيرهما في تقدير الواجب، ولولا خوف العقاب على ترك ما أمر به لم يكن الوجوب ثابتاً، إذ لا معنى للواجب إلا ما يرتبط بتركه ضرر في الآخرة.

قلت: وفيه نظر يحتاج إلى تأمل، وقد يقال في الاعتراض على هذا التقدير أن مجرد تجويز العقل صدق ما يقول النبي ليس ملزوماً عقلياً للنظر، ولا استحثاث الطبع ملزوماً عقلياً أيضاً لا بمجرده ولا مع التجويز المذكور، بل قد لا ينساق المكلف إلى النظر بسبب علة الشهوة على استحثاث الطبع مع قوّة النفس المانعة عن الانقياد ومع سهوها عن النظر في العواقب ويعود المحذور وهو لزوم الإفحام، وحاصله منع الملازمة وقد يجاب بأنه مكابرة لما قرر أن مستند حكم العقل باللزوم إطراد العادة ومجرد التجويز العقلي لا يقدح في العلم باللزوم المستند ذلك العلم إلى العادة، وقد يجاب عن تمسكهم بلزوم الإفحام بأن مقتضى ما ذكرتم من التمسك هو وجوب النظر المستلزم لوجوب الايمان عند دعوة النبي إليه وبه نقول، وهو لا يفيد وجوب النظر على المكلف بلا دعوة من النبي ولا اخبار أحد له بما يجب الإيمان به وهو مطلوبكم، وحاصله: إن ما أفاده دليلكم محل وفاق ولم يفد مطلوبكم الذي هو محل النزاع. ثم أشار المصنف إلى إبطال إيجاب العقل فقال: **(ومعنى كون الشيء واجباً أن في تركه ضرراً)** ويكون تاركه ملوماً **(ومعنى كون الشرع موجباً أنه معرف للضرر المتوقع)** في تركه، **(فإن العقل)** بمجرده **(لا يهدي)** أي لا يرشد **(إلى التهدف)** كونه هدفاً **(للضرر بعد الموت عند اتباع الشهوات)** والملذوذات، **(فهذا معنى)** إيجاب **(الشرع والعقل وتأثيرهما في تقدير الواجب، ولولا خوف العقاب على ترك ما أمر به)** ورجاء الثواب على فعل ما أمر به **(لم يكن الوجوب ثابتاً)** في الحقيقة. **(إذ لا معنى للواجب إلا ما يرتبط)** أي يتعلق **(بتركه ضرر في الآخرة)**، فهذا هو محل النزاع. والحاصل أن كل الواجبات تثبت ابتداء جبراً بحكم المالكية المقتضية لاستحقاق امتثال الأمر والنهي دون أمر يتوقف عليه الوجوبات، بل هي متعلقة أزلاً بمتعلقاتها من أفعال العباد دون ترتيب، ولكن يتوقف تعلقها التنجيزي على فهم الخطاب بالإبلاغ. وقد تحقق كل ذلك في حق من أخبره بذلك الإيجاب بخبر لانتفاء الغفلة عنه بذلك الاخبار، غير أن هذا التعلق التنجيزي قد يكون تعلقاً بالواجب الذي هو النظر في دليل صدق المبلغ في دعواه النبوّة، وقد يكون تعلقاً بغير ذلك النظر من الواجبات، فأما تعلق الوجوب بالنسبة إلى غير الواجب الذي هو النظر في دليل صدق المبلغ في دعواه النبوّة من الواجبات، فإنه يتحقق بعد ثبوت صدقه في دعوى النبوّة، وأما تعلق الوجوب في النظر في المعجزة فبمجرد الإخبار بذلك الوجوب لا يقدر المخاطب بالخبر في عدم الالتفات إليه بعد ما جمع له من الإبلاغ وآلة الفهم وهو العقل المجوّز لما ادعاه المخبر، لأنه أي عدم الالتفات إليه بعد ما جمع له من الأمرين جرى على خلاف مقتضى نعمة العقل فإن مقتضاها استعمالها في جلب ما ينفع ودفع ما

يضر فلا يعذر في عدم الالتفات المذكور، وبه يندفع الاعتراض بلزوم الإفحام. وللمصنف رحمه الله تعالى في كتاب الاقتصاد كلام موضح لهذا المحل ملخصه: أن الوجوب معناه رجحان الفعل على الترك لدفع ضرر في الترك موهوم أو معلوم، والموجب هو الله تعالى لأنه المرجح، ومعنى قول الرسول أن النظر في المعجزة واجب هو انه مرجح على تركه بترجيح الله إياه، فالرسول يخبر عن الترجيح والمعجزة دليل صدقه في اخباره والنظر سبب لمعرفة الصدق والعقل آلة للنظر ولفهم معنى الخبر، والطبع مستحث على الحذر عن الضرر بعد فهم المحذور بالعقل، وبهذا تبين أن مدخل العقل من جهة أنه آلة للفهم لا أنه موجب.

تنبيه:

قال ابن الهمام: اعلم أن محل الاتفاق في الحسن والقبح العقليين إدراك العقل قبح الفعل بمعنى صفة النقص، وحسنه بمعنى صفة الكمال، وكثيراً ما يذهل أكابر الأشاعرة عن محل النزاع في مسألتي التحسين والتقبيح العقليين لكثرة ما يشعرون النفس أن لا تحكم للعقل بحسن ولا قبح، فذهب لذلك عن خاطرهم محل الاتفاق حتى تحير كثير منهم في الحكم باستحالة الكذب عليه تعالى لأنه نقص، حتى قال بعضهم: ونعوذ بالله ممن قال لا تتم استحالة النقص عليه تعالى إلا على رأي المعتزلة القائلين بالقبح العقلي، وحتى قال إمام الحرمين: لا يمكن التمسك في تنزيه الرب جل جلاله عن الكذب بكونه نقصاً لأن الكذب عندنا لا يقبح لعينه، وحتى قال صاحب التلخيص الحكم بأن الكذب نقص إن كان عقلياً كان قولاً بحسن الأشياء وقبحها عقلاً، وإن كان سمعياً لزم الدور. وقال صاحب المواقف: لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل والقبح العقلي، فإن النقص في الأفعال هو القبح العقلي اهـ.

وكل هذا منهم للغفلة عن محل النزاع، حتى قال بعض محققي المتأخرين منهم، وهو السعد في شرح المقاصد بعدما حكى كلام هؤلاء المذكورين ما نصه: وأنا أتعجب من كلام هؤلاء المحققين كيف لم يتأملوا أن كلامهم هذا في محل الوفاق لا في محل النزاع اهـ.

قال ابن أبي شريف، فإن قيل: محل النزاع ومحل الوفاق إنما هما في أفعال العباد لا في صفات الباري سبحانه. قلت: الاختلاف بين الأشاعرة وغيرهم في أن كل ما كان وصف نقص في حق العباد فالباري تعالى منزه عنه وهو محال عليه، والكذب وصف نقص في حق العباد.

فإن قيل: لا نسلم أنه وصف نقص في حقهم مطلقاً لأنه قد يحسن، بل قد يجب في الاخبار لسائل عن موضع معصوم يقصد قتله عدواناً. قلنا: لا خفاء في أن الكذب وصف نقص عند العقلاء وخروجه لعارض الحاجة للعاجز عن الواقع إلا به لا يصح فرضه في حق ذي القدرة الكاملة الغنى مطلقاً سبحانه، فقد تم كونه وصف نقص بالنسبة إلى جناب قدسه تعالى فهو مستحيل في حقه عز وجل.

فصل

وهذا الدليل الذي سقناه في أوّل الأصل هو متمسك المحدث، وأما الصوفي فيقول: الأفعال كلها نسبتان: نسبة التكوين، ونسبة التكليف. أما نسبة التكوين؛ فعامة لما تقدم من أن الأفعال كلها فعل الله تعالى، وقد قال تعالى: ﴿إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾ [النحل: ٤٠]، فالأفعال بهذه النسبة لا توصف بحسن ولا قبح لاستواء الإيجاد، بل هي حسنة من حيث علم الفاعل وإرادته. وأما نسبة التكليف؛ وهي الطلب: فهي مختصة بأفعال المكلف وهو الملك والجن والعاقل البالغ من الإنس، ومن المعلوم أن الطلب للشيء فرع العلم به ولا علم بالحقيقة إلا لله تعالى، فلا تكليف ولا طلب إلا لله تعالى، وقد انقسمت التكاليف إلى طلب فعل وطلب ترك، فما تعلق الطلب بفعله جعله الشارع حسناً يطلبه، وما تعلق بتركه جعله الشارع قبيحاً يطلب تركه، وما لم يتعلق بتركه ولا بفعله جعله الشارع حسناً لسلامته من طلب الترك، ولأنه يرجع إلى مطلوب الفعل بالنية. ولا شك أن العقل لا يهتدي لوقوع ممكن، والأفعال كلها ممكنة أن تكون حسنة أو قبيحة باعتبار ما يعرض لها من تعلق الطلب، وتعلق الطلب غيب فلا يعلم إلا بالتوقيف السمعي النبوي أو بما يؤول إليه، فإذاً الحسن والقبح لا يدرك بمجرد العقل فلا حسن ولا قبح عقلاً وهو المطلوب، والله أعلم.

تكميل:

قد بقي على المصنف ذكر معتقدين لأهل السنة والجماعة، وهما مرتبان على إبطال التحسين والتقبيح العقليين. ونحن نذكرهما هنا لئلا يخلو كتابنا عن زوائد الفوائد فنقول: ومن معتقد أهل السنة والجماعة أن الصانع جل وعلا لا يفعل شيئاً لغرض لأنه لو فعل لغرض لكان ناقصاً لذاته مستكملاً بغيره، وهو محال لا يقال الغرض تحصيل مصلحة العبد لأنا نقول: تحصيل مصلحة العبد وعدم تحصيلها إن استويا بالنسبة إليه لم يصلح أن يكون غرضاً ذاتياً للفعل لامتناع الترجيح بلا مرجح، وإن لم يستويا بأن يكون تحصيل المصلحة بالنسبة إليه أولى لزم الاستكمال بما هو أولى بالنسبة إليه. وأيضاً؛ فقد ثبت أنه تعالى قادر على أن يفعل ذلك الغرض من غير واسطة فعل والعبث عليه محال إجماعاً، واتفق عليه أهل السنّة والجماعة إلا ما نقله الفخر الرازي عن أكثر الفقهاء من ظاهر قولهم حيث يشترطون في العلة الشرعية أن تكون بمعنى الباعث للشارع على شرع الحكم من جلب مصلحة ودفع مفسدة. والصواب: أن ما يقع من الفقهاء من الغرض والتعليل ليس كما يقع من المعتزلة، فإن الذي يقع من الفقهاء في الأحكام الشرعية العملية لما يقولون مثلاً: الحكم بالقصاص إنما ورد من الشارع للزجر عن القتل، وهذا هو الغرض منه فحيث يطلقون ذلك فليس قصدهم بذلك أنه مما يجب أن يكون كذلك عقلاً، وإنما يعتقدون أن ذلك كذلك بجعل الشارع، وأن الشارع جعل على سبيل التكرم والإحسان الأحكام مرتبطة إما بجلب مصالح العباد أو دفع مفاسدهم لا على جهة الوجوب العقلي واستقراء حملة الشرع. ذلك من تتبع

الأصل التاسع: أنه ليس يستحيل بعثة الأنبياء عليهم السلام ـ خلافاً للبراهمة ـ

أحكام الشرع أعطتهم تلك القواعد الكلية. وقال الإمام أبو حنيفة رحمه الله تعالى في الفقه الأبسط: لا يطلب الله لاحتياج من العباد شيئاً إنما هم يطلبون منه الخير، فأشار بقوله الأخير إلى أن تعليل الايجاب بالمنفعة ودفع الضرر مبني على كون أفعاله تعالى وأحكامه معللة بالأغراض، وهو فاسد لاستلزام كونها علة لعلية الفاعلية والاحتياج إليها في العلية والله الغني عن العالمين. والمحدث يقول: اتفق السلف الصالح على أنه تنزه عن ذلك، وأما الصوفي فيقول: ترتيب المسببات عن أسبابها حكمة الأسماء الإلهية، والمسببات وأسبابها مستوية بالنسبة إلى العلم والإرادة والقدرة ضرورة إمكانها المقتضي لتعلقها بذلك، فما يصلح أن يكون مسبباً عن شيء فمن حيث الحكمة الإسمائية حق، وبهذا جاء الشرع. ومن حيث الصفات المقتضيات للتكوين فلا سبب ولا مسبب لوجود ظهور الكل عن سبب الكل، فلم يبق السبب إلا من حيث ارتباط ظهور هذا عند ظهور هذا من حيث تعلق الأسماء بها على ما سبق به العلم. وقوله تعالى: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ [الذاريات: ٥٦]، مع قوله تعالى: ﴿والله خلقكم وما تعملون﴾ [الصافات: ٩٦]، يوضح لك المقصود فاعرفه. الثاني: ومما اتفق عليه أهل السنة والجماعة أن الصانع جل وعز خلقنا بمقتضى رحمته وكلفنا بمقتضى حكمته، وجعل من أطاع له الجنة بمقتضى فضله ومن أبى له النار بمقتضى عدله من غير أن يكون طاعة المطيع علة لاستحقاق ماله جعل وإباية من أبي علة أيضاً لما له جعل، بل علة الجميع تخصيص إرادته وحكمته ومشيئته، فلم تكن الأعمال إلا علامة لأربابها الذين خلقت فيهم على ما يؤول إليه أمرهم من سعادة أو ضدها. وقد اتفق حملة الشرع على أن الاعتماد على العمل شرك خفي، ولو كانت الأعمال موجبة للثواب لكان الاعتماد عليها واجباً لا يكون مطلوب الترك والشرك مطلوب الشرك. وفي الفقه الأبسط للإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى: وحق الله عليهم أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً، فإذا فعلوا ذلك فحقهم عليه أن يغفر لهم ويثيبهم عليه، فأشار بالجملة الأخيرة إلى أن الأعمال لو كانت سبباً موجباً للإثابة والعقاب لما تخلف، واللازم باطل لثبوت العفو والمغفرة في البعض كما في التوبة إتفاقاً، وثبوت الهدم والاحباط عمن عاش على الكفر ثم آمن أو على الايمان ثم كفر، واشتراط الموت على ذلك للاستحقاق يبطل الاستحقاق أصلاً لعدم الشرط عند تحقق العلة وانقضاء العلة عند تحققه كما في شرح المقاصد، والمحدث يتمسك بقوله ﷺ: «اعملوا فكل ميسر لما خلق له» وقوله ﷺ: «لن يدخل أحدكم الجنة بعمله» قالوا: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: «ولا أنا إلا أن يتغمدني الله برحمته». والأحاديث في ذلك كثيرة. والصوفي يقول: من تحقق بعبودية نفسه على أنه لا شيء له يوجب الحظوة عند سيده إلا بفضله، وإلاّ لو كان شيء يوجب الحظوة غير الفضل لكان منازعاً للسيد في سيادته فافهم، والله أعلم.

(الأصل التاسع: أنه ليس يستحيل) إرسال الرسل و **(بعثة الأنبياء عليهم السلام)** مبشرين ومنذرين فهي جائزة عقلاً وواقعة شرعاً **(خلافاً للبراهمة)** والصابئة. والبراهمة طائفة

حيث قالوا: لا فائدة في بعثتهم إذ في العقل مندوحة عنهم لأن العقل لا يهدي إلى الأفعال المنجية في الآخرة، كما لا يهدي إلى الأدوية المفيدة للصحة، فحاجة الخلق إلى الأنبياء كحاجتهم إلى الأطباء ولكن يعرف صدق الطبيب بالتجربة ويعرف صدق النبي بالمعجزة.

من حكماء الهند يزعمون أنهم على دين إبراهيم عليه السلام، **(حيث قالوا)** باستحالة النبوّات عقلاً. هكذا هو في كتاب الارشاد لإمام الحرمين، واللمع له أيضاً، وأبكار الأفكار للآمدي ومن كتب الماتريدية العمدة للنسفي، والبداية للصابوني، وغير هؤلاء. وظاهر كلام الآمدي في غاية المرام يقتضي أن القائل بذلك بعض البراهمة فإنه بعد أن نقل عن البراهمة والصابئة القول بامتناع البعثة قال: إلا أن من البراهمة من اعترف برسالة آدم لا غير، ومنهم من لم يعترف بغير ابراهيم اهـ.

قالوا: **(لا فائدة في بعثتهم)** وإرسالهم **(إذ في العقل مندوحة عنهم)** أي سعة وغنية من ندحت الشيء وسعته أي إن كان ما جاءت به الرسل مما يدرك بالعقول لم يكن في إرسالهم فائدة وكان في قضايا العقول مندوحة عنهم، وإن كان ما جاءت به غير مدرك بالعقل فلا يقبل ما يخالف العقل، إذ هو حجة الله على خلقه وهذا باطل من وجوه.

الأول: هو ما أشار إليه المصنف بقوله: **(لأن العقل لا يهدي)** وفي بعض النسخ: لا يهتدي في الموضعين **(إلى الأفعال المنجية في الآخرة)** أي أن حظ العقل منه الجوار، وأما الوقوع فيوجد من الشرع، فإن الحاجة إلى الرسل للأنباء عما بعد الموت من الحشر والنشر والثواب والعقاب والخلود في الدارين، وحظ العقول من ذلك الجواز فقط **(كما لا يهدي إلى الأدوية المفيدة للصحة)** من المسمومات المهلكة إلا بالطبيب العارف بها ليميزها ويوقف عليها، **(فحاجة الخلق إلى الأنبياء)** عليهم السلام **(كحاجتهم إلى الأطباء)** إذ الرسالة سفارة بين الحق تعالى وبين عباده ليزيح بها عللهم فيما قصرت عنه عقولهم، **(ولكن يعرف صدق الطبيب بالتجربة)** الصحيحة، **(ويعرف النبي بالمعجزة)** الخارقة.

والوجه الثاني: أن العقل وإن دل على اعتبار المصالح والمفاسد لا يستقل بإدراك كل الأمور، لا سيما عند تعارضها بل يدرك البعض استقلالاً ويقصر عن ادراك البعض فلا يهتدي إليه بوجه ويتردد في البعض فما استقل بإدراكه كوجود الباري وعلمه وقدرته عضده ما جاء به النبي وأكده، فكان ذلك بمنزلة تعاضد الأدلة العقلية، وما قصر عنه كالرؤية والمعاد الجسماني وقبح الصوم يوم كذا وحسنه في يوم كذا بينه النبي لقصور العقل عن إدراك ما ذكر، وما تردد فيه العقل دون رجحان لأحد الطرفين عنده رفع الاحتمال فيه كشكر المنعم قبل ورود الشرع، إذ يحتمل أن يمنع من الإتيان به، لأنه تصرف في ملك الله سبحانه بغير إذن منه، ويحتمل أن يمنع من تركه لكونه ترك طاعة وإن غلب ظن حسنه وكان قبحه متوهماً قطع ما جاء به النبي مزاحمة الوهم فيه العقل.

والوجه الثالث: ولو سلمنا أن العقول تستقل بدركه جدلاً، فما المانع من انبائهم بذلك للتنبيه على الغافلين، والعقلاء مجمعون على تكرير المواعظ.

والوجه الرابع: أن العقول تتفاوت فقد تستحسن جماعة فعلاً ويستقبحه آخرون، فالتفويض إليها يؤدي إلى فساد التقاتل والخراب للتنازع المؤدي إليها، والنهي المخبر به عنه النبي يحسم هذه المادة هذا وقد عرف مما سقناه من فوائد البعثة من الاهتداء إلى ما ينجي في الآخرة، وبيان ما يقصر العقل عن دركه وتعاضد الشرع، والعقل فيما أدركه العقل والتذكير والتنبيه ورفع الاحتمال فيما تردد فيه العقل، وهذا القدر كاف في الرد على منكري البعثة كالبراهمة والصابئة حيث قالوا: لا فائدة فيها مع أن من فوائد البعثة تكميل النفوس البشرية بحسب استعداداتها المختلف في العلميات والعمليات، وتعليم الأخلاق الفاضلة المتعلقة بصلاح الأشخاص، والسياسات الكاملة المتعلقة بصلاح الجماعات من أهل المنازل والمدن، وبيان منافع الأغذية والأدوية ومضارها التي لا تفي بها التجربة إلا بعد أدوار وأطوار مع ما فيها من الخطر. وما أورد المنكرون من أن البعث يتوقف على علم المبعوث بأن الباعث له هو الله تعالى ولا سبيل له إليه إذ لعله من إلقاء الجن فممنوع، وسند المنع أولاً انه قد ينصب الباعث تعالى للمبعوث دليلاً يعلم به أن الباعث هو الله تعالى بأن يظهر له آيات ومعجزات ليس مثلها في شأن مخلوق تفيده هذا العلم، وثانياً قد يخلق للمبعوث علم ضروري بأن الباعث له هو الله تعالى.

فصل

قال شارح الحاجبية: اتفق أهل السنّة والجماعة على أن بعثة الأنبياء جائزة عقلاً وواقعة قطعاً، ثم في ذلك الوقوع حكمة بالغة ورحمة للعالم شاملة، وأن حصول النبوّة لمن حصلت له بمجرد الاصطفاء الإلهي لا غير اما أنها جائزة عقلاً فلأنه أمر لا يلزم منه محال لذاته، وكل ما هو كذلك فهو جائز قطعاً. أما الكبرى، فمعلومة بالضرورة والصغرى كذلك، ومن ادعى الإحالة للغير فالأصل عدمه وعليه بيانه. وأيضاً؛ الوقوع والعلم به ضروري تواتراً ومشاهدة حتى من أنكر فهو مباهت كافر ليس معه كلام إلا ضرب عنقه لما انتهتِ إليه المسألة من الوضوح، وأما أن وقوع بعثة الأنبياء لحكمة بالغة ورحمة شاملة، فذلك واضح إما من حيث النظر الفكري، ومرتبة الأشعري بعد أن تعلم أن حصول المصالح لوقوع الألطاف عقب شيء يقع في الوجود، إنما هو بمحض الكرم والفضل والجود، ولو شاء لم يكن، ولكن سبقت الكلمة الإلهية بذلك وجرت السنّة الربانية على مقتضى ما هنالك سواء أدرك ذلك العقل بنظره أو فهمه من غيره فهو من وجوه كثيرة، فلنقتصر على أكثرها ذكراً وأجمعها وهي ثلاث.

أحدها: أن الشؤون الإلهية من الأسماء والصفات في غاية الخفاء عن العقل والصعوبة على الفهم تصوّرا وتصديقاً. خصوصاً الاسماء والصفات التي لا دلالة للآثار عليها، ولما كان كذلك كان من حكمة الله وسعة رحمته وخفي لطفه أن بعث الأنبياء عليهم الصلاة والسلام فأنبؤا بآنباء الله

تعالى عن تلك الشؤون، وفصلوا ذلك بعض تفصيل يطيق العقل إدراكه حتى وقف على ذلك تصوّراً وتصديقاً وحصل له الكمال لعلم ذلك توفيقاً أو تحقيقاً.

ثانيها: أن العقل قاصر بنظره عن إدراك وقوع جائز وإن أدرك جوازه والكلام إنما هو في العلم بالوجود لا في الجواز إذ الجواز على الإجمال من سبيل الضرورة والكمال إنما هو في تحصيل العلم النظري، فإذا كان العقل قاصراً عن إدراك الوقوع جاءت الأنبياء عليهم السلام منبئين عن وقوع كثير من الجائزات التي حصل الكمال بعلمها كتفصيل أحوال المعاد ووقوعه، خصوصاً ما وقع من ذلك في نبوّة نبينا ﷺ.

ثالثها: أن الأحوال العارضة للإنسان لما كانت تنقسم بحسب الموافقة والمنافرة إلى خير وشر، وبحسب ذلك تختلف السعادة والشقاوة بحسب المواطن الثلاث دنيا وبرزخ وأخرى، وكان المقصود من الخير تحصيله ومن الشر تفويته، وتحصيل الشيء أو تفويته فرع العلم به، وكان العلم بالخير والشر في غاية الخفاء بل لا مجال للعقل في ذلك عندنا إذ الخير هو الحسن والشر هو القبح، وقد تقدم أن ذلك بحسب تعلق الخطاب الإلهي لا غير، ولما كان كذلك بعث الله الأنبياء عليهم السلام فأنبؤا عن خير الأحوال في المواطن الثلاث فأمروا به ورغبوا فيه وعن شر الأحوال كذلك فنهوا عنه وحذورا منه اهـ.

فصل

اعلم أن البعثة لطف من الله تعالى ورحمة للعالمين لما فيها من حكم ومصالح لا تحصى، فإن النظام المؤدي إلى إصلاح حال النوع على العموم في المعاش والمعاد لا يكمل إلا ببعثة الانبياء، فتجب على الله تعالى عقلاً عند المعتزلة والشيعة لأنها من اللطف المقرب للإيمان، واللطف واجب عندهم على الله عز وجل، وعند الفلاسفة لكونها سبباً للخير العام المستحيل تركه في الحكمة والعناية الإلهية، وإلى هذا ذهب كثير من الماتريدية من أهل ما وراء النهر، وقالوا: إنها من مقتضيات حكمة الباري فيستحيل أن لا يوجد كاستحالة السفه عليه كما أن ما علم الله وقوعه يجب أن يقع لاستحالة الجهل عليه، وهذا المقول هو معنى قول المعتزلة بوجوب البعثة أو بوجوب الأصلح، والمختار انها لطف من الله تعالى ورحمة منّ بها على عباده يحسن فعلها ولا يقبح تركها، لا يبتني على استحقاق من المبعوث واجتماع شروط فيه كما زعمه الفلاسفة، بل الله يختص برحمته من يشاء وهو أعلم حيث يجعل رسالاته كما في شرح المقاصد، ومن هنا حملنا الوجوب وظاهره استحالة تخلفه على خلاف ظاهره، ويمكن حمله على إرادة وجوب الوقوع لتعلق العلم القديم بوقوعه، فإن ذلك لا ينافي امكانه في نفسه.

فصل

ودليل المحدث في هذا الأصل قوله تعالى: ﴿رسلاً مبشرين ومنذرين﴾ [النساء: ١٦٥] وقوله تعالى حكاية عن الكفرة ﴿لولا أرسلت إلينا رسولاً فنتبع آياتك﴾ [طه: ١٣٤] وقوله

تعالى: ﴿يا أهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم كثيراً﴾ [المائدة: ١٥] فالله تعالى أعذر الى الخلق ببعثة الرسل وقطع حجتهم عند ذلك وهي أنه لولا بعثة الرسل لتوجه لهم من حيث العادة المألوفة أن يقولوا عند نزول الشقاوة بهم: يا ربنا إنك ركبتنا تركيباً نسهو معه ونغفل جعلت فينا غضباً وشهوة ومكنت منا عدواً لنا حريصاً على غوايتنا وإضلالنا، فهلا أمددتنا بشخص من أنفسنا نسر به ولا نستوحش منه. ينبهنا إذا سهونا، ويذكرنا إذا نسينا، ويعلمنا إذا جهلنا، ويمنعنا إذا اشتهينا. ولما كان كذلك بعث الله الأنبياء لقطع هذه الحجة واضمحلالها على أنه لو لم يفعل ذلك لكان له ذلك. إذ هو يفعل ما يشاء ﴿لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون﴾ [الأنبياء: ٢٣].

فصل

ودليل الصوفي يقول: قد تحقق في نفس الأمر أن العلم على قسمين: قديم وحادث، وإن شئت فقل فعلي وانفعالي. وإن شئت فقل حصولي وانطباعي، وإن شئت فقل ذاتي وعرضي. فالعلم الحصولي الذاتي القديم هو علم الله تعالى، والإنفعالي والانطباعي العرضي الحادث هو علم العبد وحصول الكمال من حيث قضية الوجود الشامل للوجوب، والإمكان إنما هو بحصول العلمين إذ الأمر في نفسه من حيث حقيقة الحقائق القابلة لذلك إعطاء ذلك، فلا بد من ذلك. وقد تحقق وتبين تخصيص الواجب جل وعلا بالقديم من ذلك وتقديسه عن الحادث، فلا بد للعلم الحادث من حامل له وهو العبد. قال تعالى: ﴿الله الذي خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن يتنزل الأمر بينهن لتعلموا﴾ [الطلاق: ١٢] وقال تعالى: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ [الذاريات: ٥٦] والعبادة إنما هي علم وعمل، فإذاً لا بد من حصول العلم للعبد كما أعطته الحقيقة عيناً. والآيات القرآنية علماً، ولما كان العلم الحادث حقيقة راجعة إلى حصول صور إنفعالية مثالية تحصل بواسطة الحادث محاذثة روحانية وموجبات قدسية نحو الجناب الاقدس جل وعلا، فعند تمام المواجهة تحصل أنوار شعشعانية، ثم حصول تلك الصور النورانية إنما هي بمحض المشيئة الإلهية كما دل عليه قوله تعالى: ﴿ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء﴾ [البقرة: ٢٥٥] وهي تتفاوت بحسب المواجهات والمواجهات بحسب المرتبة، والحقيقة فمتى كانت حقيقة القابل في غاية البساطة والتمحيص من الغواشي الحجبية التي هي الأوهام وما يؤدي إليها والسلامة من التركيب المقتضى لذلك كان أقرب، ومتى كانت الحقيقة على الضد من ذلك كانت أبعد وبينهما وسائط، فإذا كل حقيقة إنما تمد بما يناسبها، وذلك الامتداد هو التنزل الوحيي والتعليم الإلهي، ثم ذلك التعليم منه ما يخص ومنه ما يعم، فكل صورة نورانية علمية حصلت في محل انبعث منها بحسب الإمداد الإلهي شعاع يقع ذلك الشعاع صورة علمية عن المحل المواجه لشطر محل تلك الصورة ثم من ذلك إلى آخره وهلم جرا. ثم ذلك الانبعاث قد يكون بواسطة لفظ أو رقم أو إشارة، وقد يكون بغير واسطة بل إلهام بمجرد تصفية القابل ودفع المزاحم.

وبالجملة؛ فهذا انبعاث الصور العلمية المتخصصة بالإرادة الأزلية هو حضرة الوجوب من حيث الوجود والوحدة الذاتية، ومنتهى ذلك الانبعاث هو حضرة الوجود من حيث الإمكان، والتحقق بوحدة الجمع ومقام الأحدية، ولما كان الوجود الإمكاني العبدي على ثلاث مراتب علوي نوراني كالملائكة، وسفلي جسماني كالجن، ومتوسط بين الأول والثاني كالإنسان، وكان الإنس على ثلاث مراتب: منهم من غلب عليهم حكم المرتبة العلوية وهم الكمل الباقون على حسن تقويمهم، ومنهم من غلب عليه حكم المرتبة السفلية وهم الأشقياء المردودون إلى أسفل سافلين، ومنهم من توسط بين المرتبتين وهم الذين آمنوا وعملوا الصالحات، ثم الكمل على قسمين منهم من هو في مرتبة الملائكة من كل الوجوه وهم الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وإنما كانوا بصورة البشر لتقرب المناسبة المتوقف عليها القبول من حيث النسبة الإلهية ومنهم من هو دون ذلك وهم الأولياء، ولما كان التلقي إنما هو بحسب المواجهة والمناسبة كما أشرنا كان أوّل متلق من الحضرة الإلهية هم الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، اما بغير توسط الغير منهم البعض، وإما بتوسط إذ هم متفاوتون في مراتبهم، ثم الأولياء من الأنبياء بحصول المناسبة الخلقية تعلماً ومن الملائكة إلهاماً وتحدثاً. قال عليه الصلاة والسلام: « إن الملك يتكلم على لسان عمر وإنه كان فيمن قبلكم محدثون فإن يكن من أمتي منهم فعمر بن الخطاب منهم ». ثم المتوسطون من الأولياء تعلماً بحسب حصول المناسبة العملية، وأما الجن فتلقيهم تلقي استراق من الملائكة واستماع من الأنبياء أولاً ومن الاولياء ثانياً، وأما ما يظهر على بعض الذوات الإنسانية من غير متابعة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام فليس إلا من القرين الجني، وإذا تقرر ذلك بان لك أنه لولا بعثة الانبياء لم يكن من الجن والانس كمال علمي؛ فقد اتضحت الحكمة وعمت النعمة، والله أعلم.

تكميل الأصل:

اعلم أن النبوّة ليست صفة ذاتية للنبي كما صار إليه الكرامية لاستوائه مع الخلق في نوع البشرية، ولا مكتسبة كما صار إليه الفلاسفة وقالوا: إنها ترجع إلى التخلي من الاخلاق الذميمة والتحلي بالاخلاق الكريمة إلى أن يصل العبد إلى حالة يتمكن بها من سياسة نفسه وغيره، وإنما يرجع إلى اصطفاء عبد بأن يوحى إليه. قال الله تعالى: ﴿الله يصطفي من الملائكة رسلا ومن الناس﴾ [الحج: ٧٥] وقال الله تعالى: ﴿قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي﴾ [الكهف: ١١٠] فميز نفسه بالوحي، فإن أمر مع ذلك بتبليغ الوحي كان رسولاً، كما قال تعالى: ﴿يا أيها الرسول بلغ ما انزل إليك من ربك﴾ [المائدة: ٦٧] فإذاً كل رسول نبي وليس كل نبي رسولاً.

وقد ميز الزمخشري الرسل عن الأنبياء بأن الرسل هم أصحاب الكتب والشرائع والنبيين هم الذين يحكمون بالمنزل على غيرهم مع أنهم يوحى إليهم كما قال تعالى: ﴿إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون﴾ [المائدة: ٤٤] وسمي نبياً لاخباره عن الله تعالى فيكون من الأنباء أو لرفعته فيكون من النبوة، ولذلك قرىء مهموزاً وغير مهموز وبالله التوفيق.

الأصل العاشر: إن الله سبحانه قد أرسل محمداً ﷺ خاتماً للنبيين وناسخاً لما قبله

(الأصل العاشر): في اثبات نبوّة نبينا محمد ﷺ.

اعلم **(أن الله سبحانه وتعالى قد أرسل محمداً ﷺ)** إلى الخلق أجمعين بالهدى ودين الحق، والمراد من الخلق المخلوق لأن ارساله إلى من يعقل من الجن والإنس. قال بعض العلماء: وإلى الملائكة نقل ذلك التقي السبكي، وصرح الإمام الرازي في تفسير قوله تعالى: ﴿ليكون للعالمين نذيراً﴾ [الفرقان: ١] بعدم دخول الملائكة في عموم من بعث ﷺ إليهم، ثم اعلم أن العلم بثبوت الشيء فرع تصوّر ذلك الشيء، وتصوّر ذلك الشيء إن كان بحسب اسمه فلا يتوقف على وجوده، وإن كان بحسب حقيقته وماهيته فيتوقف على وجوده، والتصديق المفروض هو أن محمداً ﷺ رسول الله المفهوم من سياق المصنف، ولا بد لحصول هذا من العلم بوجود هذا الموضوع وتعيينه إذ هو شخص، وتصوّر الشخص إنما هو بتعييناته الشخصية، فلا بد من الكلام على ما به يتعين شخصاً وذلك بالإستقراء من حيث نسبه ومولده ووفاته وزمانه وأسماؤه الموجبة لشهرته وشمائله التي امتاز بها عن غيره، فإذا كان كذلك فلا بدّ من ذكر ذلك على الإيجاز والاختصار ليكمل المعتقد من كل الوجوه. وقد ذكر القرافي في ذخيرته وأشار إليه في شرح الأربعين أن جميع الأحوال المتعلقة بالرسول كلها فضلاً عما به يتعين ترجع إلى العقائد لا إلى العمل، فيجب البحث عن ذلك لتحصيل كمال المعتقد بذلك.

أما وجوده ﷺ فمعلوم بالضرورة تواتراً عند أهل البرهان وكشفاً عند أولي العيان، فإن الصوفي يقول: العلم بوجوده ﷺ من قبيل المحسوسات المرئية بالأبصار يقظة عند المقربين، ونوماً عند غيرهم، وقد قال ﷺ: « من رآني فقد رآني حقاً فإن الشيطان لا يمثل بصورتي » إذ معنى الحديث عند الأكثر أن من رآه نوماً فتلك الرؤية مساوية للرؤية الحسية يقظة بل معنى، كما نبه عليه علماء الحديث فانظره.

وأما تعيينه: فأما من حيث نسبه فهو: محمد بن عبدالله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف ابن قصي بن كلاب بن مرّة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان. وإليه انتهى النسب الصحيح، وما فوق عدنان فمختلف فيه ولا خلاف بينهم أن عدنان من ولد إسماعيل بن إبراهيم عليهم الصلاة والسلام. وكنيته ﷺ أبو القاسم وهو الأشهر، وأمّه آمنة ابنة وهب بن عبد مناف ابن زهرة بن كلاب، وهنا تجتمع مع أبيه في النسب. وأمّا مولده ﷺ، أمّا من حيث المكان فهو مكة بإجماع في شعب أبي طالب، وأما من حيث الزمان فيوم الاثنين لاثنتي عشرة خلت من شهر ربيع الأوّل، وذلك بعد قدوم الفيل بشهر. وقيل: بأربعين يوماً. وقيل: بخمسين يوماً. ومات والده عنه ﷺ وهو حمل، وقيل: ابن سبعة أشهر والأول الصحيح. وماتت أمّه بالابواء ولم يستكمل له سبع سنين وكفله جدّه عبد المطلب ولرسول الله ﷺ ثمان سنين، وبُعِث ﷺ لثمان

مضين من شهر ربيع الأوّل سنة إحدى وأربعين من عام الفيل، فأقام بمكة ثلاث عشرة سنة، وقيل: خمس عشرة سنة، وقيل: عشر سنين والأوّل أشهر. وقدم المدينة يوم الاثنين وهو الثاني من شهر ربيع الأول سنة أربع وخمسين من عام الفيل، ومكث بها عشر سنين، وتوفي ﷺ وهو ابن ثلاث وستين سنة في بيت عائشة رضي الله عنها يوم نوبتها يوم الاثنين أوّل يوم من شهر ربيع الأوّل ودفن ليلة الأربعاء.

وأما صفته ﷺ وشمائله الزكية فليس بالطويل البائن، ولا بالقصير المتردد، ولا بالأبيض الأمهق، ولا الآدم، ولا بالجعد القطط، ولا بالسبط كان رجل الشعر أزهر اللون مشرباً بحمرة في بياض. كان وجهه القمر حسن العنق ضخم الكراديس، أهدب الأشفار، أدعج العينين، حسن الثغر، ضليع الفم، حسن الانف إذا مشى يتكفأ كأنما ينحط من صبب، وإذا التفت التفت معاً جلّ نظره إلى الأرض، كانت له جمة لم تبلغ شحمة أذنيه ﷺ.

وأما أسماؤه ﷺ، فهي كثيرة بلغت ألفاً. وقد ألف الحافظ ابن دحية في ضبطها كتاباً سماه (**المستوفى**) فيه مقنع لمن أراد التطلع بها والمنقول توقيفاً، فقد روى مالك وغيره رفعه ان رسول الله ﷺ قال: «لي خمسة أسماء أنا محمد، وأنا أحمد، وأنا الماحي الذي يمحو الله بي الكفر، وأنا الحاشر الذي يحشر الناس على قدمي، وأنا العاقب». ومن أسمائه في القرآن: طه ويس والمدّثر والمزمّل وعبدالله والرؤوف والرحيم. ومن أسمائه أيضاً: المقفى، ونبي التوبة، ونبي الملاحم، والمتوكل ﷺ تسليماً.

ثم قال المصنف رحمه الله تعالى: ونعتقد أنه ﷺ أرسله الله تعالى (**خاتماً للنبيين**)، وهذا مما أجمع عليه أهل السنّة وثبت بالكتاب والسنّة، فالكتاب قوله تعالى: ﴿ولكن رسول الله وخاتم النبيين﴾ [الأحزاب: ٤٠] والسنة فما روي: «وإني لخاتم النبيين وآدم منجدل بين الماء والطين» وفي الصحيحين: «إن مثلي ومثل الأنبياء قبلي كمثل رجل بنى داراً فكملها وأحسنها وترك فيها موضع لبنة فصار يقال ما أحسنها لو تمت فأنا اللبنة التي تمّ بها بناء الأنبياء». ويروى أيضاً «لا نبي بعدي» فقد جاء حديث الختم من طرق كثيرة بألفاظ مختلفة، والإجماع فقد اتفقت الأمة على ذلك وعلى تكفير من ادّعى النبوّة بعده، وبه يستدل المحدث. وأما الصوفي فيقول بذلك ويزيد بما يعطيه ذوقه ويشير إليه وجده، ويلوح بأن بعثته ﷺ جامعة لمعاني العلو بالظهور على ما هو فوق ذلك باحاطته بكلية الكون أعلاه وأدناه وأوّله وآخره، وكان له حظ من نبوّة كل نبي فكان بنبوّته الجامعة لخصوص أحوال الأنبياء بمنزلة الفطرة الانسانية الجامعة لخصوص أحوال الحيوان فكانت إحاطته بنبوّته بظهور كمال كلية الأمر، فلم يبق وراءه أعلى فانجمعت طرفا سلسلة النبوّة والرسالة، فكان خاتماً لا نبي بعده إذ لا مرقى وراء أمره وهذا هو حقيقة الختم.

تنبيه:

يقال: خاتم بفتح التاء وبكسرها، وقد قرىء بهما، فالفتح بمعنى الختام والانتهاء، والمعنى أنه انتهاء النبيين فهو كالخاتم والطابع الذي يكون عنده الانتهاء، وإذا كان انتهاء النبيين كان انتهاء

من شرائع اليهود والنصارى والصابئين؛ وأيده بالمعجزات الظاهرة والآيات الباهرة،

المرسلين لما تقدم من أن كل رسول نبي، ورفع الأعم يستلزم رفع الأخص. والكسر بمعنى أنه ختمهم أي جاء آخرهم فلم يبق بعده نبي.

وبالجملة؛ فبه انتهت النبوّة والرسالة، **(و)** أنه ﷺ بعث **(ناسخاً لما قبله من شرائع اليهود والنصارى والصائبين)** أي: رافعاً تلك الأحكام ومزيلاً لها ومبيناً لانتهاء أمدها، وأصل النسخ الإزالة، واليهود والنصارى فرقتان معروفتان من اتباع سيدنا موسى وسيدنا عيسى عليهما السلام، والصابئون قوم يزعمون أنهم على دين نوح عليه السلام، وقبلتهم مهب الشمالي عند منتصف النهار، وإنما خص هؤلاء مع أن شريعته ﷺ نسخت سائر الشرائع المتقدمة لشهرة ذكرهم.

تنبيه:

من أكبر الجاحدين لنبوّة نبينا ﷺ اليهود، وقد ورد فيهم إنهم قوم بهت كما في الصحيح وهم فرقتان.

الأولى: امتنعت من تصديقه لما تضمنت شريعته من نسخ بعض أحكام شريعة موسى عليه السلام، فمنهم من زعم استحالة النسخ عقلاً لما فيه من البداء على زعمهم والبداء محال على الله تعالى، ومنهم من زعم أن موسى عليه السلام نص على أن شريعته لا تنسخ وانه قال: تمسكوا بالسبت أبداً.

الفرقة الثانية: العيسوية اتباع أبي عيسى الأصبهاني قالوا: هو رسول لكن إلى العرب خاصة، وكذا قولهم أن عيسى عليه السلام مبعوث في قومه، وبمثل هذا القول قال أيضاً بعض النصارى. أما من زعم إحالة النسخ لما فيه من البداء فإن عني به أن الله تعالى ظهر له من الحكمة ما كان خافياً فذلك محال على الله تعالى، ولا نسلم آن النسخ مستلزم لذلك فإنه لو استلزم تصرفه في أن يمنع ما أطلقه في وقت ما وإطلاق ما منعه في وقت آخر ذلك للزم منع تصرفه فيهم بأفعاله من نقلهم من الصحة إلى المرض، ومن الغنى إلى الفقر، ومن الحياة إلى الموت وعكس ذلك البداء، وإذا لم يدل شيء من ذلك على البداء فكذلك لا يدل تصرفه فيهم بالقول عليه، ثم أن من المعلوم أنه لا يمتنع في الحكمة أن يأمر الحكيم مريضاً باستعمال دواء في وقت ثم ينهاه عنه في وقت آخر لتعلق صلاحه بذلك في الحالين إن روعيت قاعدة الصلاح والتزم في تصرفات الباري تعالى ذلك، وإلاّ فالله تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، ثم نقول: وقوع الخارق على وفق دعوى المتحدي مع العجز عن معارضته لا يخلو إما أن يدل على صدق مدعي الرسالة أو لا. فإن لم يدل وجب أن لا تقوم دلالة على صدق موسى عليه السلام، وإن دل وجب تصديق محمد ﷺ وتصديق عيسى عليه السلام، وقد جاءا بالنسخ فيثبت، ثم من نص التوراة أن الله عز وجل قال لنوح عليه السلام حين خرج من السفينة: إني جاعل كل دابة مأكلاً لك ولذريتك، وأطلقت ذلك لكم كنبات العشب ما خلا الدم، وقد حرم بعد ذلك في التوراة كثيراً منها.

وفي التوراة أن من شريعة آدم عليه السلام جواز نكاح الأُخت وقد حرمتم ذلك، وقد كان في شرع يعقوب عليه السلام الجمع بين الاختين وقد حرمتم ذلك، وقد كان العمل في السبت قبل شريعة موسى عليه السلام مباحاً وقد حرمتم ذلك، ولم يكن الختان واجباً لدى الولادة وقد أوجبتموه، وأما من ادعى منع ذلك بطريق النقل فهو ما لقنه لهم ابن الراوندي، ولو كان ذلك النقل حقاً لاحتج به اليهود على النبي ﷺ، وقد بالغوا في طمس آياته بكل وجه حتى غيّروا صفته في التوراة، ولو احتجوا به لنقل، وحيث لم ينقل دل على انتفائه. وأما العيسوية ومن رأى رأيهم من النصارى فإذا سلموا أنه نبي فقد سلموا صدقه، وقد أخبر بعموم رسالته وانه مبعوث إلى الأحمر والأسود مع قوله تعالى: ﴿وما ارسلناك إلا كافة للناس﴾ [سبأ: ٢٨] وقوله: ﴿قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعاً﴾ [الأعراف: ١٥٨] وقد تحدى بمعجزته جميع الأنس والجن، **(وأيده)** الله سبحانه **(بالمعجزات الظاهرة والآيات الباهرة)**. معنى الآية: العلامة على صدقه، والمعجزة هي الآية مع التحدي بها، فكل معجزة آية لا العكس، ثم المعجزة مأخوذة من العجز المقابل للقدرة، وحقيقة الاعجاز إثبات العجز فاستعير لإظهاره، ثم أسند مجازاً إلى ما هو سبب للعجز ثم جعل إسماً له، فقيل: معجزة والتاء فيه للنقل من الوصفية إلى الإسمية كما في الحقيقة أو للمبالغة كما في العلامة وحقيقة المعجزة أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي موافق للدعوى سالم من المعارض على يد مدعي النبوّة. قولنا: من يتناول الفعل كانفجار الماء من بين أصابعه وعدمه كعدم احراق النار، وقيد إمام الحرمين المعجزة بفعل الله تعالى وإليه مال المصنف كما سيأتي في سياقه قريباً. وقد أورد عليها أنها لا تنحصر في الفعل، بل كما أنها تكون بفعل غير المعتاد قد تكون بالمنع من الفعل المعتاد مع سلامة البنية بعدم خلق الضرورة والداعي إلى الفعل، ومن اقتصر على الفعل فهو إما لأن العدم المضاف عنده فعل وأثر للقدرة، وإما لأنه جعل المعجزة كون النار برداً وسلاماً على إبراهيم، أو بقاء جسمه عليه السلام على ما كان عليه لكن هذه الأجوبة كلها بحسب المادة، وقولنا خارق للعادة يخرج المعتاد إذ لا دلالة فيه لإتحاد نسبته فلا يدل، وقولنا مقرون بالتحدي أي المجاراة والمغالبة لغة، والمراد منه ربط الدعوى بالمعجز عند دعوى النبوّة، وبهذا القيد تخرج كرامات الأولياء لأنه لا تتحدى بالكلية أو لا يتحدى بها على دعوى النبوّة والرسالة، وان جاز للولي أن يتحدى على ولايته وهو الصحيح. وأما خروج الارهاصات فلأنها تكون قبل النبوّة فلم تكن مقرونة بالتحدي إذ الارهاص إحداث خارق في العادة يدل على بعثة نبي قبل بعثته كأنه تأسيس لقاعدة نبوّته. قال السعد: والقوم يعدون أمثال هذه أي كشق الصدر واظلال الغمامة وتسليم الحجر معجزات على سبيل التشبيه والتغليب، وقولنا مع الموافقة للدعوى معناه أن يكون ما يأتي به موافقاً له في دعوى النبوّة بحيث لا يقتضي تكذيبه، وقولنا: والسلامة من المعارض أي في دعواه بأن يدعى أحد نقيض دعواه كما إذا ادعى أحد انه نبي وقارن دعواه خارق، ثم ادعى آخر انه نبي وان ذلك المدعي أوّلاً ليس بنبي وقارن دعواه خارق، وقولنا على يد مدعى النبوّة معناه أن يكون الخارق قائماً بالنبي كبياض يد

كانشقاق القمر ، وتسبيح الحصى ، وانطاق العجماء ، وما تفجر من بين أصابعه من الماء .

موسى عليه السلام، أو وجوده عند توجهه لوقوعه عازماً عليه وطالباً إياه، كانقلاب العصا حية فخرج ما إذا اتخذ الكاذب معجزة من يعاضده من الأنبياء لنفسه، وكذا يخرج ما إذا تقدم الخارق من المدعي، ثم يدعي ويقول: معجزتي ما ظهر في الزمن الماضي فإنه وان كان خارقاً إلا أنه لم يكن على يد مدعي النبوّة في ذلك الزمن إذ الفرض أنه لم يدع نبوّة. وإذا علمت ذلك فاعرف انه ﷺ ادعى النبوّة مقرونة بالمعجزة، فهو رسول الله قطعاً أما الصغرى وهو أنه ادعى الرسالة، فبالضرورة حساً للمعاصر وتواتراً لغيره، وأما ان تلك الدعوى كانت مقرونة بالمعجزة فبالمشاهدة للمعاصر ولغيره بالتواتر لفظاً ومعنى لغيره مما نقلته الآحاد.

وبالجملة؛ فمعجزاته ﷺ على قسمين: باقية دائمة يشاهدها من كان وسيكون وذلك هو القرآن العظيم، وغير دائمة وهو ما صدر عنه ﷺ من الخوارق الفعلية أو الغيوب القولية مما يتعلق بماض أو حال أو مستقبل وهي لا تحصى عدة بالتحقيق.

أما القسم الأوّل الذي هو القرآن وأحد قسمي القسم الثاني الذي هو الغيوب القولية فسيذكرهما المصنف فيما بعد، وبقي القسم الأوّل من القسم الثاني وهو **الأفعال الخارقة للعادة**، فذلك أيضاً لا يحصى كثرة. وقد فصلت في دلائل النبوّة لكل من البيهقي وأبي نعيم، لكن بعضها ارهاصاً ظهر قبل دعوى النبوّة، وبعضها تصديقاً ظهر بعدها وهي تنقسم إلى أمور ثابتة في ذاته، وأمور متعلقة بصفاته، وأمور خارجة عنها راجعة إلى أفعاله.

فالأوّل: كالنور الذي كان ينتقل في آبائه إلى أن ولد، وكولادته مختوناً مسروراً واضعاً إحدى يديه على عينيه والأخرى على سرته، وكذلك ما كان من خاتم النبوّة بين كتفيه، وطول قامته عند الطويل، ووساطته عند الوسط، ورؤيته من خلف كما كان يرى من قدام، ورؤيته في الظلمة كما يرى في الضوء، ورؤيته البعيد كما يرى القريب، وكون جسمه شفافاً فلم يقع لـه ظـل على الأرض ولم يمنع رائي الشمس مع حيلولته.

والثاني: ما يرجع إلى صفاته وذلك ما استجمعه مما هو في الغاية القصوى، وغاية الكمال في ذلك من الصدق والأمانة والعفاف والشجاعة والعدل والحكمة والفصاحة والسماحة والزهد والتواضع لأهل المسكنة، والشفقة على الأمة، والمصابرة على مصاعب الرسالة، والمواظبة على مكارم الأخلاق، وبلوغه النهاية في العلوم الإلهية، وتمهيد قواعد المصالح الدينية والدنيوية، وما كان عليه من استجابة الدعوة دعا لابن عباس بقوله: «اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل» فكان بحراً، وإماماً للمفسرين، ودعا على عتبة بقوله: «اللهم سلط عليه كلباً من كلابك» فافترسه الأسد، وعلى سراقة حين لحقه فساخت قوائم فرسه.

والثالث: ما هو خارج عن ذاته وصفاته وهو **(كانشقاق القمر)** له فلقتين، ومحل الانشقاق كان بمكة، وقيل: بمنى. قال الإمام أبو حنيفة رحمه الله تعالى: حدثني الهيثم بن حبيب

....

الصيرفي، عن عامر الشعبي، عن ابن مسعود رضي الله عنه قال: انشق القمر على عهد رسول الله ﷺ بمكة فلقتين أي شقين متباعدين بحيث كان الجبل بينهما، وكان ذلك في مقام التحدي فكان معجزة كما في شرح المواقف، والحديث متفق عليه من حديث أنس، وابن مسعود، وابن عباس قاله العراقي.

قلت: وأخرجه أحمد، وأبو داود الطيالسي، وأبو عوانة، وإسحاق، وعبد الرزاق، والطبراني، وابن مردويه من حديث ابن مسعود، وابن عباس، والبيهقي، وأبو نعيم من حديث ابن مسعود، وفي رواية عن أنس أن ذلك كان بعد سؤال المشركين، وفي رواية أبي نعيم عن ابن مسعود «لقد رأيت أحد شقيه على الجبل الذي بمنى ونحن بمكة». وأخرجه البيهقي وعياض عن علي وحذيفة، ومسلم والترمذي عن ابن عمر وأحمد والبيهقي عن جبير بن مطعم، وقال ابن السبكي: انه متواتر.

تنبيه:

أنس وابن عباس رضي الله عنهما لم يحضرا الإنشقاق لأنه كان بمكة قبل الهجرة بنحو خمس سنين، وكان ابن عباس إذ ذاك لم يولد، وأما أنس فكان ابن أربع أو خمس بالمدينة، وأما غيرهما فيمكن ان يكون شاهد ذلك كذا في المواهب.

غريبة:

أكرم الله موسى عليه السلام بفلق البحر في الأرض، وأكرم محمداً ﷺ ففلق له القمر في السماء، فانظر إلى فرق ما بين السماء والأرض كما في تفسير الرازي في سورة الكوثر. **(وتسبيح الحصى)** قال العراقي: أخرجه البيهقي في دلائل النبوّة من حديث أبي ذر، وقال صالح بن أبي الأخضر: ليس بالحافظ، والمحفوظ رواية رجل من بني سليم لم يسم عن أبي ذر اهـ.

قلت: عبارة البيهقي في الدلائل كذا رواه صالح بن أبي الأخضر، ولم يكن بالحافظ عن الزهري، عن سويد بن يزيد السلمي، عن أبي ذر والمحفوظ ما رواه شعيب عن أبي حمزة عن الزهري قال: وذكر الوليد بن سويدان رجلاً من بني سليم كبير السن اهـ.

قلت: وهكذا اخرجه محمد بن يحيى الذهلي في الزهريات قال: أخبرنا أبو اليمان: أخبرنا شعيب عن أبي حمزة، عن الزهري قال: ذكر الوليد بن سويد أن رجلاً من بني سليم كبير السن كان ممن أدرك أبا ذر بالربذة عن أبي ذر قال: هجرت يوماً من الأيام فإذا النبي ﷺ قد خرج من بيته فنسألت عنه الخادم فاخبرني أنه ببيت عائشة فأتيته وهو جالس وليس عنده أحد من الناس، وكأني أرى حينئذ أن في وهن فسلمت عليه فردّ عليّ السلام ثم قال: ما جاء بك؟ قلت: الله ورسوله أعلم، فأمرني أن أجلس فجلست إلى جنبه لا أسأله عن شيء إلا ويذكره لي فمكثت غير كثير، فجاء أبو بكر يمشي مسرعاً فسلم فرد عليه السلام ثم قال: ما جاء بك؟ قال: جاء بي الله ورسوله،

....

فأشار بيده أن أجلس فجلس إلى ربوة مقابل النبي ﷺ، ثم جاء عمر ففعل مثل ذلك، وقال له رسول الله ﷺ مثل ذلك وجلس إلى جنب أبي بكر، ثم جاء عثمان كذلك وجلس إلى جنب عمر، ثم قبض رسول الله ﷺ على حصيات سبع أو تسع أو ما قرب من ذلك فسبحن في يده حتى سمع لهن حنين كحنين النحل في كف رسول الله ﷺ، ثم ناولهن أبا بكر وجاوزني فسبحن في كفه، ثم أخذهن منه فوضعهن في الأرض فخرسن، ثم ناولهن عمر فسبحن في كفه، ثم ناولهن عثمان فسبحن في كفه، ثم أخذهن منه فوضعهن في الأرض فخرسن اهـ.

وقال الحافظ ابن حجر: قد اشتهر على الألسنة تسبيح الحصى في كفه ﷺ أخرجه البزار والطبراني في الأوسط وفي رواية الطبراني فسمع تسبيحهن من في الحلقة، ثم دفعهن إلينا فلم يسبحن مع أحد منا، ثم ساق كلام البيهقي الذي أوردناه بتمامه ثم قال: وليس لهذا الحديث إلا هذه الطريق الواحدة مع ضعفها لكنه مشهور عند الناس.

فصل

وأما تسبيح الطعام، فقد أخرج البخاري من حديث ابن مسعود قال: كنا نأكل مع النبي ﷺ الطعام ونحن نسمع تسبيح الطعام، وفي الشفاء عن جعفر بن محمد، عن أبيه مرض النبي ﷺ فأتاه جبريل بطبق فيه رمان وعنب، فأكل منه النبي ﷺ فسبح وأقره الحافظ ابن حجر في الفتح، فلو قال المصنف: الطعام بدل الحصى لكونه ثابتاً في الصحيح بخلاف حديث الحصى كان أحسن، ولذا أسقطه في المسايرة وإنما ذكر تسبيح الطعام وكأن المصنف راعى ما هو المشهور على الألسنة.

تنبيه:

قال صاحب المواهب: أعلم أن التسبيح من قبيل الألفاظ الدالة على معنى التنزيه واللفظ يوجد حقيقة ممن قام به اللفظ فيكون في غير من قام به مجازاً، فالطعام والحصى والشجر ونحو ذلك كل منها يتكلم باعتبار خلق الكلام فيه حقيقة وهذا من قبيل خرق العادة وفي قوله: ونحن نسمع تسبيحه تصريح بكرامة الصحابة لسماع هذا التسبيح وفهمه، وذلك ببركته ﷺ، **(وانطاق العجماء)** كذا في سائر نسخ الكتاب، وفي لمع الأدلة لشيخه إمام الحرمين: ونطق العجماء، والنطق إبراز الكلام بالصوت وأنطقه جعله ناطقاً، وللمصنف في كتاب المعارف الإلهية تحقيق في النطق غريب أعرضنا عن إيراده هنا لعدم مناسبته، وغاية ما يحتاج هنا معرفة معنى النطق لغة والإنطاق وقد ذكرناهما، والعجماء تأنيث الأعجم من العجمة بالضم وهي اللكنة في اللسان وعدم الإفصاح، والمراد هنا الحيوانات، ومنه الحديث العجماء جبار قال العراقي: وأخرجه أحمد والبيهقي بإسناد صحيح من حديث يعلى بن مرة في البعير الذي شكا إلى النبي ﷺ أهله، وقد ورد في كلام الضب والظبية والذئب والحمرة أحاديث رواها البيهقي في الدلائل اهـ.

....

قلت: وسياق حديث يعلى بن مرة الثقفي على ما أورده البغوي في شرح السنة هكذا: بينا نحن نسير مع النبي ﷺ إذ مر بنا بعير يسنى عليه، فلما رآه البعير جرجر فوضع جرانه فوقف عليه النبي ﷺ فقال: أين صاحب البعير؟ فجاء فقال: بعنيه، فقال: بلى نهبه لك يا رسول الله وإنه لأهل بيت ما لهم معيشة غيره، فقال: أما ذكرت هذا من أمره فإنه شكا كثرة العمل وقلة العلف فأحسنوا إليه. وروى الإمام أحمد قصة أخرى بنحو ما تقدم من حديثه وسنده ضعيف.

وأخرج ابن شاهين في الدلائل عن عبدالله بن جعفر قال: أردفني رسول الله ﷺ ذات يوم خلفه فدخل حائط رجل من الأنصار فإذا جمل، فلما رآى النبي ﷺ حنّ فذرفت عيناه فأتاه النبي ﷺ فمسح ذفراته فسكن ثم قال: من رب هذا الجمل فجاء فتى من الأنصار فقال: هذا لي يا رسول الله. فقال: «ألا تتقي الله في هذه البهيمة التي ملكك الله إياها فإنه شكا إليَّ أنك تجيعه وتذيبه» وهو حديث صحيح. ورواه أبو داود عن موسى بن إسماعيل عن مهدي بن ميمون.

وروي أحمد والنسائي من حديث أنس رضي الله عنه كان أهل بيت من الأنصار لهم جمل يسنون عليه وإنه استصعب عليهم فمنعهم ظهره، وأن الأنصار جاؤا إلى النبي ﷺ فقالوا: إنه كان لنا جمل نسني عليه، وأنه استصعب علينا ومنعنا ظهره وقد عطش النخل والزرع، فقال رسول الله ﷺ لاصحابه: قوموا فقاموا فدخل الحائط والجمل في ناحية فمشى رسول الله ﷺ نحوه، فقالت الأنصار يا رسول الله: قد صار مثل الكلب الكلب وإنا نخاف عليك صولته، فقال رسول الله ﷺ: ليس علي منه بأس، فلم نظر الجمل إلى رسول الله ﷺ أقبل نحوه حتى خرَّ ساجداً بين يديه، فأخذ رسول الله ﷺ بناصيته أذل ما كان قط حتى أدخله في العمل، فقال له أصحابه يا رسول الله: هذه بهيمة لا تعقل تسجد لك ونحن نعقل فنحن أحق أن نسجد لك، فقال ﷺ: لا يصلح لبشر أن يسجد لبشر لو صلح لبشر أن يسجد لبشر لأمرت المرأة ن تسجد لزوجها من عظم حقه عليها.

وأما كلام الضب فحديثه مشهور رواه البيهقي من طرق كثيرة وهو غريب ضعيف. قال المزني: لا يصح إسناداً ولا متناً، وذكره القاضي عياض في الشفاء، وقد روي من حديث ابن عمر أن رسول الله ﷺ كان في محفل من أصحابه إذ جاء أعرابي من بني سليم قد صاد ضباً جعله في كمه ليذهب به إلى رحله فيشويه ويأكله، فلما رأى الجماعة قال: من هذا؟ قالوا نبي الله، فأخرج الضب من كمه وقال: واللات والعزى لا آمنت بك أو يؤمن هذا الضب وطرحه بين يدي رسول الله ﷺ، فقال النبي ﷺ: يا ضب فأجابه بلسان يسمعه القوم جميعاً لبيك وسعديك يا زين من وافى القيامة قال: من تعبد؟ قال الذي في السماء عرشه، وفي الأرض سلطانه، وفي البحر سبيله، وفي الجنة رحمته، وفي النار عقابه. قال: فمن أنا؟ قال رسول رب العالمين وخاتم النبيين، وقد أفلح من صدقك وخاب من كذبك فأسلم الأعرابي الحديث بطوله وهو مطعون فيه، وقيل: إنه موضوع لكن معجزاته ﷺ فيها ما هو أبلغ من هذا وليس فيه ما ينكر شرعاً خصوصاً وقد رواه الأئمة فنهايته الضعف لا الوضع.

....

وأما حديث الظبية فأخرجه البيهقي من طرق وضعفه جماعة من الأئمة، وذكره عياض في الشفاء، ورواه أبو نعيم في الدلائل بإسناد فيه مجاهيل عن حبيب بن محصن عن أم سلمة الحديث بطوله وفيه: قالت يا رسول الله صادني هذا الإعرابي ولي خشفان في ذلك الجبل فاطلقني حتى أذهب فأرضعها وارجع إلخ. ورواه الطبراني بنحوه، والمنذري في الترغيب والترهيب من باب الزكاة. وقال الحافظ ابن كثير: انه لا أصل له، وقال الحافظ السخاوي: لكنه ورد في الجملة عدة أحاديث يقوي بعضها بعضاً أوردها الحافظ ابن حجر في المجلس الحادي والستين من تخريج أحاديث المختصر.

وأما قصة تكليم الذئب وشهادته فرويت من عدة طرق أخرجه أحمد من حديث أبي سعيد بإسناد جيد، وأخرجه أبو سعيد الماليني والبيهقي من حديث ابن عمر، وأبو نعيم في الدلائل من حديث أنس، وأحمد وأبو نعيم بسند صحيح، والبغوي في شرح السنة، وسعيد بن منصور في سننه من حديث أبي هريرة وألفاظ الكل مختلفة، ورواه عياض في الشفاء وهي قصة أخرى. ويلحق بذلك سجود الغنم له ﷺ أخرجه أبو محمد عبدالله بن حامد الفقيه في دلائل النبوة بإسناد ضعيف وهو في الشفاء، ومما يلحق بانطاق العجماء كلام الحمار بخيبر الذي سماه رسول الله ﷺ يعفوراً، وكان اسمه من قبله يزيد بن شهاب أخرجه ابن عساكر عن أبي منصور والقصة مشهورة. ورواه أبو نعيم بنحوه من حديث معاذ بن جبل، وقد أورده ابن الجوزي في الموضوعات وفي معجزاته ﷺ ما هو أعظم من كلام الحمار وغيره، **(وما تفجر من بين أصابعه)** الشريفة **(من الماء)** الطهور بالمشاهدة وهو أشرف المياه وقد تكررت منه ﷺ هذه المعجزة عدة مواطن في مشاهد عظيمة ووردت من طرق كثيرة يفيد مجموعها العلم القطعي المستفاد من التواتر المعنوي ولم يسمع بمثل هذه المعجزة عن غير نبينا ﷺ حيث نبع من بين عظمه وعصبه ولحمه ودمه قاله القرطبي.

ونقل ابن عبد البر عن المزني أنه قال: هو أبلغ من المعجزة من نبعه من الحجر حيث ضربه موسى عليه السلام بالعصا فتفجرت منه المياه لأن خروج الماء من الحجارة معهود بخلافه من بين اللحم والدم اهـ.

وقد فات العراقي هذا الحديث فلم يذكره في تخريجه ونحن نذكر بعون الله تعالى من رواه من الصحابة ومن أخرجه فنقول: رواه أنس، وجابر، وابن مسعود، وابن عباس، وأبو ليلى الأنصاري، وأبو رافع. أما حديث أنس فأخرجه الشيخان والبيهقي وابن شاهين لفظ الصحيحين: «رأيت رسول الله ﷺ وحانت صلاة العصر والتمس الناس الوضوء فلم يجدوه فأتى رسول الله ﷺ بوضوء، فوضع يده في ذلك الإناء فأمر الناس أن يتوضؤا منه فرأيت الماء ينبع من بين أصابعه، فتوضأ الناس حتى توضؤا من عند آخرهم». وفي لفظ للبخاري: كانوا ثمانين رجلاً وفي لفظ له: «فجعل الماء ينبع من بين أصابعه وأطراف أصابعه حتى توضأ القوم. قال: فقلنا

لأنس: كم كنتم؟ قال: كنا ثلاثمائة». ولفظ البيهقي قال: «خرج النبي ﷺ إلى قباء فأتى من بعض بيوتهم بقدح صغير فأدخل يده فلم يسعه القدح، فادخل أصابعه الأربعة ولم يستطع أن يدخل إبهامه، ثم قال للقوم: هلموا إلى الشراب». قال أنس: بصر عيني ينبع الماء من بين أصابعه فلم يزل القوم يردون القدح حتى رووا منه جميعاً، ولفظ ابن شاهين قال: «كنت مع النبي ﷺ في غزوة تبوك فقال المسلمون: عطشت دوابنا وإبلنا فقال: هل من فضلة ماء؟ فجاء رجل في شن بشيء فقالوا: هاتوا صحفة فصب الماء ثم وضع راحته في الماء قال: فرأيتها تخلل عيوناً بين أصابعه، قال: فسقينا إبلنا ودوابنا وتزودنا فقال: أكفيتم فقالوا: نعم اكتفينا يا رسول الله فرفع يده فارتفع الماء».

وأما حديث جابر، فأخرجه الشيخان، وأحمد والبيهقي، وابن شاهين لفظ الصحيحين قال: «عطش الناس يوم الحديبية. وكان رسول الله ﷺ بين يديه ركوة يتوضأ منها وجهش الناس نحوه فقال: ما لكم فقالوا يا رسول الله ليس عندنا ما نتوضأ ولا ما نشربه إلا ما بين يديك فوضع يده في الركوة، فجعل الماء يفور من بين أصابعه كأمثال العيون فشربنا وتوضأنا. قلت: كم كنتم؟ قال: لو كنا مائة ألف لكفانا خمس عشرة مائة». وفي رواية الوليد بن عبادة بن الصامت عنه في حديث مسلم الطويل في ذكر غزوة بواط قال لي رسول الله ﷺ: يا جابر ناد الوضوء وذكر الحديث بطوله، وإنه لم يجد إلا قطرة في عزلاء شحباء فأتى به النبي ﷺ فغمزه وتكلم بشيء لا أدري ما هو وقال: ناد بجفنة الركب فأتيت بها فوضعتها بين يديه، وذكر أن النبي ﷺ بسط يده في الجفنة وفرق أصابعه وصب عليه جابر فقال: بسم الله. قال: فرأيت الماء يفور من بين أصابعه، ثم فارت الجفنة واستدارت حتى امتلأت وأمر الناس بالإستسقاء فاستقوا حتى رووا فقلت: هل بقي من أحد له حاجة فرفع رسول الله ﷺ يده من الجفنة وهي ملأى. ولفظ أحمد في مسنده: اشتكى أصحاب رسول الله ﷺ إليه العطش، فدعا بعس فصب فيه شيئاً من الماء، ووضع رسول الله ﷺ فيه يده وقال: استقوا فاستقى الناس، فكنت أرى العيون تنبع من بين أصابعه. وفي لفظ من حديثه أيضاً قال: فوضع رسول الله ﷺ كفه في الماء ثم قال: بسم الله؟ ثم قال: اسبغوا الوضوء. قال جابر: فوالذي ابتلاني ببصري لقد رأيت العيون عيون الماء يومئذ تخرج من بين أصابعه ﷺ فما رفعها حتى توضـؤا أجمعون. وفي لفظ له من طريق نبيح العنزي عنه فجاء رجل بأداوة فيها شيء من ماء ليس في القوم ماء غيره فصبه رسول الله ﷺ في قدح، ثم توضأ فأحسن الوضوء ثم انصرف وترك القدح قال: فتزاحم الناس على القدح، فقال: على رسلكم فوضع كفه في القدح، ثم قال: اسبغوا الوضوء. قال: فلقد رأيت العيون عيون الماء تخرج من بين أصابعه. ولفظ البيهقي: كنا مع رسول الله ﷺ في سفر فأصابنا عطش فجهشنا إلى رسول الله ﷺ قال: فوضع يده في تور من ماء بين يديه، فجعل الماء ينبع من بين أصابعه كأنه العيون. قال: خذوا بسم الله فشربنا فوسعنا وكفانا ولو كنا مائة ألف لكفانا. قلت لجابر: كم كنتم؟ قال: ألفاً وخمسمائة.

....

وأما حديث ابن مسعود فأخرجه البخاري من طريق علقمة عنه ولفظه: بينما نحن مع رسول الله ﷺ وليس معنا ماء فقال لنا رسول الله ﷺ: «اطلبوا من معه فضل ماء فأتي بماء فصبه في إناء ثم وضع كفه فيه فجعل الماء ينبع من بين أصابعه ﷺ.

وأما حديث ابن عباس، فأخرجه الدارمي، وأبو نعيم بلفظ: «دعا النبي ﷺ بلالاً فطلب الماء فقال لا والله ما وجدت الماء قال: فهل من شن؟ فأتاه بشن فبسط كفيه فيه فانبعث تحت يده عين، فكان ابن مسعود يشرب وغيره يتوضأ.

وأما حديث أبي ليلى الأنصاري، فأخرجه الطبراني، وأبو نعيم.

وأما حديث أبي رافع مولى رسول الله ﷺ: فأخرجه أبو نعيم من طريق القاسم بن عبدالله بن أبي رافع، عن أبيه عن جده.

تنبيه:

ظاهر الأحاديث المتقدمة أن الماء كان ينبع من بين أصابعه بالنسبة إلى رؤية الرائي وهو في نفس الأمر للبركة الحاصلة فيه يفور ويكثر وكفه ﷺ في الإناء، فيراه الرائي نابعاً من بين أصابعه، وظاهر كلام القرطبي أنه ينبع من نفس اللحم الكائن في الأصابع، وبه صرح النووي في شرح مسلم، ويؤيده قول جابر: فرأيت الماء يخرج، وفي رواية: ينبع من بين أصابعه وهذا هو الصحيح، وكلاهما معجزة له ﷺ، وإنما فعل ذلك ولم يخرجه من غير ملامسة ماء ولا وضع إناء تأدباً مع الله تعالى إذ هو المنفرد بابتداع المعلومات وإيجادها من غير أصل.

تكميل:

ومن هذا القسم مما لم يذكره المصنف خرور الأصنام سجداً ليلة ولادته، وسقوط شرف إيوان كسرى، وإظلال الغمام عليه، وانقلاع الشجر ماشية إليه، وحنين الجذع الذي كان يخطب إليه لما انتقل إلى المنبر عنه، وتسليم الحجر والشجر عليه، وظهور البركة في الماء القليل الذي مجّ فيه بعد ما نزحت البئر في الحديبية وشرب القوم والإبل، وكانوا ألفاً وأربعمائة، وأكل الجم الغفير من أقراص يأكلها إنسان واحد في قصة أبي طلحة. وكانوا سبعين أو ثمانين رجلاً. وفي قصة جابر: وكانوا ألفاً. وآخبار الشاة المشوية له بأنها مسمومة وغير ذلك مما تضمنته الكتب المؤلفة في خصوص ذلك كالدلائل لكل من البيهقي وأبي نعيم. وفي معاجم الطبراني، وفي كل من الكتب الستة التي هي دواوين الإسلام وغيرها من مطولات كتب الحديث أبواب مفردة لذلك وهذا النوع أحد ما عقد له في كتاب الشفاء باب، وقد تضمن الباب المعقود له ثلاثين فصلاً، والله أعلم.

اكمال التكميل:

الوارد من هذه الخوارق وإن كان آحاداً لا يفيد العلم، فالقدر المشترك بينها وهو ظهور الخارق على يده متواتر بلا شك، فيفيد العلم قطعاً كجود حاتم، وشجاعة علي.

ومن آياته الظاهرة التي تحدى بها ـ مع كافة العرب ـ القرآن العظيم فإنهم مع تمييزهم بالفصاحة والبلاغة تهدفوا لسبه ونهبه وقتله وإخراجه ـ كما أخبر الله عز وجل عنهم ـ ولم يقدروا على معارضته بمثل القرآن إذ لم يكن في قدرة البشر الجمع بين جزالة القرآن

فقول الإمام أبي القاسم السهيلي في الروض: إن بعض هذه الخوارق علامة للنبوة ولا تسمى معجزة بناء على عدم اقترانها بدعوى النبوة ليس بمقبول فإنه ﷺ لما ادعى النبوة انسحب عليه دعوى النبوة من حين ابتدائها إلى أن توفاه الله تعالى، فكأنه في كل ساعة يستأنفها، فكل ما وقع له من الخوارق كان معجزة لاقترانه بدعوى النبوة حكماً، وكأنه يقول في كل ساعة إني رسول الله، وهذا دليل صدقي والله أعلم.

ثم شرع المصنف في بيان القسم الأول الذي هو بيان الأمور الثابتة في ذاته، وهي المعجزة الدائمة العامة الدلالة المختص بها آية، وإنما أخره لكثرة ما فيه من المباحث فقال: **(ومن آياته الظاهرة التي تحدى بها)** أي جارى بها وعارض، وأصل التحدي طلب المباراة في الحداء بالإبل، ثم توسع فيه فأطلق على طلب المعارضة بالمثل في أي أمر كان **(مع كافة العرب)** أي جميعهم من أولاد إسماعيل عليه السلام، ومن أولاد سبأ بن يعرب **(القرآن)** هو كلام الله المنزل على محمد ﷺ المكتوب في المصاحف المنقول عنه نقلاً متواتراً وكان الشافعي رضي الله عنه لا يهمزه، **(فإنهم)** أي كافة العرب **(مع تمييزهم بالفصاحة)** أي الملكة التي يقتدر بها على التعبير عن المقصود مع الإبانة والظهور **(والبلاغة)** أي الملكة التي يقتدر بها على تأليف كلام بليغ، والكلام البليغ هو الذي يجمع أوصافاً ثلاثة صواباً في موضع لغته وطبقاً للمعنى المقصود به وصدقاً في نفسه **(تهدفوا)** أي جعلوا أنفسهم هدفاً **(لسبه)** أي أسره **(ونهبه)** أي غارته **(وقتله)** والفتك به، **(ولم يقدروا على معارضته)** أي القرآن **(بمثله)** ولو أقصر سورة منه وعجزهم متواتر أي ثبت إنصرافهم من المعارضة إلى المقارعة مع توفير مقتضيات المعارضة منهم من حيث قوة الفصاحة والبلاغة حيث بلغوا في ذلك إلى الغاية التي تمكن في الإنسان مع توفر دواعيهم عن رد دعوته وتهالكهم على ذلك، فلم يجدوا لذلك سبيلاً، وفزعوا إلى بذل مهجهم وإتلاف أموالهم وقتل نفوسهم وسبى ذرياتهم ولو قدروا على المعارضة لعارضوا، ولما اختاروا ذلك عليها لما فيها من وصول مقصودهم وسلامة مهجهم، ولو عارضوا لنقل تواتراً لما فيه من توفر الدواعي ونفي الموانع ولم يكن ذلك قطعاً. **(إذ لم يكن من قدرة البشر الجمع بين جزالة القرآن ونظمه)** أشار بذلك إلى القول المرضي عنده في وجه الإعجاز تبعاً لشيخه إمام الحرمين أن القرآن معجز لإجتماع الجزالة فيه مع الاسلوب في النظم المخالف لأساليب كلام العرب، والجزالة عبارة عن دلالة اللفظ على معناه بشرط قلة حروفه وتناسب مخارجها، والنظم عبارة عن ترتيب الأقوال بعضها على بعض، ثم الحسن فيه بتقدير تناسب الكلمات وتقاربها في الدلالة على المعاني، والبلاغة عبارة عن اجتماع الفصاحة مع الجزالة وغرابة الاسلوب، فالجزالة تقابلها الركاكة فليس في نظمه لفظ ركيك وغرابه أسلوبه هو أنه يخالف المعهود من أساليب كلام العرب، إذ لم

ونظمه، هذا مع ما فيه من أخبار الأوّلين مع كونه أمياً غير ممارس للكتب والإنباء عن

يعهد في كلامهم كون المقاطع على مثل ويعملون ويفعلون والمطالع على مثل **(يا أيها الناس)** **(يا أيها الرسل)** **(الحاقة ما الحاقة)** **(عم يتساءلون)** وهذا القول ارتضاه القاضي أبو بكر الباقلاني فلم يشترطوا فيه البلاغة، وقيل: اعجازه بسلامته من الإختلاف والتناقض، وقيل: باشتماله على دقائق الحكم والمصالح، والجمهور على أن الإعجاز فيه لكونه في المرتبة العليا من الفصاحة والبلاغة التي هي خارجة عن طوق البشر، وإنما هي من مقدور خالق القوى والقدر كما تجده النفوس الإنسانية الكاملة من نفوسها. أما فصحاء العرب فبحسب سليقتهم وما فطروا عليه، وأما غيرهم فبحسب معرفتهم بالبلاغة وإحاطتهم بأساليب الكلام والفصاحة. **(هذا مع ما فيه من أخبار الأولين)** ووبال المشركين في شطر آية كقوله عز وجل: ﴿فكلا أخذنا بذنبه فمنهم من أرسلنا عليه حاصباً ومنهم من أخذته الصيحة ومنهم من خسفنا به الأرض ومنهم من أغرقنا﴾ [العنكبوت: ٤٠] فانظر ما تضمن شطر هذه الآية مع لطيف نظمها من الأنباء عن عظم القدرة وإستيلاء الربوبية والإستغناء عن الهالكين ولا دافع ولا مانع، وخروجها باستعلائها عن القلوب من كلام كل مربوب. وقيل: إعجازه بالنظم فقط وهو قول بعض المعتزلة، وقيل: بالصرف عن معارضته وهو اختيار الشريف المرتضى من الشيعة، وقرره النظام فقال: كانت العرب تقدر على النطق بمثله قبل مبعثه عليه السلام، فلما بعث سلبوا هذه القدرة وقال قوم: إعجازه موافقته لقضايا العقول، وقال بعض المحدثين: إعجازه أنه قديم غير مخلوق. وقال قوم: إعجازه أنه عبارة عن الكلام القديم، ووجه ما اختاره المصنف وارتضاه تبعاً لشيخه الإمام، والقاضي هو أنه عليه السلام لما تحداهم بأن يأتوا بمثله، ثم تنزل إلى عشر سور، ثم إلى سورة. والسورة مشتملة على الأمرين. أعني الجزالة والأسلوب، وإنما يتحقق الإتيان بمثله عند الإتيان بمشتمل على الوصفين معاً، فإن الشاعر المفلق إذا سرد قصيدة بليغة ودعى إلى المعارضة بمثلها فعورض بخطبة أو نثر مرسل بالغ أقصى الفصاحة لم يكن الآتي بذلك معارضاً لها، ولو أتى الشاعر بمثل وزن شعره عريا عن بلاغته وجزالته لم يكن معارضاً له. قال الإمام: هذا ما ارتضاه القاضي واستقر عليه نظره، وقال في تضاعيف كلامه: ولو جعلت النظم بمفرده مع إفادة المعاني معجزاً لم يكن مبعداً. قال الإمام: وهذا غير سديد، فإنه لا يسلم أن يقدر كلام كذلك. وفي هذا التقدير إبطال لقول من زعم أن أحدهما كافٍ في الإعجاز، وأما من صار إلى أن إعجازه بالصرف وأنه كان مقدوراً قبل البعث فقيل: إن لو كان كذلك لوجد مثله قبل التحدي، ولو كان لظهر. وأما من قال: إعجازه بكونه قديماً فهو قول بقدم الحروف وهو باطل، وأما من قال: بأن إعجازه أنه عبارة عن الكلام القديم، فلا يصح لأنه لا يمتنع أن يعبر عن الكلام القديم بلفظ غير معجز.

ثم نبه المصنف على أن من وجوه الإعجاز إنباءه عن أخبار الأولين وتفاصيل أحوالهم **(مع كونه)** ﷺ **(أمياً غير ممارس للكتب)** بالتلقن ولم يعان تعلماً، وإنما نشأ بين ظهور العرب فلم

الغيب في أمور تحقق صدقه فيها في الاستقبال كقوله تعالى: ﴿لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين محلّقين رؤوسكم ومقصرين﴾ [الفتح: ٢٧] وكقوله تعالى: ﴿ألم * غُلِبت الروم * في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون * في بضع سنين﴾ [الروم: ١ ـ ٤]، ووجه دلالة المعجزة على صدق الرسل أن كل ما عجز عنه البشر لم يكن إلا فعلاً لله تعالى، فمهما كـان

تعهد له خرجات يتوقع في مثلها دراسة فكان ذلك أدل آية على صدقه. وقد أشار الله تعالى إلى ذلك بقوله: ﴿وما كنت تتلوا من قبله من كتـاب ولا تخطـه بيمينـك إذاً لارتـاب المبطلـون﴾ [العنكبوت: ٤٨] ثم شرع المصنف في ذكر القسم الثاني من القسم الثاني وهي الغيوب القولية فقال: **(والانباء)** أي ومع ما اشتمل عليه القرآن من الأخبار **(عن الغيـب في أمـور)** كثيرة **(تحقق صدقه فيها)** وهو على قسمين في الماضي، فكقصة موسى عليه السلام، وقصة فرعون وقصة يوسف عليه السلام، وأمثالها من قصص الأنبياء على تفاصيلها من غير سماع من أحد ولا تلق من بشر كما تقدم كما نبه عليه قوله تعالى: ﴿ذلك من أنباء الغيب نوحيه إليك﴾ [يوسف: ١٠٢] و **(في الإستقبال)** وهو من الكتاب ومن السنة فمن الكتاب **(كقوله تعالى)** ﴿قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله﴾ [الإسراء: ٨٨] وقوله تعالى: ﴿فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا﴾ [البقرة: ٢٤] وقوله تعالى: **(لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين)** [الفتح: ٢٧] على أنفسكم من الأعداء **(محلقين رؤوسكم ومقصرين)** بعد تمام النسك وكل ذلك وقع في زمنه ﷺ ومن ذلك ما وقع بعده **(كقوله تعالى: ألم * غلبت الروم)** وهم بنو الأصفر **(في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون)** على اختلاف القراء وقوله تعالى: ﴿وعدكم الله مغانم كثيرة تأخذونها﴾ [الفتح: ٢٠] وقوله تعالى: ﴿وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم﴾ [النور: ٥٥] وقوله تعالى: ﴿ستدعون إلى قوم أولي بأس شديد﴾ [الفتح: ١٦] قيل الخطاب للمنافقين دعاهم أبو بكر لقتال بني حنيفة وقيل: المراد دعاء عمر إلى قتال فارس.

وأما من السنة فكقوله ﷺ لعلي رضي الله عنه: « تقاتل بعدي الناكسين والقاسطين المارقين » ولعمار رضي الله عنه: « تقتلك الفئة الباغية » وكقوله ﷺ: « زويت لي الأرض فرأيت مشارقها ومغاربها وسيبلغ ملك أمتي ما زوى لي منها » وقوله عليه السلام « الخلافة بعدي ثلاثون سنة » وكاخباره بهلاك كسرى وقيصر وزوال ملكهما وإنفاق كنوزهما في سبيل الله وغير ذلك مما هو وارد في صحاح الأحاديث.

ثم لما فرغ المصنف من ذكر معجزاته ﷺ شرع في بيان وجه دلالة المعجزات على الصدق فقال: **(ووجه دلالة المعجزة على صدق الرسل)** عليهم الصلاة والسلام **(أن كل ما عجز عنه البشر)** عن إتيان مثله **(لم يكن إلا فعلاً لله تعالى)**.

فإن قيل: المعجزة قد تكون من قبيل الترك دون الفعل كما إذا قال الرسول: معجزتي أن

مقروناً بتحدي النبي ﷺ ينزل منزلة قوله: « صدقت ». وذلك مثل القائم بين يدي الملك المدعي على رعيته أنه رسول الملك إليهم، فإنه مهما قال للملك إن كنت صادقاً

أضع يدي على رأسي وأنتم لا تقدرون على ذلك ففعل وعجزوا، فإنه معجز دال على صدقه كما في المواقف قلنا: قد جرى المصنف تبعاً لشيخه على أن كفهم عن ذلك فعل الله سبحانه لا عدم فعل منه سبحانه كأن يقال: هو عدم تمكينهم فهو غير خارج عن الفعل، وإذ قد تقرر أن المعجزة ليست إلا فعلاً لله تعالى **(مهما كان مقروناً بتحدي النبي)** أي مهما جعلها الرسول دلالة واضحة على صدقه فيما ينقل عن الله تعالى فأوجده الله تعالى موافقاً لقوله **(نزل)** ذلك الإيجاد على وفق ما قال **(منزلة قوله: صدقت)** وهو صريح التصديق.

قال ابن التلمساني في شرح اللمع: اختلف الأصوليون في وجه دلالة المعجزة، فمنهم من قال: إنها تتنزل منزلة التصديق بالقول، فإن الله تعالى إذا خلق له المعجزة على وفق دعواه، فكأنه قال له صدقت بالقول فيكون مدلولها خبراً، ومنهم من يقول: إنها تدل على إنشاء الرسالة فيكون تقديرها أنت رسولي أو بلغ رسالتي والإنشاء لا يحتمل التصديق والتكذيب، ثم قرروا الدلالة من وجهين.

أحدهما: أنها تدل عقلاً قالوا لأن خلق الخارق من الله تعالى على وفق دعواه وتحديه، والعجز عن معارضته وتخصيصه يدل على إرادة الله تعالى لتصديقه، كما يدل اختصاص الفعل بالوقت والشكل والقدر على إرادته تعالى بالضرورة وإلى هذا ميل الإستاذ.

الثاني: أن دلالتها عادية كدلالة قرائن الأحوال قالوا: وخلق ذلك من الله تعالى على صدقه بالضرورة كما يعلم خجل الخجل ووجل الوجل بالضرورة، وإليه ميل الإمام اهـ.

وقرره شارح الحاجبية بوجه آخر فقال: اختلفوا في وجه دلالة المعجزة، فمنهم من زعم أنها وضعية وهو ظاهر ما في الإرشاد لإمام الحرمين وإن كان آخر الأمر التجأ إلى أنها عادية تجريبية كما وقع له ذلك في البرهان، وحاصل دعوى أنها وضعية أن المعجزة ترجع إلى القول والقول دلالته وضعية، ومنهم من زعم انها عقلية وهو قول الأستاذ. وحاصله أن الله تعالى خلق الخارق على وفق دعوى الرسالة والتحدي مع العجز عن معارضته وتخصيصه بذلك يدل على إرادة الله أنه صدق كما يدل اختصاص الفعل المعين على إرادته لذلك قطعاً، والصحيح وهو قول المحققين إنها تجريبية فإن تصديق الله إياه بالمعجزة يحصل عادة منها اهـ.

ثم أورد المصنف مثلاً مشهوراً في كتب القوم ضربوه لشأن الرسول ومرسله سبحانه في تصديقه إياه بإيجاد الخارق على وفق دعواه فقال: **(وذلك)** التصديق للرسول بإيجاد المعجزة على وفق دعوى النبوة **(مثل القائم بين يدي الملك)** أي كتصديق القائم بين يدي ملك من ملوك الدنيا **(المدعي على رعيته أنه رسول)** ذلك **(الملك)** إليهم، وهو مقبل إليهم بحضرة الملك **(فإنه)** أي ذلك المدعي للرسالة عن الملك **(مهما قال للملك)** المرسل له: **(إن كنت**

فقم على سريرك ثلاثاً واقعد على خلاف عادتك. ففعل الملك ذلك حصل للحاضرين علم ضروري بأن ذلك نازل منزلة قوله: « صدقت ».

صادقاً) فيما نقلت عنك من الرسالة إلى هؤلاء **(فقم على سريرك ثلاثاً واقعد)** أي أفعل ذلك **(على خلاف)** عادتك في القيام والقعود، **(ففعل الملك ذلك)** كما أشار له **(حصل)** قطعاً **(للحاضرين)** من الرعية **(علم ضروري)** قطعي **(بأن)** الملك قد صدقه وأنه **(نازل منزلة قوله: صدقت)**

وقد اختلف الأصحاب في تصوير هذا المثل ففي غاية المرام لابن البياضي ما نصه: كما إذا قام رجل من مجلس ملك بحضور جماعة وادعى أنه رسول ذلك الملك فطالبوه بالحجة فقال: هي أن يخالف ذلك الملك عادته ويقوم عن سريره ثلاث مرات ويقعد ففعل، فإنه يكون تصديقاً له ومفيداً للعلم الضروري بصدقه من غير ارتياب. وفي اللمع لإمام الحرمين ووجه دلالتها على صدق النبي أنها تتنزل منزلة التصديق بالقول، ونظيره من الشاهد أن يتصدى ملك للناس ويأذن لهم بالولوج عليه، فإذا احتفوا به وأخذ كل منهم مجلسه قام رجل من أهل الجمع وقال: إني رسول الملك إليكم، وقد ادعيت الرسالة بمرأى منه ومسمع، وآية رسالتي أن الملك يخالف عادته ويقوم ويقعد إذا استدعيت منه ذلك أيها الملك صدقني وقم واقعد، فإذا فعل الملك ما استدعاه كان ذلك تصديقاً له بمنزلة قوله صدقت.

وفي شرح الحاجبية فإن تصديق الله إياه بالمعجزة يحصل عادة منها كما نجد من العلم من انفسنا عادة من صدق الرجل إذا قام في مجلس ملك بحضور جماعة، وادعى أنه رسول ذلك الملك بالحجة وقال: حجتي أن يخالف هذا الملك عادته ويقوم عن سريره ثلاثاً ويقعد ففعل، فإنه يكون تصديقاً له ويحصل العلم بذلك للحاضرين لا محالة وذلك ظاهر، وكذا الأمر في المعجزة فإن الرسول يدعي الرسالة للمكلفين ويقول: معنى آية صدقي أن يفعل الله كذا والله يشاهد فعله ويسمع قوله، والعلم بذلك لا بد منه ثم يفعل الله جل جلاله ما ادعاه ذلك الرسول فيحصل قطعاً صدقه بموافقة الله إياه حيث فعل ما ادعاه.

وفي الإعتماد للنسفي فإذا ادعى الرسالة ثم قال: آية صدقي في دعواي في أن الله تعالى أرسلني أن يفعل كذا، ففعل الله ذلك كان ذلك من الله تصديقاً له في دعواه الرسالة فيكون ذلك منه له عقيب دعواه: « صدقت » إذ التصديق بالفعل كالتصديق بالقول، ويستحيل من الحكيم تصديق الكاذب، ونظيره: أن الملك العظيم إذا أذن للناس بالولوج عليه، ثم ساق العبارة كسياق اللمع سواء، ثم قال بعد قوله: « صدقت » والناقض للعادة كما يكون فعلاً غير معتاد يكون تعجيزاً عن الفعل المعتاد كمنع زكريا عليه السلام عن الكلام إذ المنع عن المعتاد نقض للعادة أيضاً اهـ.

واقتصر ابن الهمام في المسايرة على قوله: إن كنت صادقاً فيما نقلت عنك فقم على سريرك على خلاف عادتك الخ. لأن القصد من العلم بتصديقه حاصل بالإقتصار عليه، وقول المصنف

....

كغيره ممن تقدم ذكره فقم على سريرك ثلاثاً واقعد الخ. لمزيد الإستظهار فيما يحصل به العلم، وقول المواقف فقم من الموضع المعتاد لك في السرير، واجلس مكاناً لا تعتاده تصوير آخر لمخالفة العادة.

تنبيه:

وللملحدة على ما قرروه أسئلة:

الأول: قالوا مدعي الرسالة مشارك لنا في النوع والصورة واختصاصه بالرسالة غير معلوم بالضرورة ولا يقبل بمجرد دعواه. فإن الخبر يحتمل الصدق والكذب، واعتمادكم في صدقه على مجرد وقوع الخارق على وفق دعواه كيف يدل مع أنا نشاهد وقوع كثير من الخوارق والتوصل إليها بالخواص والسحر والتعزيم والطلسمات واستسخار الروحانيات وخدمة الكواكب فبهم يتميز ما أتى به عن ذلك بسبب اتصالات فلكية غريبة اطلع عليها.

الثاني: سلمنا أنه فعل الله تعالى. لكن لم قلتم أنه إنما خلقه لتصديقه فظاهر أنه ليس كذلك أما على أصول الأشعري فلأنهم لا يقولون ان أفعال الله تعالى متوقفة على الأغراض ولا يقبح منه شيء عندهم. وأما على أصول المعتزلة فنقول: لما قلتم أنه لا غرض لله تعالى في خلق ذلك إلا التصديق. وذلك لا يعرف وشرطه العلم بالعدم لا عدم العلم.

الثالث: قالوا من مذهبكم أن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء، وإذا كان كذلك فما المانع من أن يخلق ذلك على يد الكاذب للإضلال.

الرابع: انكم احتججتم بالخارق وبم يعلم أن الذي أتى به هذا المدعي خارق ولعله معتاد في قطر آخر، أو يكون عادة متطاولة أو يكون ابتداء عادة تستمر وحينئذ لا يدل.

الخامس: ادعيتم الدلالة على صدقه. ثم قررتم ذلك بأن المعجزة تتنزل منزلة التصديق بالقول ضرورة تارة. وتارة قلتم تخصيصه بها يدل على إرادة تصديقه بالضرورة، وتارة قلتم يدل على صدقه عادة بالضرورة. فإذا كان مآلكم إلى دعوى فادعوا أنه صادق بالضرورة وحينئذ لا يتم مرادكم.

السادس: أنكم ادعيتم الضرورة، ثم قستم الغائب على الشاهد بالمثال المذكور، وما يدل بالضرورة كيف يصح قياسه.

السابع: ان ما ذكرتموه من المثال لا يطابق ما ادعيتموه، فإن العلم فيه استند إلى قضايا حسية مشاهدة فإنا نشاهد الملك في الصورة المذكورة ونشاهد قيامه وقعوده بخلاف مسألتكم فإن الفاعل غائب عنا، وذلك ينافي قرائن الأحوال، والجواب أن نقول قولكم في السؤال الأول قلتم: ان الخوارق

يتوصل إليها بأسباب من الخواص والسحر وغير ذلك. قلنا: جميع ذلك لا يسلم مدعيه عن المعارضة بأمثاله ثم من سنة الله تعالى في دفع هذا الإحتمال أنه لم يرسل رسولاً بآية إلا من جنس ما هو الغالب على أهل عصره ليكون عجزهم عن مثله حجة عليهم، ألا ترى أنه لما كان الغالب في زمان موسى عليه السلام تعلم السحر والتخييل جعل الله تعالى الحية التي تتلقف ما صنعوا، واعترف أهل الصناعة وهم ألوف أن ذلك لا يتوصل إليه بالسحر فآمنوا بالله تعالى وخروا له ساجدين، وعجز أهل الصناعة واعترافهم بذلك أدل دليل على صحة الآية وصدق الآتي بها، وكذلك لما غلب في زمان عيسى عليه السلام تعلم الطب كان معجزاته إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص، مع اعتراف أهل صناعة الطب وهم الجمع الكثير بعجزهم عن ذلك، واعترافهم دليل على اختصاصه بذلك، ولما كان الغالب في زمان الخليل عليه السلام القول بالطبائع وتأثيرات الكواكب كان من آياته ﴿قلنا يا نار كوني برداً وسلاماً على إبراهيم﴾ [الأنبياء: ٦٩].

ولما كان محمد ﷺ في زمان قوم صناعتهم الفصاحة والنظم والنثر حتى كان أحدهم إذا صنع قصيدة علقها على البيت وقال: لا يأتي أحد بمثلها كانت معجزته من ذلك الجنس فعجز البلغاء والفصحاء وهم العدد الكثير عن المعارضة، وذلك أدل دليل قاطع على أنه محض فعل الله تعالى وليس من المكتسبات.

قولهم في السؤال الثاني لم قلتم إن الله تعالى إنما خلق ذلك للتصديق؟ قلنا: لما قررناه من الوجهين العقلي والعادي.

قولهم في السؤال الثالث من مذهبكم أن الله تعالى يضل من يشاء. قلنا: نعم قولهم فجوزوا خلق المعجزة على يد الكاذب؟ قلنا من يرى المعجزة تدل عقلاً فلا يجوز ذلك لما فيه من قلب الدليل شبهة، والعلم جهلاً والله يضل من يشاء، ولكن لا بالدليل لما فيه من قلب الأجناس وقلبها محال. ومن زعم أن دلالتها عادية جوز ذلك، ولكنا نعلم عدم وقوعه باستمرار العادات، كما نعلم أن الجبل في وقتنا لم ينقلب ذهباً إبريزاً وإن كان ذلك جائزاً في قدرة الله تعالى، وكذلك نجزم بأن كل إنسان نشاهده من أبوين. وإن جاز في قدرة الله تعالى أن يكون مخلوقاً من غير أبوين كآدم وعيسى عليهما السلام، وتجويز ذلك لا يمنعنا من الجزم، ولو وقع ذلك لانسلت العلوم من الصدور.

قولهم في السؤال الرابع بم علمتم أن ما أتى به خارق ولعله معتاد في قطر أو عادة متطاولة أو ابتداء عادة؟ قلنا كل عاقل يعلم أن إحياء الموتى وقلب العصا ثعباناً، وإخراج ناقة من صخرة صماء ليس بمعتاد. وقولهم: لعله ابتداء عادة. قلنا: التحدي وقع بنفس الخارق للعادة فلا يضر بعد ذلك أنه دام أو لم يدم، ثم هؤلاء يجب عليهم أن يصدقوا بالآيات التي أتت بها الأنبياء، وقد مضت ولم يعد مثلها.

قولهم في السؤال الخامس: ادعيتم الضرورة آخراً فهلا ادعيتموها أولاً؟ قلنا: كل دليل لا بد أن ينتهي إلى الضرورة ولا يمكن دعواها أولاً، ثم نحن إنما قلنا أن التخصيص يدل على ارادة تصديقه بالضرورة، ومن الأدلة ما يدل بالضرورة، ومنها ما يدل نظراً.

الركن الرابع

في السمعيات وتصديقه ﷺ فيما أخبر عنه ومداره على عشرة أصول:

الأصل الأول: الحشر والنشر. وقد ورد بهما الشرع وهو حق والتصديق بهما

قولهم في السؤال السادس: إنكم ادعيتم الضرورة في وجه الدلالة وقستم الغائب على الشاهد؟ قلنا: لم نقس وإنما ضربناه مثلاً.

قولهم في السؤال السابع: الفرق بين الشاهد والغائب إنا شاهدنا الفاعل وأفعاله؟ قلنا: نفرض ذلك في ملك من وراء ستر وتصدر باقتضاء مدعي الرسالة عنه أفعال نعلم أنها لا تصدر إلا منه، ويستوى حينئذ المثالان والله أعلم.

وإذ قد علمت ما تقدم فاعلم أنه إذا ثبتت نبوته ﷺ ثبتت نبوة سائر الأنبياء لثبوت كل ما أخبر به ﷺ لأنه صادق في مقالته ونبوتهم من جملته، وما أخبر به هو المراد بالسمعيات في كتب أصول الدين، ولذا أعقب المصنف وقال:

الركن الرابع في السمعيات

أي ما يتوقف على السمع من الإعتقادات التي لا يستقل العقل بإثباتها. (**وتصديقه ﷺ فيما أخبر عنه**) من أمور الغيب جلاً وتفصيلاً فإن كان مما يعلم تفصيله وجب اعتقاده، وإن كان لم يعلم تفصيله وجب أن نؤمن به جملة ونكل تأويله إلى الله ورسوله، ومن اختصه الله بالإطلاع على ذلك.

قال ابن أبي شريف: وأما الإمامة وما يتعلق بها فإنه ليس من العقائد الأصلية، بل من المتممات لأنها من الفروع المتعلقة بأفعال المكلفين. إذ نصب الإمام عندنا واجب على الأمة سمعاً، وإنما نظم في سلك العقائد تأسياً بالمصنفين في أصول الدين، ولا يخفى أن هذا وإن تم في نصب الإمام لا يتم في كل مبحث الإمامة، فإن منها ما هو اعتقادي كاعتقاد أن الإمام الحق بعد رسول الله ﷺ أبو بكر ثم عمر، وهكذا، وترتيب الخلفاء الأربعة في الفضل ونحو ذلك. هكذا نظمت في سلك العقائد.

(**و**) هذا الركن أيضاً (**مداره**) أيضاً (**على عشرة أصول**).

(**الأصل الأول: في الحشر والنشر**): هو إحياء الخلق بعد موتهم وسوقهم إلى موقف الحساب، ثم إلى الجنة أو النار، (**وقد ورد بهما الشرع**) يشير إلى ما أخرجه الشيخان من حديث ابن عباس «إنكم محشورون إلى الله» الحديث. ومن حديث سهل «يحشر الناس يوم القيامة على أرض بيضاء» الحديث. ومن حديث عائشة «يحشرون يوم القيامة حفاة» الحديث. ومن حديث أبي هريرة «يحشر الناس على ثلاثة طرائق» ولابن ماجة من حديث ميمونة مولاة النبي ﷺ افتنا

واجب، لأنه في العقل ممكن، ومعناه الإعادة بعد الافناء وذلك مقدور لله تعالى كابتداء الإنشاء. قال الله تعالى: ﴿قال مَنْ يحيي العظامَ وهي رَمِيم★ قل يحييها الذي

في بيت المقدس قال «أرض المحشر والمنشر» الحديث. وإسناده جيد، (**وهو حق**) ثابت بالكتاب والسنة معلوم بالضرورة من هذا الدين، (**وتصديقه**) به (**واجب**). ولا خلاف بين الشرائع في الأصول الإعتقادية إنما الإختلاف بينها في الفروع، فكل ما ورد في شريعتنا في أصول العقائد فهو كذلك في كل ملة (**لأنه في العقل ممكن**) أشار بـه إلى دليـل الجواز والإمكـان. أما الجواز فإنه ضروري عند العقلاء جميعاً، وأما الإمكان فإنه أمر لا يلزم منه محال لذاته، وذلك ظاهر قطعاً ولا لغيره إذ الأصل عدم الغير ومن ادعاه فعليه به، وكل ما كان كذلك فهو جائز ممكن، وأيضاً المعدوم الممكن قابل للوجود ضرورة، فالوجود الأول حاصل في الإبتـداء إن أفاده فزيادة استعداد لقبول الوجود على ما هو شأن سائر القوابل من تحصيل ملكة قبول الإتصاف، لأجل حصول المناسبة بالفعل، فقد صارت قابليته للوجود ثانياً أقرب وإعادته على الفاعل أهون، ويمكن أن يكون إلى هذه الإشارة بقوله تعالى: ﴿وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه﴾ [الروم: ٢٧] وإن لم يفده زيادة الإستعداد فمعلوم بالضرورة أنه لا نقص عما هو عليه من قابلية الوجود بالذات في جميع الأوقات وذلك هو المطلوب، (**و**) اختلف أهل السنة والجماعة في (**معناه**) فقيل: هو (**الإعادة بعد الإفناء**) أي الإيجاد بعد الإعدام، وقيل: هو الجمع بعد تفـريـق الأجـزاء وعلى الأول إتفـاق أكثرهـم والعقلاء والحذاق مـن غيرهـم، (**وذلك**) سواء كان القول الأول والثاني (**مقدور لله تعالى كابتداء الإنشاء**) أي أن المعاد مثل المبدأ بل هو عينه، لأن الكلام في إعادة المعدوم. ويستحيل كون الشيء ممكناً في وقت ممتنعاً في وقت للقطع بأنه لا أثر للأوقات فيما هو بالذات، وتوقف إمام الحرمين حيث قال: يجوز عقلاً أن تعدم الجواهر ثم تعاد وأن تبقى فتزول إعراضها المعهودة، ثم تعاد هيئتهاولـم يدل قاطع سمعي على تعيين أحدهما، ولا يبعد أن تصير أجسام العباد على صفة أجزاء التراب ثم يعاد تركيبها على ما عهد، ولا يستحيل أن يعدم منها شيء ثم يعاد والله أعلم.

قال ابن الهمام في المسايرة مع سرحه: والحق أن الجواهر التي منها تأليف البدن تنعدم كلها إلا بعضاً منها منصوصاً عليه في الحديث الصحيح، وهو عجب الذنب فيما رواه البخاري، ومسلم، وأحمد، وابن حبان والمسألة عند المحققين ظنية، وممن صرح بذلك المصنف نفسه أي الغزالي في الإقتصاد حيث قال: فإن قيل: فما تقولون أتعدم الجواهر والاعراض ثم تعادان جميعاً أو تعدم الإعراض دون الجواهر وإنما تعاد الاعراض؟ قلنا: كل ذلك ممكن ولكـن ليس في الشرع دليـل قاطع على تعيين أحد هذه الممكنات يعني أن الأدلة الواردة ظنية اهـ.

ثم قال ابن الهمام: والحق في المسألة بحسب ما قامت عليه الأدلة وقوع الكيفيتين إعادة ما انعدم بعينه وتأليف ما تفرق من الأجزاء إلا الوجه، فإنه إنما يكون كذا بعينه أو كذا للحكم بإستحالة خلافه لأن خلافه ممكن لشمول القدرة الإلهية لكل الممكنات وكل منها أمر ممكن أما

أنشأها أوّلَ مرة﴾ [يس: ٧٨ - ٧٩] فاستدل بالابتداء على الإعادة. وقال عز وجل: ﴿ما خَلْقُكُمْ وَلاَ بَعْثُكُم إلاَّ كَنَفْسٍ واحِدَةٍ﴾ [لقمان: ٢٨]، والإعادة ابتداء ثان فهو ممكن كالابتداء الأول.

إمكان تأليف ما تفرق فظاهر كما مر، وأما إمكان إعادة ما انعدم فلأن الإعادة إحداث كالإبداع الأول، وغايته طرئان العدم على المبدع أولاً لا تغييره كأنه لم يحدث، وقد تعلقت القدرة بإيجاده من عدمه الطارئ ومعنى الإعادة الموجود ثانياً هو الموجود الأول بل هو بعدها عينه لا مثله لأن وجود عينه أولاً إنما كان على وفق تعلق العلم بوجوده، والغرض ان الموجودات بعد طرئان العدم عليها ثابتة في العلم متعلقاً في الأزل بإيجادها لوقت وجودها اهـ.

والدليل على جواز الإعادة ما أشار إليه نصوص الكتاب وفحوى الخطاب من نسبة الإعادة بالنشأة الأولى. إذ ما جاز على الشيء جاز على مثله. **(قال الله تعالى)** ﴿وضرب لنا مثلاً ونسي خلقه **(قال من يحي العظام وهي رميم ★ قل يحييها الذي أنشأها أول مرة)** وهو بكل خلق عليم﴾ [يس: ٧٨ ، ٧٩] **(فاستدل بالإبتداء على الإعادة)** اعلم أن الإعادة لا تستدعي إلا أمرين: أحدهما إمكان المعاد في نفسه وإمكان الممكنات لنفسها، أو لازم نفسها ولازم النفس لا يفارق وإلا لزم التسلسل والثاني عموم العلم والقدرة والإرادة، وقد ثبت عمومها لله تعالى. وقد نبه الله تعالى على هذه الدلالة بالآية المذكورة فهي مع إيجازها قد دلت على صحة الإعادة وعلى الجواب عن شبه المنكرين أما وجه الدلالة فقوله **(ونسي خلقه)** وقوله **(قل يحييها الذي أنشأها أول مرة)** ومن شبههم أيضاً انها إذا صارت تراباً فقد تغير طبعها عن طبع الحياة إلى الضد فقطع هذا الإستبعاد بقوله: ﴿الذي جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً﴾ [يس: ٨٠] ومن شبههم قول الفلاسفة إن المعاد الجسماني باطل لامتناع عدم السموات والأرض ورد ذلك بقوله: ﴿أو ليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم﴾ [يس: ٨١] **(وقال عز وجل: ﴿ما خلقكم ولا بعثكم إلا كنفس واحدة﴾ [لقمان: ٢٨] والإعادة ابتداء ثان)** أي إيجاد من عدم لم يسبقه وجود، **(فهو ممكن كابتداء الأول)** وليس ممتنعاً لذاته ولا لشيء من لوازم ذاته وإلا لم يقع ابتداء وكذلك الوجود الثاني وإذا لم يمتنع لذلك ولا شبهة في إنتفاء وجوبه فيكون ممكناً وهو المطلوب وقد تقدم. وقد شهدت قواطع بالحشر والنشر والإنبعاث للحساب والعرض والعقاب والثواب، وذلك مذكور في الكتاب العزيز على وجه لا يقبل التأويل في نحو ستمائة موضع.

تنبيه:

قال شارح الحاجبية: اعلم أن المراد بالإعادة البدنية إنما هو الأجزاء الأصلية التي هي حاصلة وباقية من أول العمر إلى آخره لا الأجزاء الزائدة التي تحصل من الغذاء فينمو بها البدن زيادة أو تذهب من المرض فيذبل البدن نقصاناً وإلى تلك الأجزاء الأصلية الإشارة بقوله عليه السلام: « كل ابن آدم يفنى إلا عجب الذنب منه خلق ومنه يركب ». وبهذا يندفع ما قيل لو أكل إنسان إنساناً فإما أن يعادا معاً أولا والكل باطل إما لإحالته أو مخالفته إجماعكم من أن جميع بني آدم

يعادون، فيقال: المعاد من الآكل والمأكول (هـو أجزاؤه الأصلية، وأما ما زاد على ذلك هو أصل في غيره فيعاد إليه فيعود له إذ كل محفوظ عليه أصله فيخرجه ويرده إليه: ﴿الذي يخرج الخبء في السموات والأرض ويعلم ما تخفون وما تعلنون﴾ [النمل: ٢٥] لا يقال الأجزاء الأصلية لا يفي مقدارها بمقدار ما يكون عليه الإنسان من المقدار عند الموت مع أن المعلوم قطعاً بالإجماع هو أنه لا بد أن تكون الإعادة على الهيئة التي فارق عليها الإنسان الدنيا لأنا نقول: الأجزاء هي المعادة، لكن القادر المختار كما أنه بقدرته مد مقدار الإنسان بزيادة تلك الأجزاء الغذائية، فهو تعالى قادر على أن يمد مقداره يوم القيامة بأجزاء أخر اختراعية حتى يحصل الهيئة.

فإن قيل: الشيء مع الشيء شيء غيره مع شيء آخر، وعلى ما ذكر لا يكون البدن المعاد هو بعينه الكائن يوم الفراق، بل هو مثله لا عينه مع أن الإجماع على إعادة العين. قلنا: هو مثله من حيث المقدار من حيث المقدار عينه باعتبار تلك الأجزاء الأصلية وهو المراد بالعينية إذ لو لم يرد بالعينية ذلك لم يكن المعذب والمنعم هو عين الإنسان المفارق، بل مثله لما ثبت أن الكافر يكون ضرسه في النار كجبل أحد، وأن المؤمن يدخل في الجنة على طول أبيه آدم عليه السلام وهو صحيح. وبهذا التحقيق صح ما يوجد من إطلاق بعض أهل السنة كحجة الإسلام، والعز ابن عبد السلام من أن المعاد مثل البدن مع إتفاق أهل السنة على أن المعاد هو بدن الإنسان بعينه، وأن المراد بذلك البدن عيناً هو البدن المركب من الأجزاء الأصلية الباقية من أول تعلق الروح إلى انفصالها في الدنيا، والمراد بالمثل هو البدن المركب من تلك الأجزاء الأصلية مع الأجزاء المزادة عليه الإختراعية فلا تعارض اهـ.

قلت: هذه المسألة اختلف فيها بين أهل السنة. قيل أن الحشر جسماني فقط، وهذا بناء على القول بأن الروح جسم لطيف سار في البدن كماء الورد في الورد، فالمعاد كل من الروح والبدن جسم، فلا يعاد إلا الجسم وعليه أكثر المتكلمين ودليلهم قـولـه تعـالى: ﴿فـادخلي في عبـادي﴾ [الفجر: ٢٩] والتجرد ينافيه. وعند مسلم من رواية مسروق عن ابن مسعود رفعه «أرواح الشهداء في أجواف طير خضر لها قناديل معلقة بالعرش تسرح من الجنة حيث شاءت ثم تأوي إلى تلك القناديل». وقيل: روحاني جسماني بناء على القول بأن الروح جوهر مجرد ليس بجسم ولا قوة حالة في الجسم، بل يتعلق به تعلق التدبير والتصرف لا تفنى بفناء البدن ترجع إلى البدن لتعلقها به، وإلى هذا القول مال أبو منصور الماتريدي، وحجة الإسلام، والراغب، وأبو زيد الدبوسي، والحلمي وكثير من الصوفية والشيعة، ولهم أيضاً ظواهر تمسكوا بها، والمسألة ظنية لا قاطع فيها.

وقال شارح المقاصد: قد بالغ الإمام الغزالي في تحقيق المعاد الروحاني، وبيان أنواع الثواب والعقاب بالنسبة إلى الأرواح حتى سبق إلى كثير من الأوهام، ووقع في ألسنة العوام أنه ينكر حشر الأجساد افتراء عليه. كيف وقد صرح به في مواضع من الإحياء وغيره، وذهب إلى أن

....

إنكاره كفر، ثم قال عقب ذلك في شرح المقاصد: نعم ربما يميل كلامه وكلام كثير من القائلين بالمعاد إلى أن معنى ذلك أن يخلق الله تعالى من الأجزاء المتفرقة لذلك البدن بدناً، فيعيد إليه نفسه المجردة الباقية بعد خراب البدن، ولا يضرنا كونه غير البدن الأول بحسب الشخص ولا امتناع إعادة المعدوم بعينه اهـ.

وقد أنكر ابن أبي شريف أن يكون الغزالي قائلاً بأن المعاد مثل الأول وأورد نصاً من الإقتصاد له ما يدل على أنه يقول بأن المعاد عين الأول، وردّ فيه على الفلاسفة قولهم بقاء النفس التي هي غير متحيزة، فليتأمل في ذلك ليتميز معتقده عن معتقد الفلاسفة.

فصل

وأما المحدث، فحاله لا يخرج عن أحد القولين في الإعادة إذ الأدلة السمعية متعارضة وهو لا يخرج عن أدلة السمع خصوصاً في هذه المسألة. وأما الصوفي فيقول: لا شك أن صور الممكنات بالنسبة إلى الإنسان خير أو وسيلة إليه، ونيل ذلك لذة وكمال وشر أو وسيلة إليه، ونيل ذلك ألم وكل منها غير متناه إذ مرجع ذلك إلى صور الممكنات وهي غير متناهية، ثم أن الله عز وجل خلق الإنسان على هيئته بحيث يكون قابلاً لنيل تلك الكمالات التي تقتضيها قواه تعلق بها ليحصل كماله، وتلك الكمالات التي تقتضيها قواه غير متناهية إذ هي راجعة إلى صور الممكنات، وصور الممكنات التي لا تتناهى لا يمكن حصولها دفعة يقتضي حصول ما لا يتناهى في الوجود دفعة، ولا في زمان متناه والإلزم حصول ما لا يتناهى فيما يتناهى، وكل ذلك محال. ونيل تلك الكمالات لا بد أن يحصل لهذا النوع الإنساني قطعاً عملاً باستعداده ولأنه لو لم يحصل فإما أن يكون لأن ذلك الحصول ممتنع وهذا باطل، وإلا انقلب الممكن محالاً، ونحن نقطع بإمكان ذلك وإما لعدم تمكين الفاعل المختار من ذلك وهذا أيضاً محال لما تقرر من أنه تعالى على كل شيء قدير، وأن مقدوراته لا تتناهى. وأما لعدم القبول التام الذي يكون به ذلك وذلك أيضاً باطل، لأن القبول التام داخل تحت المقدورات الكمالية، لأن ما يتوقف عليه الكمال كمال وهو موقوف على مجرد القبول، وذلك حاصل للإنسان نجده من نفوسنا، ثم من المعلوم قطعاً أن هذا التركيب البدني الكائن في يوم الدنيا لا يمكن أن تحصل معه تلك الكمالات لا من جهة إنقضاء المدة ولا من جهة المزاحم المضاد، فاقتضت الحكمة الإلهية، وأعطت الشواهد الوجدانية، وحققت القواطع السمعية أن لا يكون ذلك إلا مع تركيب آخر أبدي مناسب لتحصيل تلك الكمالات الأبدية في زمان ليسع تلك الممكنات وذلك هو عود الأبدان على الصورة الآدمية الأولية في الأزمان المسماة بالدار الآخرة أخروية، ثم جعلت الدنيا مميزة لأحد الإستعدادين. إما لاستعداد نيل الخيرات وذلك بالمعرفة بالله والعمل بطاعته، وإما لإستعداد نيل الضد وذلك بالجهل بالله وعدم العمل بطاعته، وإنما كان كل من العلم والجهل يعطي ذلك لأن نور المعرفة إذا

الأصل الثاني: سؤال منكر ونكير، وقد وردت به الأخبار فيجب التصديق به، لأنه ممكن إذ ليس يستدعي إلا إعادة الحياة إلى جزء من الأجزاء الذي به فهم الخطاب، وذلك ممكن في نفسه ولا يدفع ذلك ما يشاهد من سكون أجزاء الميت وعدم

حصل أفاد تنوير جملة الإنسان، وظلمة الجهل إذا حصلت أفادت ظلمة جهل الإنسان، والنور مناسب لنور الجنة، وظلمة الجهل مناسبة لظلمة النار، فاعلم ذلك. وإما أن تكون تلك الإعادة وحصول ذلك التركيب الذي به تكون هذه الكمالات هل هو بعد إعدام أو بعد تفريق، فالكل ممكن ولا يبعد أن يكون الواقع مشتملاً على كل من ذلك وبيان ذلك يطول، والله الهادي.

(**الأصل الثاني: سؤال منكر ونكير**) وهما كما تقدم شخصان أسودان أزرقان مهيبان هائلان شعورهما إلى أقدامهما كلامهما كالرعد القاصف وأعينهما كالبرق الخاطف بأيديهما مقامع من حديد. قال الإمام أبو منصور البغدادي: إنما سمي الملك منكراً لأن الكافر ينكره إذا رآه، وسمي الآخر نكيراً لأنه هو الذي ينكر على الكافر فعله، وقد أنكرهما الكعبي من المعتزلة وهو مردود عليه. كيف (**وقد ورد به**) أي بالسؤال وفي بعض النسخ: بهما أي بالمنكر والنكير (**الأخبار**) الصحيحة، (**فيجب التصديق به**). وهل هذا السؤال عام لكل مؤمن وغيره، أو مختص بمن يغلب عليه منكر من عمله أو نكير من قلبه؟ والأول عليه جمهور العلماء، والثاني قول بعض علماء المغرب، وعليه يعتمد سيدي أبو الحسن الحراني.

أما الأخبار فأخرجه الترمذي وصححه، وابن حبان من حديث أبي هريرة رضي الله عنه: «إذا قبر الميت، أو قال أحدكم أتاه ملكان أسودان أزرقان يقال لأحدهما المنكر والآخر النكير» الحديث. وفي الصحيحين من حديث أنس رضي الله عنه «أن العبد إذا وضع في قبره وتولى عنه أصحابه وأنه ليسمع قرع نعالهم أتاه ملكان فيقعدانه» الحديث. وفي رواية البيهقي «أتاه منكر ونكير» وغيرهما من الأخبار التي صحت أخرجها أصحاب السنن، والمسانيد ما بين مطولة ومختصرة من رواية غير واحد من الصحابة، (**لأنه ممكن**) أي هو من مجوزات العقول، والله تعالى مقتدر على إحياء الميت وأمر الملك بسؤاله عن ربه ورسوله، وكل ما جوزه العقل وشهد به السمع لزم الحكم بقبوله. وذهب الجهمية والخوارج أن إحياء الأموات لا يكون إلا في القيامة، وهؤلاء منكرون عذاب القبر وسؤال منكر ونكير، وإلى هذا القول ذهب ضرار بن عمرو، وبشر المريسي، والكعبي، وعامة المعتزلة والنجارية. وقال ضرار: المنكر هو العمل السيء، ونكير هو النكير من الله تعالى على صاحب العقل المنكر وقالوا: إن ذلك يقتضي إعادة الحياة إلى البدن لفهم الخطاب، ورد الجواب وإدراك اللذة والألم، وذلك منتف بالمشاهدة.

وقد شرع المصنف في الرد عليهم بقوله: (**إذ ليس يستدعي ذلك إلا إعادة الحياة إلى جزء من الأجزاء الذي به فهم الخطاب**) وردّ الجواب، والإنسان قبل موته لم يكن يفهم بجميع عمومنا بل الخبرة من باطن قلبه، (**وذلك**) أي احياء جزء يفهم الخطاب ويجيب (**ممكن**

سماعنا للسؤال له، فإن النائم ساكن بظاهره ويدرك بباطنه من الآلام واللذات ما يحس بتأثيره عند التنبه، وقد كان رسول الله ﷺ يسمع كلام جبرائيل عليه السلام ويشاهده ومن حوله لا يسمعونه ولا يرونه، ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء فإذا لم يخلق لهم السمع والرؤية لم يدركوه.

في نفسه) مقدور، وأمور البرزخ لا تقاس بأمور الدنيا. ثم شرع المصنف في الرد على منكري السؤال وعذاب القبر فقال: **(ولا يدفع ذلك بالشاهد من سكون أجزاء الميت وعدم سماعنا للسؤال له)** تقرير السؤال أن اللذة والألم والتكلم كل منها فرع الحياة والعلم والقدرة ولا حياة بلا بنية، إذ هي قد فسدت وبطل المزاج، وأن الميت نراه ساكناً لا يسمع سؤالنا إذا سألناه، ومنهم من يحرق فيصير رماداً وتذروه الرياح فلا تعقل حياته وسؤاله والجواب: أن هذا مجرد استبعاد خلاف المعتاد وهو لا ينفي الإمكان، فإن ذلك ممكن إذ لا يشترط في الحياة السمة، ولو سلم جاز أن يحفظ الله تعالى من الأجزاء ما يتأتى به الإدراك ولا يمتنع أن لا يشاهد الناظر منه ما يدل على ذلك، **(فإن النائم ساكن بظاهره و)** هو مع ذلك **(يدرك بباطنه من الآلام)** واللذات ما يحس بتأثيره عند التنبه كألم ضرب رآه بعد استيقاظه من منامه، وخروج مني من جماع رآه في منامه، **(وقد كان رسول الله ﷺ يسمع كلام جبريل عليه السلام ويشاهده، و)** الحال أن **(من حوله)** من الصحابة أو من هو مزاحه في مكانه كعائشة رضي الله تعالى عنها، إذ كانت معه بفراش واحد **(لا يسمعونه ولا يرونه)**.

وقد أخرج البخاري، ومسلم من حديث عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ يوماً: «يا عائشة هذا جبريل يقرئك السلام» فقلت وعليه السلام ترى ما لا أرى. قال العراقي: وهذا هو الأغلب وإلا فقد رأى جبريل جماعة من الصحابة منهم: عمر، وابنه عبدالله، وكعب بن مالك وغيرهم اهـ.

وهذا الذي ذكره من سماع السؤال ورد الجواب رأي لم يشاهد، وإنما قلنا به لأن الادراك والاسماع بخلق الله تعالى، وقد قال تعالى: ﴿ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء﴾ [البقرة: ٢٥٥] **(فإذا لم يخلق لهم)** أي لبعض الناس **(السمع والرؤية لم يدركوه)** كما دل عليه قوله تعالى السابق ذكره.

تنبيه:

والأصح أن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام لا يُسألون في قبورهم لعلو مقامهم المقطوع لهم بسببه بالسعادة العظمى ولعصمتهم، وكذلك الشهداء كما في صحيح مسلم وسنن النسائي، وكذلك أطفال المؤمنين لأنهم مؤمنون غير مكلفين. واختلف في سؤال أطفال المشركين ودخولهم الجنة أو النار، فتردد فيهم أبو حنيفة وغيره فلم يحكموا فيهم بسؤال ولا بعدمه ولا بأنهم من أهل الجنة ولا من أهل النار، وقد وردت فيهم أخبار متعارضة بحسب الظاهر، فالسبيل تفويض

الأصل الثالث: عذاب القبر . وقد ورد الشرع به . قال الله تعالى : ﴿ النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ العَذَابِ ﴾ [غافر : ٤٦] واشتهر عن رسول الله ﷺ والسلف الصالح الاستعاذة من عذاب القبر . وهو ممكن فيجب التصديق به ولا يمنع من التصديق به تفرق أجزاء الميت في بطون السباع وحواصل

أمرهم إلى الله تعالى . لأن معرفة أحوالهم في الآخرة ليست من ضروريات الدين وليس فيها دليل قطعي . وقد نقل الأمر بالإمساك عن الكلام في حكم الأطفال في الآخرة مطلقاً عن القاسم بن محمد . وعروة بن الزبير وغيرهما . وضعف صاحب الكافي رواية التوقف عن أبي حنيفة وقال: الرواية الصحيحة عنه أن أطفال المشركين في المشيئة لظاهر الحديث الصحيح الله أعلم بما كانوا عاملين . وقد حكى الإمام النووي فيهم ثلاثة مذاهب الأكثر أنهم في النار ، والثاني التوقف ، والثالث الذي صححه أنهم في الجنة لحديث « كل مولود يولد على الفطرة » وحديث رؤية ابراهيم عليه السلام ليلة المعراج في الجنة . وقوله : أولاد الناس . وفي أطفال المشركين أقوال أخرى ضعيفة لا نطيل بذكرها وبالله التوفيق .

(**الأصل الثالث: عذاب القبر**) ونعيمه ، (**وقد ورد الشرع به**) قرآناً وسنّة وأجمع عليه قبل ظهور البدع علماء الأمة (**قال الله تعالى**) في آل فرعون: ﴿وحاق بآل فرعون سوء العذاب * (**النار يعرضون عليها غدواً وعشياً ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون أشد العذاب**﴾) [غافر : ٤٥ ـ ٤٦] . وقال في قوم نوح : ﴿ مما خطيئاتهم أغرقوا فأدخلوا ناراً﴾ [نوح: ٢٥] . والفاء للتعقيب من غير مهلة . (**واشتهر عن رسول الله ﷺ والسلف الصالح الاستعاذة من عذاب القبر**) أخرجه البخاري ومسلم من حديث عائشة وأبي هريرة رضي الله عنهما ، ولهما أيضاً من حديث عائشة رفعته : « إنكم تفتنون أو تعذبون في قبوركم » وعند مسلم: « إن هذه الأمة تبتلى في قبورها فلولا أن لا تدافنوا لدعوت الله أن يسمعكم من عذاب القبر الذي أسمع منه » ثم أقبل النبي ﷺ بوجهه علينا فقال: « تعوّذوا بالله من عذاب القبر » وأما استعاذة السلف الصالح منه فكثير على اختلاف طبقاتهم . من راجع الحلية ظفر بمجموع المقصود ، وكذلك ورد في نعيم القبر من الكتاب والسنّة ما يصحح ثبوته ، ومن نعيمه توسيعه ، وفتح طاق فيه من الجنة . ووضع قنديل فيه . وامتلاؤه بالروح والريحان ، وجعله روضة من رياض الجنة ، وكل هذا من العذاب والنعيم محمول على الحقيقة عند العلماء ، (**وهو ممكن فيجب التصديق به**) لأنه من مجوّزات العقول وشهد به السمع . فلزم الحكم بقوله .

ثم شرع في الرد على المنكرين وهم: ضرار بن عمرو ، وبشر المريسي ، وجماعة من المعتزلة فقال : (**ولا يمنع من التصديق به**) والإيمان بثبوته (**تفرق أجزاء الميت في بطون السباع**) في البر والسمك في البحر ، (**وحواصل الطيور**) وأقاصي التخوم ، وقد جاز أن يحفظ الله تعالى من الأجزاء ما يتأتى به الإدراك ، وإن كان في بطون السباع وقعور البحار ، وغاية ما في الباب أن

الطيور ، فإن المدرك لألم العذاب من الحيوان أجزاء مخصوصة يقدر الله تعالى على إعادة الإدراك إليها .

الأصل الرابع: الميزان. وهو حق. قال الله تعالى: ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ [الأنبياء : ٤٧]، وقال تعالى: ﴿فمن ثَقُلت موازينه فأولئك هم المفلحون ★ ومن خفت

يكون بطن السبع ونحوه قبراً له ، (**فإن المدرك لألم العذاب من الحيوان أجزاء مخصوصة يقدر الله تعالى على إعادة الإدراك إليها**) ، ومن سلم اختصاص الرسول برؤية الملك دون القوم وتعاقب الملائكة فينا وآمن بقوله تعالى في الشيطان: ﴿إنه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم﴾ [الأعراف: ٢٧] ، وجب عليه الإيمان بذلك . كيف والإنسان النائم يدرك أحوالاً من السرور والغم من نفسه ، ونحن لا نشاهد ذلك منه ، والبرزخ أوّل منزل من منازل الآخرة وتغير العادات والله أعلم .

تنبيه:

وبعد اتفاق أهل الحق على إعادة قدر ما يدرك به الألم واللذة من الحياة تردد كثير من الأشاعرة والحنفية في إعادة الروح فقالوا : لا تلازم بين الروح والحياة إلا في العادة ، ومن الحنفية القائلين بالمعاد الجسماني من قال: بأنه توضع فيه الروح ، وأما من قال: إذا صار تراباً يكون روحه متصلاً بترابه فيتألم الروح والتراب جميعاً ، فيحتمل أن يكون قائلاً بتجرد الروح وجسمانيتها ، ولا يخفى أن مراده بالتراب أجزاء الجسد الصغار لا بجملتها ، ومنهم من أوجب التصديق بذلك ومنع من الاشتغال بالكيفية ، بل التفويض إلى الخالق جل وعز .

(**الأصل الرابع: الميزان**) وقد تقدم للمصنف في أول العقيدة تحديده فقال: ذو الكفتين واللسان ، وصفته في العظم ، إنه مثل طباق السموات والأرض توزن فيه الأعمال بقدرة الله تعالى ، والصنج يومئذ مثاقيل الذر والخردل تحقيق لتمام العدل ، وتطرح صحائف الحسنات في صورة حسنة في كفة النور فيثقل بها الميزان على قدر درجاتها بفضل الله تعالى ، وتطرح صحائف السيئات في صورة قبيحة في كفة الظلمة فيخف بها الميزان بعدل الله تعالى ، وقد تقدم شرح هذه الكلمات وما يتعلق بها فأغنانا عن ذكره ثانياً ، والمقصود هنا بيان أنه حق ثابت دلت عليه قواطع السمع وهو ممكن فوجب التصديق به . (**قال الله تعالى: ﴿ونضع الموازين القسط ليوم القيامة﴾**) ، قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري: اختلف في ذكره هنا بلفظ الجمع :هل المراد أن لكل شخص ميزاناً ، او لكل عمل ميزاناً ؟ فيكون الجمع حقيقة ، أو ليس هناك إلا ميزان واحد والجمع باعتبار تعدد الأعمال أو الأشخاص . (**وقال تعالى: ﴿فمن ثقلت موازينه**) فأولئك هم المفلحون ★ ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم﴾ [الأعراف: ٨ ، ٩] ، ويحتمل أن يكون الجمع للتفخيم كما في قوله تعالى: ﴿كذبت قوم نوح المرسلين﴾ [الشعراء : ١٠٥] ، مع أنه لم يرسل إليهم إلا واحد ، والذي يترجح أنه ميزان واحد ولا يشكل

بكثرة من يوزن عمله، لأن أحوال القيامة لا تكيف بأحوال الدنيا. والقسط: العدل وهو نعت الموازين، وإن كان مفرداً وهي جمع لأنه مصدر. قال الطيبي في القسط العدل وجعل وهو مفرد من نعت الموازين وهي جمع لأنه كقولك: عدل رضا. وقال الزجاج: المعنى ﴿ونضع الموازين﴾ ذلك القسط، وقيل: هو مفعول من أجله أي لأجل القسط، واللام في قوله: ﴿ليوم القيامة﴾ للتعليل مع حذف مضاف أي لحساب يوم القيامة، وقيل: هو بمعنى في كذا. جزم به ابن قتيبة واختاره ابن مالك، وقيل: للتوقيت كقول النابغة:

توهمت آيات لها فعرفتها لستة أعوام وذا العام سابع

وذكر حنبل بن إسحاق في كتاب السنة عن أحمد بن حنبل أنه قال رداً على من أنكر الميزان ما معناه: قال الله تعالى: ﴿ونضع الموازين القسط ليوم القيامة﴾، وذكر النبي ﷺ الميزان يوم القيامة، فمن رد على النبي ﷺ فقد رد على الله عز وجل اهـ.

ومثله قول الله تعالى: ﴿والوزن يومئذ الحق فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون ★ ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم في جهنم خالدون﴾ [الأعراف: ٨، ٩ والمؤمنون: ١٠٢، ١٠٣]، وهل الموازين في هاتين جمع ميزان أو جمع موزون؟ جرى صاحب الكشاف والبيضاوي على الثاني، وكثير من المفسرين على الأوّل. وقال الزجاج: أجمع أهل السنّة على الايمان بالميزان وأن أعمال العباد توزن يوم القيامة، وأن الميزان له لسان وكفتان وتميل بالأعمال، وأنكر المعتزلة الميزان وقالوا: هو عبارة عن العدل فخالفوا الكتاب والسنّة، لأن الله تعالى أخبر أنه يضع الموازين القسط لوزن الأعمال لترى العباد أعمالهم ممثلة ليكونوا على أنفسهم شاهدين، وقال ابن فورك: أنكرت المعتزلة الميزان بناء منهم على أن الأعراض يستحيل وزنها إذ لا تقوم بأنفسها. قال: وقد روى بعض المتكلمين عن ابن عباس أن الله تعالى يقلب الأعراض أجساماً فيزنها اهـ.

وقد ذهب بعض السلف أن الميزان بمعنى العدل والقضاء، فأسند الطبري من طريق ابن أبي نجيح عن مجاهد في قوله تعالى: ﴿ونضع الموازين القسط﴾، قال: إنما هو مثل كما يجرر الوزن كذلك يجرر الحق، ومن طريق ليث بن أبي سليم عن مجاهد قال: الموازين العدل، والراجح ما ذهب إليه الجمهور. وقال الطيبي: إنما توزن الصحف، وأما الأعمال فإنها أعراض فلا توصف بثقل ولا خفة، والحق عند أهل السنّة أن الأعمال حينئذ تجسد أو تجعل في أجسام فتصير أعمال الطائعين في صورة حسنة، وأعمال المسيئين في صورة قبيحة، ثم توزن. ورجح القرطبي أن الذي يوزن الصحائف التي يكتب فيها الأعمال. ونقل عن ابن عمر قال: توزن صحائف الأعمال قال: فإذا ثبت هذا فالصحف أجسام فيرتفع الاشكال، ويقويه حديث البطاقة الذي أخرجه الترمذي وحسنه، والحاكم وصححه وفيه: فتوضع السجلات في كفة والبطاقة في كفة اهـ.

والصحيح أن الأعمال هي التي توزن، وقد أخرج أبو داود والترمذي، وصححه ابن حبان

موازينه﴾ [الأعراف: ٨، ٩]الآية ،ووجهه أن الله تعالى يحدث في صحائف الأعمال وزناً بحسب درجات الأعمال عند الله تعالى فتصير مقادير أعمال العباد معلومة للعباد حتى يظهر لهم العدل في العقاب أو الفضل في العفو وتضعيف الثواب.

الأصل الخامس: الصراط، وهو جسر ممدود على متن جهنم أرق من الشعرة وأحد

عن أبي الدرداء عن النبي ﷺ قال: «ما يوضع في الميزان يوم القيامة أثقل من خلق حسن». وفي حديث جابر رفعه: «توضع الموازين يوم القيامة فتوزن الحسنات والسيئات فمن رجحت حسناته على سيئاته مثقال حبة دخل الجنة، ومن رجحت سيئاته على حسناته مثقال حبة دخل النار». قيل: فمن استوت حسناته وسيئاته؟ قال: «أولئك أصحاب الأعراف». أخرجه خيثمة في فوائده، وعند ابن المبارك في الزهد عن ابن مسعود نحوه موقوفاً، وقد ذهب المصنف في العقيدة الصغرى وهنا إلى أن الموزون صحائف الأعمال، وتبعه ابن الهمام في المسايرة مشيراً إلى وجه الوزن بقوله: **(ووجهه)** أي الوجه الذي يقع عليه وزن الأعمال **(أن الله تعالى يحدث في صحائف الأعمال وزناً)**، وفي المسايرة ثقلاً، وعبارة المصنف في الاقتصاد خلق الله في كفتها ميلاً **(بحسب درجات الأعمال عند الله)** تعالى، وعبارة الاقتصاد بقدر رتبة الطاعات، ففي نص المصنف في الاقتصاد تصريح بأن الذي يخلق ميل في الكفة وهو لا يستلزم خلق ثقل في جرم الصحيفة. هذا اعتراض ابن أبي شريف على شيخه، وهو غير متجه عند القائل، **(فتصير مقادير أعمال العباد معلومة)** ممثلة **(للعباد)** ليكونوا على أنفسهم شاهدين، وعبارة المصنف في الاقتصاد:

فإن قيل: أي فائدة في الوزن، وما معنى هذه المحاسبة؟ ثم ساق الجواب وقال بعد ذلك ما نصه: ثم أي بعد في أن تكون الفائدة فيه أن يشاهد العبد مقدار أعماله، ويعلم أنه مجزي بعمله بالعدل أو متجاوزٌ عنه باللطف، وقد لخص هذا الجواب هنا فقال: **(حتى يظهر العدل في العقاب أو الفضل في العفو وتضعيف الثواب)**. وقوله حتى غاية لقوله يحدث في صحائف الأعمال وزناً. وقال بعض المتأخرين: لا يبعد أن يكون من الحكمة في ذلك ظهور مراتب أرباب الكمال، وفضائح أرباب النقصان على رؤوس الاشهاد زيادة في سرور أولئك وخزي هؤلاء.

فائدة:

روى اللالكائي في كتاب السنّة عن حذيفة موقوفاً: أن صاحب الميزان يوم القيامة جبريل عليه السلام.

(الأصل الخامس: الصراط): وهو ثابت على حسب ما نطق به الحديث، **(وهو جسر ممدود على متن جهنم)** يرده الأوّلون والآخرون، فإذا تكاملوا عليه قيل: ﴿وقفوهم إنّهم مسؤولون﴾ [الصافات: ٢٤] أخرج البخاري ومسلم من حديث أبي هريرة رفعه: «وتضرب الصراط بين ظهراني جهنم». ولهما من حديث أبي سعيد: «ثم يضرب الجسر على جهنم **(أدق من**

من السيف. قال الله تعالى: ﴿فاهْدُوهم إلى صِرَاطِ الجحيم * وقِفُوهُم أنّهم مَسْؤولُون﴾ [الصافات: ٢٣ ، ٢٤] ، وهذا ممكن فيجب التصديق به ، فإن القادر على أن يطيّر الطير في الهواء قادر على أن يسيّر الإنسان على الصراط.

الشعر وأحدّ من السيف) » أخرجه مسلم من حديث أبي سعيد بلفظ: « بلغني أنه أدق من الشعر وأحد من السيف » ورفعه أحمد من حديث عائشة، والبيهقي في الشعب والبعث من حديث أنس وضعفه، وفي البعث من رواية عبيد بن عمير مرسلاً، ومن قول ابن مسعود: « الصراط كحدّ السيف » وفي آخر الحديث ما يدل على أنه مرفوع قاله العراقي، وقول أبي سعيد: بلغني له حكم المرفوع إذ مثله لا يقال من قبل الرأي، وقول ابن مسعود أخرجه الطبراني أيضاً بلفظ: « يوضع الصراط على سواء جهنم مثل حدّ السيف المرهف ». وفي الصحيحين وغيرهما وصف الصراط بأنه دحض مزلة. وأخرج الحاكم من حديث سلمان رفعه: « يوضع الميزان يوم القيامة » الحديث، وفيه: « ويوضع الصراط مثل حد الموسى »، وقد أنكرت المعتزلة الصراط وقالوا: عبور الخلائق على ما هذه صفته غير ممكن، وحملوا الصراط على الصراط المستقيم صراط الله تعالى، وهذا التأويل يأباه ما (**قال الله تعالى**) في كتابه العزيز مخاطباً للملائكة ﴿احشروا الذين ظلموا وأزواجهم وما كانوا يعبدون * من دون الله (**فاهدوهم إلى صراط الجحيم * وقفوهم إنهم مسؤولون﴾**) [الصافات: ٢٢ - ٢٤] ، وقد أجمع المفسرون على تفسيره بما ذكرناه، وجاء وصفه في الحديث: وعلى جنبه خطاطيف وكلاليب، وسألت عائشة رضي الله عنها رسول الله ﷺ فقالت: إذا طويت السماء وبدلت الأرض غير الأرض، فأين الخلق يومئذ؟ فقال: « على جسر جهنم ». قال القاضي في الهداية، قال سلف الأمة: الصراط صراطان: صراط الدين، والثاني جسر على متن جهنم وهو قول أئمة الحديث والفقهاء. وحكي عن أبي الهذيل، وابن المعتمر أنهما قالا بجواز ذلك ولكن لا يقطعان به سمعاً. واختلف القول من الجبائي وابنه فأثبتاه تارة ونفياه أخرى، وقالا على القول باثباته وايجاب إثابة المؤمنين إن المؤمنين يعدل بهم عنه إلى الجنة، ولا يجوز أن يلحق المؤمنين من العبور عليه شيء من الألم، ومن أوجب تأويله قال: ما ورد بخلاف الممكن يجب تأويله، وأجاب إمام الحرمين بأنه لا مانع منه عقلاً، وإنما ذلك خلاف المعتاد. وقد أشار المصنف إلى ذلك فقال: (**وهذا ممكن**) أي وضع الصراط على الصفة المذكورة، وورود الخلائق إياه أمر ممكن وارد على وجه الصحة ورده ضلالة، (**فيجب التصديق به**)، ثم أشار بالرد على المعتزلة في قولهم: كيف يمكن المرور على ما هذه صفته، بقوله: (**فإن القادر على أن يطير الطير في الهواء قادر على أن يسير الإنسان على الصراط**)، بل هو سبحانه قادر على أن يخلق للإنسان قدرة المشي في الهواء ولا يخلق في ذاته هوياً إلى أسفل ولا في الهواء انخراقاً، وليس المشي على الصراط بأعجب من هذا، كما ورد في الصحيحين: أن رجلاً قال يا نبي الله كيف يحشر الكافر على وجهه يوم القيامة فقال: أليس الذي أمشاه على الرجلين في الدنيا قادر على أن يمشيه على وجهه يوم القيامة؟ وفي الصحيحين: فيمر المؤمنون كطرف العين وكالبرق وكالريح وكأجاويد الخيل والركاب فناج مسلم ومخدوش مرسل ومكدوش في نار جهنم.

الأصل السادس: أن الجنة والنار مخلوقتان. قال الله تعالى: ﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ وَالأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٣]، **فقوله تعالى: ﴿أعدت﴾ دليل على أنها مخلوقة فيجب اجراؤه على الظاهر إذ لا استحالة فيه، ولا**

تنبيه:

ورود الصراط هو ورود النار لكل أحد المذكور في قوله تعالى: ﴿وإن منكم إلا واردها﴾ [مريم: ٧١]، وبذلك فسر ابن مسعود والحسن وقتادة، ثم قال تعالى: ﴿ثم ننجي الذين اتقوا﴾، فلا يسقطون فيها ﴿ونذر الظالمين فيها جثياً﴾ [مريم: ٧٣]، أي يسقطون وفسّر بعضهم الورود بالدخول، وأسندوه إلى جابر رفعه أخرجه أحمد، وابن أبي شيبة، وعبد بن حميد، وأبو يعلى، والنسائي في الكنى، والبيهقي.

فصل

لم يذكر المصنف هنا الحوض وذكره في عقيدته الصغرى وهو حق من شرب منه شربة لم يظمأ بعدها أبداً، وجاء ذكره في الأخبار الصحيحة وعرضه وطوله وعدد أباريقه. يشرب منه المؤمنون بعد جواز الصراط على الصحيح كما ذهب إليه المصنف. وفي الحديث الذي يروى أن الصحابة قالوا: أين نطلبك يا رسول الله يوم المحشر؟ فقال: «على الصراط فإن لم تجدوني فعلى الميزان، فإن لم تجدوني فعلى الحوض» يلوح على الترتيب الصراط ثم الميزان ثم الحوض وهي مسألة توقف فيها أكثر أهل العلم.

(**الأصل السادس: أن الجنة والنار**) حقان ممكنتان لأنه أمر ضروري من جهة العقل واقعتان لما دل به السمع وهو ضروري من الدين. إذ الكتاب والسنّة وآثار الأمة مملوءة بذكر ذلك ولا يتوقف فيه إلا كافر، وأنهما (**مخلوقتان**) الآن. اتفق على ذلك أهل السنّة والجماعة عملاً بالقرآن، وما ورد في ذلك من الآثار، ووافقنا في ذلك بعض المعتزلة كأبي علي الجبائي، وأبي الحسن البصري، وبشر بن المعتمر، وقال بعضهم: كأبي هاشم، وعبد الجبار وآخرين: إنما يخلقان يوم القيامة. قالوا: لأن خلقهما قبل يوم الجزاء عبث لا فائدة فيه فلا يليق بالحكيم، وضعفه ظاهر لما تقرر من بطلان القول بتعليل أفعاله تعالى بالفوائد، والدليل على وجودهما الآن (**قال الله تعالى: ﴿وسارعوا إلى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والأرض أعدت للمتقين﴾**) [آل عمران: ١٣٣]، وفي النار: أعدّت للكافرين في آي كثيرة ظاهرة في وجودهما الآن (**فقوله تعالى: ﴿أعدت﴾ دليل على أنها مخلوقة**) الآن، (**فيجب اجراؤه على الظاهر إذ لا استحالة فيه**)، وكون الشيء مهيئاً ومعدًّا لغيره فرع وجوده، وكذا قصة آدم وحواء ﴿أسكن أنت وزوجك الجنة فكلاً من حيث شئتما﴾، إلى أن قال: ﴿وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة﴾ [الأعراف: ١٩ ـ ٢٢]، وحمل مثله على بستان من بساتين الدنيا، كما زعمه بعض المعتزلة يشبه التلاعب أو العناد، إذ المتبادر من لفظ الجنة باللام العهدية في إطلاق

يقال لا فائدة في خلقها قبل يوم الجزاء لأن الله تعالى: ﴿لا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ .[الأنبياء : ٢٣].

الأصل السابع: أن الإمام الحق بعد رسول الله ﷺ أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان،

الشارع ليس إلا الجنة الموجودة في السنّة، وظواهر كثيرة من الكتاب والسنّة تصيرها قطعية باعتبار دلالة مجموعها، وأجمع الصحابة على فهم ذلك من الكتاب والسنّة، ومن شبه المعتزلة قالوا: لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى: ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾ [القصص: ٨٨] واللازم باطل للاجماع على دوامها. والجواب تخصيصها من عموم آية الهلاك جمعاً بين الأدلة، **(ولا يقال)** من طرف المعتزلة **(لا فائدة في خلقها قبل يوم الجزاء)** لأنه عبث، فلا يليق بالحكيم. والجواب: أن نفي الفائدة في خلق الجنة الآن ممنوع. إذ هي دار نعيم أسكنها تعالى من يوحده ويسبحه بلا فترة من الحور والولدان والطير. وقد روى الترمذي والبيهقي من حديث علي رفعه: « إن في الجنة مجتمعاً للحور العين يرفعن بأصوات لم تسمع الخلائق بمثلها يقلن نحن الخالدات فلا نبيد » الحديث. وروى نحوه أبو نعيم في صفة الجنة من حديث ابن أبي أوفى، ومن هذا ذهب الإمام أبو حنيفة رحمه الله تعالى إلى أن الحور العين لا يمتن بها وإنهن فيمن استثنى الله بقوله: ﴿فصعق من في السموات ومَن في الأرض إلا من شاء﴾ [الزمر: ٦٨]، فهذه فائدة ترجع إلى غيره على أن نفي الفائدة في تعقل الزاعم لا ينفي وجود الحكمة في نفس الأمر، وإن لم يحط بها علماً، **(لأن الله تعالى ﴿لا يُسأل عما يفعل وهم يُسألون﴾)** [الأنبياء: ٢٣]. ثم اختلف العلماء في محلها، والأكثر على أن الجنة فوق السموات عملاً بقوله تعالى: ﴿عند سدرة المنتهى ★ عندها جنة المأوى﴾ [النجم: ١٤ ، ١٥]، وقوله عليه السلام في وصف جنة الفردوس: « سقفها عرش الرحمن » وعلى أن النار تحت الأرض، وهذا لم يرد فيه نص صريح، وإنما هي ظواهر، والحق في ذلك تفويض العلم إلى الله، وبالله التوفيق.

(الأصل السابع): في الإمامة والبحث فيها من مهمات هذا العلم، ولما ذكر المصنف لفظ الإمام وهو ذو الإمامة لزم بيانها وهي رئاسة عامة في الدين والدنيا خلافة عن النبي ﷺ. ونصب الإمام واجب على الأمة سمعاً لا عقلاً خلافاً للمعتزلة، حيث قال بعضهم: واجب عقلاً، وبعضهم كالكعبي، وأبي الحسين عقلاً وسمعاً. وأما أصل الوجوب فقد خالف فيه الخوارج، فقالوا: هو جائز. ومنهم من فصل فقال فريق من هؤلاء: لا يجب عند الأمن دون الفتنة، وقال فريق: بالعكس، وأما كون الوجوب على الأمة فخالف فيه الإسماعيلية والإمامية فقالوا: لا يجب علينا بل على الله تعالى إلا أن الأمامية أوجبوها عليه تعالى لحفظ قوانين الشرع عن التغيير بالزيادة والنقصان، والاسماعيلية أوجبوه ليكون معرفاً لله وصفاته. وإذ قد علمت ذلك فاعلم **(أن الإمام الحق بعد رسول الله ﷺ)** عندنا وعند المعتزلة وأكثر الفرق **(هو أبو بكر)** الصديق بإجماع الصحابة على مبايعته، **(ثم عمر)** بن الخطاب باستخلاف أبي بكر له،

ثم علي رضي الله عنهم، ولم يكن نص رسول الله ﷺ على إمام أصلاً إذ لو كان لكان أولى بالظهور من نصبه آحاد الولاة والأمراء على الجنود في البلاد ولم يخف ذلك، فكيف خفي هذا، وإن ظهر فكيف اندرس حتى لم ينقل إلينا، فلم يكن أبو بكر إماماً إلا بالاختيار والبيعة، وأما تقدير النص على غيره فهو نسبة للصحابة كلهم إلى مخالفة

(ثم عثمان) بن عفان بالبيعة بعد اتفاق أصحاب الشورى، **(ثم علي)** بن أبي طالب بمبايعة أهل الحل والعقد **(رضي الله عنهم)** أجمعين، **(ولم يكن)** عند جمهور أصحابنا والمعتزلة والخوارج **(نص رسول الله ﷺ على إمام)** بعده **(أصلاً)** نصاً جلياً إلا ما زعم بعض أصحاب الحديث أنه نص على إمامة أبي بكر نصاً جلياً، وعزي إلى الحسن البصري أنه نص على إمامته نصاً خفياً أخذه من تقديمه إياه في إمامة الصلاة، وإلى الشيعة فإنهم قالوا: نص على إمامة علي بعده نصاً جلياً، ولكن عندنا معاشر أهل السنّة كان يعلم لمن هي بعده بإعلام الله تعالى إياه دون أن يؤمر بتبليغ الأمة النص على الإمام بعينه، وإذا علمها فإما أن يعلمها أمراً واقعاً موافقاً للحق في نفس الأمر، أو مخالفاً له، وعلى أي الحالتين لو كان المفترض على الأمة مبايعة غير الصديق لبالغ ﷺ في تبليغه بأن ينص عليه نصاً ينقل مثله على سبيل الإعلان والتشهير. **(ولو كان لكان أولى بالظهور من نصبه آحاد الولاة والأمراء على الجنود في البلاد)**، وكان سبيله أن ينقل نقل الفرائض لتوفر الدواعي على مثله في استمرار العادة المطردة من نقل مهمات الدين المطلوب فيها الإعلان، **(ولم يخف ذلك فكيف خفي هذا)** مع أن أمر الإمامة من أهم الأمور العالية لما يتعلق به المصالح الدينية والدنيوية لانتظام أمر المعاش والمعاد، **(وإذا ظهر)** النص على إمامة أحد. **(فكيف اندرس)** وخفي أمره **(حتى لم ينقل إلينا)**. فلا نص لانتفاء لازمه من الظهور فلا وجوب لإمامة علي بعده ﷺ على ما زعمته الشيعة على التعيين، ولزم بطلان ما نقلوه من الأكاذيب وسوّدوا به أوراقهم نحو قوله ﷺ لعلي: «أنت خليفتي من بعدي» وكثير مما اختلقوه ونحو: «سلموا على علي بإمرة المؤمنين»، وأنه قال: «هذا خليفتي عليكم»، وأنه قال له: «أنت أخي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني» بكسر الدال كذا ضبطه السيد في شرح المواقف. والأوجه فتحها كما رواه البزار عن النبي مرفوعاً «علي يقضي ديني» وللطبراني من حديث سلمان مثله. وكله مخالف لما تقدم حيث لم يبلغ شيء مما نقلوه هذا المبلغ من الشهرة، ثم نقول: لم يبلغ مبلغ الآحاد المطعون فيها إذ لم يتصل علمه بأئمة الحديث المهرة مع كثرة بحثهم وتلقيهم وسعة رحلاتهم إلى بلدان شتى مشمرين جهدهم في كل صوب وأوب، وهذا تقضي العادة بأنه افتراء محض ولو كان هناك نص غير ما ذكر يعلمه هو أو أحد من المهاجرين والأنصار لأورده عليهم يوم السقيفة تديناً، إذ كان فرضاً. وقولهم: تركه تقية مع ما فيه من نسبة علي رضي الله عنه إلى الجبن وهو أشجع الناس باطل، وإذا ثبت ما ذكرنا من عدم النص على ولاية علي رضي الله عنه **(فلم يكن أبو بكر)** رضي الله عنه **(إماماً إلا بالاختيار والبيعة)**، وإن قلنا: انه لم ينص على إمامته على أن في الاخبار الواردة ما هو صريح في إمامته

رسول الله ﷺ وخرق الإجماع، وذلك مما لا يستجرىء على اختراعه إلا الروافض، واعتقاد أهل السنة تزكية جميع الصحابة والثناء عليهم كما أثنى الله سبحانه وتعالى

وهو إشارة وتلويح، فالأول ما في صحيح مسلم من حديث عائشة رفعته: «ائتوني بدواة وقرطاس أكتب لأبي بكر كتاباً لا يختلف فيه إثنان، ثم قال: يأبى الله والمسلمون إلا أبا بكر»، وهو في صحيح البخاري من حديثها بمعناه، وأما الثاني وهو الإشارة فإقامته مقامه في إمامة الصلاة، ولقد روجع في ذلك كما في الصحيحين. وعند الترمذي من حديثها رفعته: «لا ينبغي لقوم فيهم أبو بكر أن يؤمهم غيره»، وعلى تقدير عدم النص على إمامته ففي إجماع الصحابة غنى عنه، إذ هو في ثبوت مقتضاه أقوى من خبر الواحد في ثبوت ما تضمنه، وقد أجمعوا عليه غير أن علياً والعباس والزبير والمقداد لم يبايعوا إلا ثالث يوم واعتذروا باشتغالهم في أنفسهم بما وهمهم من وفاة رسول الله ﷺ، فتم بذلك الإجماع على أن تخلف من تخلف لم يكن قادحاً فيها.

(**وأما تقدير النص على غيره**) كعلي رضي الله عنه بما صح من قوله عليه السلام لعلي: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي»، كما في صحيح مسلم وهذا لفظه، وفي صحيح البخاري أيضاً بنحوه، وقوله عليه السلام: «من كنت مولاه فعلي مولاه»، رواه الترمذي فمع عدم دلالتها على المطلوب حسبما قرره الأئمة وأوسعوا فيه القول، (**فهو نسبة الصحابة كلهم إلى مخالفة رسول الله ﷺ**) وهو باطل لأنهم كانوا أطوع لله تعالى من غيرهم وأعمل بحدوده وأبعد من اتباع الهوى وحظوظ النفس، ومنهم بقية العشرة المشهود لهم بالجنة، فكيف يجوز على هؤلاء أن يعلموا الحق في ذلك ويتجاهلوا عنه أو يرويه لهم أحد يجب قبول روايته، فيتركوا العمل به بلا دليل راجح معاذ الله أن يجوّز ذلك عليهم، ولو جاز عليهم الخيانة في أمور الدين وكتمان الحق لارتفع الأمان في كل ما نقلوه لنا من الأحكام، وأدّى إلى أن لا يجزم بشيء من الدين لأنهم هم الوسائط في وصولها إلينا. نعوذ بالله من نزعات الهوى والشيطان، (**ومع**) ما يلزم من ذلك (**من خرق الاجماع**) فإنهم لما أجمعوا على اختياره ومبايعته وفهموا معنى ما ذكر من الحديثين في حق علي رضي الله عنه، وأنهما لا ينصان على إمامته قطعاً بأن ذلك المعنى غير مراد من لفظ المولى، (**وذلك مما لم يستجرىء**) استفعال من الجراءة وهي الهتور والإقدام على الأمر (**على اختراعه**) أي اختلاقه (**إلا الروافض**) الطائفة المشهورة، وأصل الرفض الترك، وسموا رافضة لأنهم تركوا زيد بن علي حين نهاهم عن سبّ الصحابة، فلما عرفوا مقالته وأنه لا يتبرأ من الشيخين رفضوه، ثم استعمل هذا اللقب في كل من غلا في هذا المذهب وله طوائف كثيرة يجمعهم إسم الرافضة، ولما كان في معتقدات الروافض أن الصحابة كلهم بعد وفاة النبي ﷺ ارتدوا ما عدا جماعة منهم أبو ذر، وبلال، وعمار بن ياسر، وصهيب، لوّح المصنف بالرد عليهم فقال: (**واعتقاد أهل السنة**) والجماعة (**تزكية جميع الصحابة**) رضي الله عنهم وجوباً بإثبات العدالة لكل منهم، والكف عن الطعن فيهم (**والثناء عليهم، كما أثنى الله سبحانه وتعالى و**) أثنى (**رسوله ﷺ**) بعمومهم وخصوصهم في آي من القرآن، وشهدت نصوصه

ورسوله ﷺ ، وما جرى بين معاوية وعلي رضي الله عنهما كان مبنياً على الاجتهاد لا منازعة من معاوية في الإمامة، إذ ظن علي رضي الله عنه أن تسليم قتلة عثمان مع كثرة عشائرهم واختلاطهم بالعسكر يؤدي إلى اضطراب أمر الإمامة في بدايتها، فرأى التأخير أصوب، وظن معاوية أن تأخير أمرهم مع عظم جنايتهم يوجب الاغراء بالأئمة

بعدالتهم والرضا عنهم ببيعة الرضوان، وكانوا حينئذ أكثر من ألف وسبعمائة، وعلى المهاجرين والأنصار خاصة في آي كثيرة، وعند الشيخين من حديث أبي سعيد: «لا تسبوا أصحابي» وعندهما «خير القرون قرني» وعند مسلم «أصحابي أمنة لأمتي فإذا ذهب أصحابي أتاهم ما يوعدون». وعند الدارمي، وابن عدي: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم». وعند الترمذي من حديث عبدالله بن مغفل: «الله الله في أصحابي لا تتخذوهم غرضاً بعدي فمن أحبهم فبحبي أحبهم، ومن أبغضهم فببغضي أبغضهم، ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله، ومن آذى الله يوشك أن يأخذه». وعند الطبراني من حديث ابن مسعود وثوبان، وعند أبي يعلى من حديث عمر: «إذا ذكر أصحابي فأمسكوا». ومناقب الصحابة كثيرة وحقيق على المتدين أن يستصحب لهم ما كانوا عليه في عهد رسول الله ﷺ ، فإن نقلت هناة فليتدبر العاقل النقل وطريقه، فإن ضعف ردّه وإن ظهر وكان آحاداً لم يقدح فيما علم تواتراً وشهدت به النصوص، **(و)** من هذا **(ما جرى)** من الحروب والخلاف **(بين معاوية)** بن أبي سفيان **(وعلي)** بن أبي طالب **(رضي الله عنهما)** في صفين لم يكن عن غرض نفساني وحظوظ شهوة، بل **(كان مبنياً على الاجتهاد)** الذي هو استفراغ الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي **(لا منازعة من معاوية)** رضي الله عنه **(في)** تحصيل **(الإمامة)** كما ظن وهو، وإن قاتله فإنه كان لا ينكر إمامته ولا يدعيها لنفسه **(إذ ظن علي)** رضي الله عنه **(أن تسليم قتلة عثمان)** رضي الله عنه إلى معاوية حين قدمت نائلة ابنة الفرافصة زوج عثمان على معاوية بدمشق وهو بها أمير بقميص عثمان الذي قتل فيه مخلوطاً بدمه، فصعد به على المنبر وحرض قبائل العرب على التمكين من قتلته، فجمع الجيوش وسار وطالب علياً، إذ بلغه أن قتلته لاذت به، وهم يصرخون بين يديه: نحن قتلنا عثمان فرأى علي أن تسليمهم له **(مع كثرة عشائرهم)** من مراد وكندة وغيرهما من لفائف العرب مع جمع من أهل مصر. قيل: إنهم ألف، وقيل: سبعمائة. وقيل: خمسمائة، وجمع من الكوفة، وجمع من البصرة قدموا كلهم المدينة وجرى منهم ما جرى، بل قد ورد أنهم هم وعشائرهم نحو من عشرة آلاف، **(واختلاطهم بالعسكر)** وانتشارهم فيه **(يؤدي إلى اضطراب أمر الإمامة)** العظمى التي بها انتظام كلمة الإسلام خصوصاً **(في بدايتها)** قبل استحكام الأمر فيها، **(فرأى التأخير أصوب)** حتى يستقيم أمر الإمامة، فقد ثبت أنه لما قتل عثمان هاجت الفتنة بالمدينة، وقصد القتلة الاستيلاء عليها والفتك بأهلها، فأرادت الصحابة تسكين هذه الفتنة بتولية علي فامتنع وعرضت على غيره فامتنع أيضاً إعظاماً لقتل عثمان، فلما مضت ثلاثة أيام من قتل عثمان اجتمع المهاجرون والأنصار، فناشدوا علياً الله في حفظ الإسلام

ويعرض الدماء للسفك. وقد قال أفاضل العلماء: كل مجتهد مصيب. وقال قائلون: المصيب واحد ولم يذهب إلى تخطئة علي ذو تحصيل أصلاً.

وصيانة دار الهجرة، فقبل بعد شدة، وإنما أجابهم علي في توليته خشية من الإمامة أن تهمل وهي من أمور الدين. وقد أخرج الطبري من طريق عاصم بن كليب الجرمي عن أبيه قال: سرت أنا ورجلان من قومي إلى علي فسلمنا عليه وسألناه فقال: عدا الناس على هذا الرجل فقتلوه وأنا معتزل عنهم، ثم ولوني ولولا الخشية على الدين لم أجبهم. **(وظن معاوية)** رضي الله عنه **(تأخير أمرهم)** أي قتلة عثمان **(مع عظيم جنايتهم)** من هجومهم عليه داره وهتكهم ستر أهله، ونسبوه إلى الجور والظلم مع تنصله من ذلك، واعتذاره من كل ما أوردوه عليه، ومن أكبر جنايتهم هتك ثلاثة حرم: حرمة الدم والشهر والبلد **(يوجب الاغراء بالأئمة)** بهتك حرمهم، **(ويعرض الدماء للسفك)** أي يتخذون ذلك ذريعة للفتك والهتك والسفك، فمعاوية طلب قتلة عثمان من علي ظاناً أنه مصيب وكان مخطئاً، **(وقد قال أفاضل العلماء: كل مجتهد مصيب، وقال قائلون)** منهم: **(المصيب واحد ولم يذهب إلى تخطئة علي)** رضي الله عنه **(ذو تحصيل)** ونظر في العلم أصلاً، بل كان رضي الله عنه مصيباً في اجتهاده متمسكاً بالحق. اعلم أن المجتهد في العقليات والشرعيات الأصلية والفرعية قد يخطىء وقد يصيب، وذهب بعض الأشاعرة والمعتزلة إلى أن كل مجتهد في المسائل الشرعية الفرعية التي لا قاطع فيها مصيب، والتحقيق أن في المسألة الاجتهادية احتمالات أربعة.

الأول: ليس لله تعالى فيها حكم معين قبل الاجتهاد، بل الحكم فيها ما أدى إليه رأي المجتهد فعلى هذا قد تنعقد الأحكام الحقة في حادثة واحدة ويكون كل مجتهد مصيباً.

الثاني: أن الحكم معين ولا دليل عليه منه تعالى، بل العثور على دفينة.

الثالث: أن الحكم معين وله دليل قطعي.

الرابع: أن الحكم معين وله دليل ظني. وقد ذهب إلى كل احتمال جماعة، والمختار أن الحكم معين وعليه دليل ظني إن وجده المجتهد أصاب وإن فقده أخطأ، والمجتهد غير مكلف بإصابته كما زعم بعضهم ممن ذهب إلى الاحتمال الثالث وذلك لغموضه وخفائه، فلذلك كان المخطىء معذوراً. فلمن أصاب أجران ولمن أخطأ أجر كما ورد في الحديث: «إن أصبت فلك عشر حسنات وإن أخطأت فلك حسنة»، ثم الدليل على أن المجتهد قد يخطىء قوله تعالى: ﴿ففهمناها سليمان﴾ [الأنبياء: ٧٩] إذ الضمير للحكومة أو الفتيا، ولو كان كل من الاجتهادين صواباً لما كان لتخصيص سليمان بالذكر فائدة.

وتوضيحه: أن داود عليه السلام حكم بالغنم لصاحب الحرث وبالحرث لصاحب الغنم، وحكم سليمان بأن تكون الغنم لصاحب الحرث ينتفع بها، ويقوم صاحب الغنم على الحرث حتى يرجع كما كان، فيرجع كل واحد على ملكه. وكان حكم داود عليه السلام بالاجتهاد دون الوحي وإلاّ لما

جاز لسليمان خلافه ولا لداود الرجوع عنه، ولو كان كل من الاجتهادين حقاً لأن كلاً منهما قد أصاب الحكم وفهمه لم يكن لتخصيص سليمان بالذكر وجه، فإنه وإن لم يدل على نفي الحكم عما عداه دلالة كلية، لكنه يدل على هذا الموضع بمعونة المقالة كما لا يخفى، وقيل: المعنى ﴿ففهمناها سليمان﴾ الفتوى والحكومة التي هي أحق وأولى بدليل قوله تعالى: ﴿وكلا آتينا حكماً وعلماً﴾ [الأنبياء:٧٩]، فإنه يفهم منه إصابتهما في فصل الخصومات والعلم بأمر الدين، وبدليل قول سليمان غير هذا أوفق للفريقين أو أرفق كان قال: هذا حق وغيره أحق وفيه إيماء إلى أن ترك الأدلة من الأنبياء بمنزلة الخطأ من العلماء، فإن حسنات الأبرار سيئات المقربين. كذا أورده ملاّ علي في شرح الفقه الأكبر.

وقال البخاري في كتاب الأحكام باب أجر الحاكم: إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ. قال الحافظ ابن حجر: يشير إلى أنه لا يلزم من رد حكمه أو فتواه إذا اجتهد فأخطأ أن يأثم بذلك، بل إذا بذل وسعه أجر فإن أصاب ضوعف أجره، لكن لو أقدم فحكم أو أفتى بغير علم لحقه الإثم، ثم قال ابن المنذر: وإنما يؤجر الحاكم إذا أخطأ إذا كان عالماً بالاجتهاد فاجتهد، وأما إذا لم يكن عالماً فلا، واستدل بحديث: «القضاة ثلاثة وفيه وقاض قضى بغير حق فهو في النار وقاض قضى وهو لا يعلم فهو في النار». وقال الخطابي في معالم السنن: إنما يؤجر المجتهد إذا كان جامعاً لآلة الاجتهاد فهو الذي نعذره بالخطأ بخلاف المتكلف فيخاف عليه، ثم إنما يؤجر العالم لأن اجتهاده في طلب الحق عبادة. هذا إذا أصاب، وأما إذا أخطأ فلا يؤجر على الخطأ بل يوضع عنه الإثم فقط. كذا قال وكأنه يرى ان قوله: وله أجر واحد مجاز عن وضع الإثم. وقال المازري: لمن قال أن الحق في طرفين هو قول أكثر أهل التحقيق من الفقهاء والمتكلمين وهو مروي عن الأئمة الأربعة، وإن حكي عن كل منهم اختلاف فيه. قال الحافظ: والمعروف عن الشافعي الأوّل إن كل مجتهد مصيب. وقال القرطبي في المفهم: وينبغي أن يختص الخلاف بأن المصيب واحد إذ كل مجتهد مصيب بالمسائل التي يستخرج الحق منها بطريق الدلالة.

فصل

وقيل: عدم تسليم علي رضي الله عنه قتلة عثمان لأمر آخر، وهو أن علياً رضي الله عنه رأى أنهم بغاة أتوا ما أتوا عن تأويل فاسد استحلوا به دم عثمان لإنكارهم عليه أموراً ظنوا أنها مبيحة لما فعلوه خطأ وجهلاً، كجعله مروان بن الحكم ابنْ عمه كاتباً له، ورده إلى المدينة بعد أن طرده النبي ﷺ منها، وتقديمه أقاربه في ولاية الأعمال، وعدم سماع شكوى أهل مصر من واليها من طرفه، والحكم في الباغي إذا انقاد إلى الإمام العدل أن لا يؤاخذ بما أتلف بما سبق منه من إتلاف أموال أهل العدل، وسفك دمائهم، وجرح أبدانهم، فلم يجب عليه قتلهم ولا دفعهم لطالب كما هو رأي أبي حنيفة، بل المرجح من قول الشافعي، لكن فيما أتلفوه في حال القتال

....

بسبب القتال دون ما أتلفوه لا في القتال أو في القتال لا بسببه، فإنهم ضامنون له، ومن يرى الباغي مؤاخذاً بذلك فإنما يجب على الإمام استيفاء ذلك منهم عند انكسار شوكتهم وتفرق منعتهم ووقوع الأمن له من إثارة فتنتهم، ولم يكن شيء من هذه المعاني حاصلاً، بل كانت الشوكة لهم باقية والقوّة بادية والمنعة قائمة وعزائم القوم على الخروج على من طالبهم بدمه دائمة. وعند تحقق هذه الأسباب يقتضي التدبير الصائب الأغماض عما فعلوا أو الإعراض عنهم، فهذا توجيه لعلي رضي الله عنه ذكره النسفي في الاعتماد، لكن قال ابن الهمام في المسايرة: والأوّل يعني الذي ذكره المصنف أوجه لذهاب كثير من العلماء إلى أن قتلة عثمان لم يكونوا بغاة بل هم ظلمة وعتاة لعدم الاعتداد بشبهتهم، ولأنهم أصروا على الباطل بعد كشف الشبهة، فليس كل من انتحل شبهة صار مجتهداً. إذ الشبهة تعرض للقاصر عن درجة الاجتهاد.

استطراد:

اختلف أهل السنّة في تسمية من خالف علياً باغياً فمنهم من منع ذلك فلا يجوز اطلاق اسم الباغي على معاوية ويقول: ليس من أسماء من أخطأ في اجتهاده، ومنهم من يطلق ذلك متشبثاً بقوله عليه السلام لعمار: «تقتلك الفئة الباغية» وبقول علي رضي الله عنه: إخواننا بغوا علينا.

تفريع:

اتفق أهل السنّة على أن معاوية أيام خلافة علي رضي الله عنهما من الملوك لا من الخلفاء، واختلف مشايخنا في إمامته بعد وفاة علي رضي الله عنهما فقيل: «صار إماماً انعقدت له البيعة، وقيل: لا لما أخرج الترمذي من حديث سفينة رفعه: «الخلافة بعدي ثلاثون ثم تصير ملكاً». وعند أحمد وأبي يعلى وابن حبان بلفظ: «ثم ملك بعد ذلك». وعند أبي داود والنسائي بمعناه، وفي بعض الروايات: «ثم تصير ملكاً عضوضاً» والعضوض الذي فيه عسف وظلم كأنه يعض على الرعايا، وقد انقضت الثلاثون بوفاة علي رضي الله عنه لأنه توفي في سابع عشر شهر رمضان سنة أربعين، ووفاة النبي ﷺ في ثاني عشر شهر ربيع الأوّل سنة إحدى وعشرة فبينهما دون الثلاثين بنحو نصف سنة وتمت ثلاثين بمدة خلافة الحسن بن علي رضي الله عنهما، وينبغي أن يحمل قول من قال بإمامته عند وفاة علي ما بعده بقليل عند تسليم الحسن الأمر له، ووجه قول المانعين لإمامته بعد تسليم الحسن له أن ذلك ما كان إلا لضرورة لأنه قصد قتاله وسفك الدماء إن لم يسلم له الحسن الأمر، ولم يكن رأي الحسن القتال وسفك الدماء، فترك الأمر له صوناً لدماء المسلمين فظهر مصداق قوله ﷺ فيما أخرجه البخاري من رواية الحسن البصري: سمعت أبا بكرة يقول: رأيت رسول الله ﷺ على المنبر والحسن بن علي إلى جنبه وهو يقبل على الناس مرة وعليه أخرى ويقول: «إن ابني هذا سيد ولعل الله أن يصلح به بين فئتين عظيمتين من المسلمين».

....

خاتمة:

جامعة لمسائل هذا الأصل ختمت بها الفصل قول الروافض بوجود النص على علي والزيديين بوجود النص على العباس رضي الله عنهما باطل لأنه لو كان ثابتاً لادعى المنصوص عليه ذلك، واحتج بالنص وخاصم من لم يقبل ذلك منه ولما لم يرو عنه الاحتجاج عند تفويض الأمر إلى غيره علم أنه لا نص على أحد، ولأنهم لما ادعوا من النص صاروا طاغين على الصحابة على العموم، حيث زعموا أنهم اتفقوا بعد رسول الله ﷺ على مخالفة نصه، واستمروا على ذلك وفوضوا الأمر إلى غير المنصوص عليه، وأعانوا المبطل وخذلوا الحق مع أن الله وصفهم بكونهم خير أمة جعلهم أمة وسطاً ليكونوا شهداء على الناس وعلى علي والعباس رضي الله عنهما على الخصوص، فإنه اشتهر انهما بايعا أبا بكر رضي الله عنه جهراً، ولو كان الحق لهما ثابتاً لكان أبو بكر عاصياً ظالماً. ومن زعم أن علياً رضي الله عنه مع قوّة حاله وعلمه وكماله وعز عشيرته وكثرة متابعيه ترك حقه واتبع ظالماً عاصياً ونصر باغياً مطيعاً فقد وصفه بالجبن والضعف وقلة التوكل على الله تعالى وعدم الثقة بوعد الرسول عليه السلام المفوض إليه الأمر الناص عليه بذلك. كيف وهو موصوف بالصلابة في الدين والتعصب له موسوم بالشجاعة والبسالة ورباطة الجأش وشدة الشكيمة وقوّة الصريمة. مشهود له بالظفر في معادن المصاولة وأماكن المبارزة والمقاتلة على المشهورين من الفرسان والمعروفين من الشجعان، وهو القائل في كتابه إلى عامله عثمان بن حنيف: لو ارتدت العرب عن حقيقة أحمد ﷺ لخضت إليها حياض المنايا ولضربتهم ضرباً يقض الهام ويرض العظام حتى يحكم الله بيني وبينهم وهو خير الحاكمين، فلو كان عرف من النبي ﷺ فيه أو في عمه العباس نصاً، وعرف أنه لا حق لغيرهما لما انقاد لغيره، بل اخترط سيفه وخاض المعركة وطلب حقه أو حق عمه، ولم يرض بالذل والهوان، ولم ينقد لأحد على غير الحق، ولم يبايعه في أموره، ولم يخاطبه بخلافة رسول الله ﷺ، ولم يساعد أيضاً من تولى الأمر بعده بتقليده، ولم يزوّجه ابنته وهو ظالم عليه لغصبه حقه وعاص لله تعالى بالاعراض عن نص رسول الله ﷺ كما شهر سيفه وقت خلافته، بل كان في أوّل الأمر أحق وأولى إذ كان عهد رسول الله ﷺ أقرب وزمانه أدنى، وقد روي أن العباس قال لعلي: أمدد يدك أبايعك حتى يقول الناس بايع عم رسول الله ﷺ ابن عم رسول الله ﷺ، فلا يختلف عليك اثنان والزبير وأبو سفيان لم يكونا راضيين بإمامة أبي بكر والأنصار كانوا كارهين خلافته حيث قالوا: منا أمير ومنكم أمير وحيث لم يجرد سيفه ولم يطلب حقه دلّ أنه إنما يفعل ذلك لأنه علم أنه لا نص له ولا لغيره، ولكن الصحابة اجتمعت على خلافة أبي بكر، إما استدلالاً بأمر الصلاة فإنه عليه السلام قال: «مروا أبا بكر فليصلِّ بالناس» وهي من أعظم أركان الدين فاستدلوا بهذا على أنه أولى بالخلافة منهم، ولهذا قال عمر رضي الله عنه: رضيك رسول الله ﷺ لأمر ديننا أو لا نرضاك لدنيانا، وأمر الحج فإنه ﷺ أمره بأن يحج بالناس سنة تسع حين إقامته بنفسه لشغل، وبان اللطيف الخبير جل ثناؤه نظر لأمة حبيبه ومتبعي صفيه ﷺ، فجمع أهواءهم المشتة وآراءهم على خلافة

....

قرشي شجاع موصوف بالعلم والديانة والصلابة ورباطة الجأش والعلم بتدابير الحروب والقيام بتهيئة الجيوش وتنفيذ السرايا ومعرفة سياسة العامة وتسوية أمور الرعية، بل هو أكثرهم فضلاً وأغزرهم علماً وأوفرهم عقلاً وأصوبهم تدبيراً وأربطهم عند الملمات جأشاً وأشدهم على عدوّ الله إنكاراً وإنكالاً، وأيمنهم نقية وأطهرهم سريرة وأعودهم على افناء الخلق نفعاً، وأطلقهم عن الفواحش نفساً، وأصونهم عن القبائح عرضاً، وأجودهم كفاً، وأسمحهم ببذل ما احتوى من المال يداً، وأقلهم في ذات الله مبالغة، والاجماع حجة موجبة للعلم قطعاً، ثم الدليل من الكتاب قوله تعالى: ﴿قل للمخلفين من الأعراب ستدعون إلى قوم أولي بأس شديد﴾ [الفتح: ١٦] أمر الله نبيه أن يقول للذين تخلفوا من الأعراب عن الغزو معه، ستدعون إلى قوم أولي بأس شديد، وأشار في الآية إلى أن الداعي مفترض الطاعة ينالون الثواب بطاعتهم إياه ويستحقون التعذيب بعصيانهم إياه، فإنه قال: ﴿فإن تطيعوا يؤتكم الله أجراً حسناً وإن تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذاباً أليماً﴾ [الفتح: ١٦]، وهو أمارة كون الداعي مفترض الطاعة، ثم السلف اختلفوا في المراد بقوله: ﴿أولي بأس شديد﴾، فقيل: هم بنو حنيفة، وقيل: هم فارس. فعلى الأوّل كان الداعي إليهم أبا بكر رضي الله عنه، فثبتت بذلك خلافته، فإذا ثبتت خلافته ثبتت خلافة من استخلفه بعده وهو عمر رضي الله عنه، وعلى الثاني فالداعي إليهم كان عمر رضي الله عنه فثبتت به خلافته وثبوت خلافته خلافة من استخلفه وهو أبو بكر رضي الله عنه، فكان في الآية دلالة على خلافة الشيخين رضي الله عنهما، فإن قالوا جاز أن يكون الداعي محمداً ﷺ أو علياً أو من بعد علي؟ قلنا: لا يجوز الأول لقوله تعالى: ﴿سيقول المخلفون إذا انطلقتم إلى مغانم لتأخذوها ذرونا نتبعكم يريدون أن يبدلوا كلام الله قل لن تتبعونا كذلكم قال الله من قبل﴾ [الفتح: ١٥]، قال الزجاج وجماعة المفسرين: المراد بكلام الله هنا ما قال في سورة براءة: ﴿قل لن تخرجوا معي أبداً ولن تقاتلوا معي عدواً﴾ [التوبة: ٨٣]، وكذا الثاني لأنه قال تعالى في صفة هذه الدعوة: ﴿تقاتلونهم أو يسلمون﴾ [الفتح: ١٦]، ولم يتفق لعلي رضي الله عنه بعد وفاة رسول الله ﷺ قتال بسبب طلب الإسلام، بل كانت محارباته مع الناكثين والقاسطين والمارقين، وكذا الثالث لأن عند الخصم هم الكفرة فلا يليق بهم قوله تعالى: ﴿فإن تطيعوا يؤتكم الله أجراً حسناً﴾، وإذا بطلت هذه الأقسام فلم يبق إلا أن يكون المراد أحد الأئمة الثلاثة. فتكون الآية دالة على صحة خلافة هؤلاء الثلاثة، ومتى صحت خلافة أحدهم صحت خلافة الكل كما هو تقريره، فإن قالوا: الاجماع ليس بحجة؟ قلنا: على التسليم فإن قول علي رضي الله عنه ورأيه حجة عندهم، وقد ثبت بالنقل المتواتر الذي ينسب جاحده إلى العناد بيعته له واعترافه بخلافته، فيكون قوله حجة كافية لصحة خلافته، فإن قالوا: هذه الآية: ﴿إنما وليكم الله ورسوله﴾ [المائدة: ٥٥] إلى آخرها نزلت في علي، كما قاله أهل التفسير، فصار المعنى إنما المتصرف فيكم أيتها الأمة الله ورسوله والمؤمنون الموصوفون بكذا وكذا، والمتصرف في كل أمة هو الإمام، وإنما للحصر فتنحصر الامامة في علي. وقال عليه السلام: « من كنت مولاه فعلي

الأصل الثامن: أن فضل الصحابة رضي الله عنهم على حسب ترتيبهم في الخلافة، إذ حقيقة الفضل ما هو فضل عند الله عز وجل، وذلك لا يطلع عليه إلا رسول الله ﷺ، وقد ورد في الثناء على جميعهم آيات وأخبار كثيرة، وإنما يدرك دقائق الفضل والترتيب فيه المشاهدون للوحي والتنزيل بقرائن الأحوال ودقائق التفصيل، فلولا

مولاه» والمولى هو المتصرف، ولا يجوز أن يراد به المعتق والحليف وابن العم كما هو ظاهر، فيكون معنى الحديث من كنت متصرفاً فيه كان علي متصرفاً فيه وليست الامامة إلا ذلك. وقال عليه السلام لعلي: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى» وهارون كان خليفته فكذا علي.

قلت: لو كانت الآية منصرفة إلى علي لما خفي ذلك على الصحابة أوّلاً وعلى علي ثانياً، ولما أجمعوا على خلافة غيره ولا بايع هو بنفسه غيره على أنها وردت بلفظ الجمع، فصرفها إلى خاص عدول عن الحقيقة بلا دليل، وعلى التسليم لا يلزم بإطلاق اسم الولي أن يكون إماماً، واستخلاف موسى هارون عليهما السلام حين توجه إلى الطور لا يستلزم كونه أولى بالخلافة بعده من كل معاصريه افتراضاً ولا ندباً، بل كونه أهلاً لها في الجملة وبه نقول وبالله التوفيق.

(**الأصل الثامن**): إن فضل الصحابة رضي الله عنهم على حسب (**ترتيبهم في الخلافة**)، فأفضل الناس بعد رسول الله ﷺ أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم علي إذ المسلمون كانوا لا يقدمون أحداً في الامامة تشهياً منهم، وإنما يقدمونه لاعتقادهم بأنه أصلح وأفضل من غيره. (**إذ حقيقة الفضل ما هو فضل عند الله عز وجل، وذلك لا يطلع عليه إلا رسول الله ﷺ**) باطلاع الله سبحانه إياه. (**وقد ورد**) عنه (**في الثناء على جميعهم أخبار**) صحيحة يحتج بها، (**وإنما يفهم ذلك**) أي حقيقة تفصيله عليه السلام لبعضهم على بعض (**المشاهدون**) زمان (**الوحي والتنزيل**) وأحوال النبي ﷺ معهم وأحوالهم معه (**بقرائن**) أي بظهور قرائن (**الأحوال**) الدالة على التفضيل (**و**) ظهور (**دقائق التفصيل**) لهم دون من لم يشهد ذلك، ولكن قد ثبت ذلك التفضيل لنا صريحاً من بعض الأخبار ودلالة من بعضها كما في الصحيحين من حديث عمرو بن العاص حين سأله عليه السلام فقال: من أحب الناس إليك؟ قال: «عائشة» فقلت: من الرجال؟ قال: «أبوها» قلت: ثم من؟ قال: «عمر بن الخطاب» فعد رجالاً، وتقديمه في الصلاة كما ذكره نافع أن الاتفاق على أن السنّة أن يقدم على القوم أفضلهم علماً وقراءة وخلقاً وورعاً، فثبت بذلك أنه أفضل الصحابة. وفي الصحيحين من حديث ابن عمر: من نخيّر بين الناس في زمان رسول الله ﷺ؟ نخير أبا بكر، ثم عمر، ثم عثمان زاد الطبراني فيبلغ ذلك النبي ﷺ فلا ينكره. وفيه أيضاً من حديث محمد بن الحنفية قلت لأبي: أي الناس خير بعد رسول الله ﷺ؟ فقال: أبو بكر. قلت: ثم مَن؟ قال: عمر وخشيت أن يقول عثمان. قلت: ثم أنت؟ قال: ما أنا إلا واحد من المسلمين. فهذا علي نفسه مصرح بأن أبا بكر أفضل الناس وأفاد بعض

فهمهم ذلك لما رتبوا الأمر كذلك إذ كانوا لا تأخذهم في الله لومة لائم ولا يصرفهم عن الحق صارف.

الأوّل والثاني تفضيل أبي بكر وحده على الكل، وفي الثالث والرابع ترتيب الثلاثة في الفضل، ولما أجمعوا على تقديم علي رضي الله عنه بعدهم دلّ على أنه كان أفضل من بحضرته، فثبت أنه كان أفضل الخلق بعد الثلاثة. وإليه أشار المصنف بقوله: (**فلولا فهمهم**) أي الصحابة (**ذلك لما رتبوا الأمر كذلك**) بالتفصيل السابق. (**إذ كانوا**) رضي الله عنهم ممن (**لا تأخذهم في**) دين (**الله لومة لائم ولا يصرفهم عن الحق صارف**) أي مانع لما عرف من صرامتهم في الدين وعدالتهم وثناء الله عليهم وتزكيتهم كما سبقت الإشارة إليه آنفاً.

تنبيه:

هذا الترتيب بين عثمان وعلي هو ما عليه أكثر أهل السنّة خلافاً لما روي عن بعض أهل الكوفة والبصرة، من عكس القضية. وروي عن أبي حنيفة وسفيان الثوري، والصحيح ما عليه جمهور أهل السنّة وهو الظاهر من قول أبي حنيفة على ما رتبه في الفقه الأكبر وفق مراتب الخلاف، وكذا قال القونوي في شرح العقيدة: إن ظاهر مذهب أبي حنيفة تقديم عثمان على علي، وعلى هذا عامة أهل السنّة. قال: وكان سفيان الثوري يقول بتقديم علي على عثمان، ثم رجع على ما نقل عنه أبو سليمان الخطابي.

قلت: وروي عن مالك التوقف حكى المازري عن المدوّنة: أن مالكاً سئل أي الناس أفضل بعد نبيهم؟ فقال: أبو بكر، ثم قال: أو في ذلك شك؟ قيل له: فعلي، فعثمان؟ قال: ما أدركت أحداً ممن اقتدي به يفضل أحدهما على صاحبه. وحكى عياض قولاً أن مالكاً رجع عن الوقف إلى تفضيل عثمان. قال القرطبي: وهو الأصح إن شاء الله تعالى. قال ابن أبي شريف: وقد مال إلى التوقف أيضاً إمام الحرمين فقال: الغالب على الظن أن أبا بكر أفضل ثم عمر وتتعارض الظنون في عثمان وعلي اهـ.

قال: وهو ميل منه إلى أن الحكم في التفضيل ظني، وإليه ذهب القاضي أبو بكر، لكنه خلاف ما مال إليه الأشعري وخلاف ما يقتضيه قول مالك السابق أو في ذلك شك اهـ.

وقال أبو سليمان: إن للمتأخرين في هذا مذاهب: منهم من قال بتقديم أبي بكر من جهة الصحبة وتقديم علي من جهة القرابة. وقال قوم: لا نقدم بعضهم على بعض. وكان بعض مشايخنا يقول: أبو بكر خير وعلي أفضل، فباب الخيرية وهي الطاعة للحق والمنفعة للخلق متعد، وباب الفضيلة لازم اهـ. وفيه بحث لا يخفى.

وفي شرح العقائد على هذا الترتيب وجدنا السلف، والظاهر أنه لو لم يكن لهم دليل هنالك لما حكموا بذلك، وكأن السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان على علي حيث جعلوا من علامات

....

السنّة والجماعة تفضيل الشيخين ومحبة الحسنين، والإنصاف أنه إن أريد بالأفضلية كثرة الثواب فللتوقف جهة، وإن أريد كثرة ما يعده ذوو العقول من الفضائل فلا انتهى.

قال ملاّ علي: ومراده بالأفضلية أفضلية عثمان على علي بقرينة ما قبله من ذكر التوقف فيما بينهما لا الأفضلية بين الأربعة كما فهمه أكثر المحشين حيث قال بعضهم بعد قوله: فلا، لأن فضائل كل واحد منهم كانت معلومة لأهل زمانه، وقد نقل إلينا سيرتهم وكمالاتهم، فلم يبق للتوقف بعد ذلك وجه سوى المكابرة وتكذيب العقل فيما يحكم ببداهته. قال: والمنقول عن بعض المتأخرين أن لا جزم بالافضلية بهذا المعنى أيضاً إذ ما من فضيلة لأحد إلا ولغيره مشاركة فيها وبتقدير اختصاصها حقيقة، فقد يوجد لغيره أيضاً اختصاصه بغيرها على أنه يمكن ان تكون فضيلة واحدة أرجح من فضائل كثيرة إما لشرفها في نفسها أو لزيادة كميتها. وقال محش آخر: أي فلا جهة للتوقف، بل يجب أن يجزم بأفضلية علي إذ قدموا من حقه ما يدل على عموم مناقبه، ووفور فضائله، واتصافه بالكمالات، واختصاصه بالكرامات. هذا هو المفهوم من سوق كلامه. ولذا قيل: فيه رائحة من الرفض، لكنه فرية بلا مرية إذ لو كان هذا رفضاً لم يوجد من أهل الزواية والدراية سني أصلاً فإياك والتعصب في الدين اهـ.

ولا يخفى أن تقديم علي على الشيخين مخالف لمذهب أهل السّنة على ما عليه جميع السلف، وإنما ذهب بعض الخلف إلى تفضيل علي على عثمان، ومنهم أبو الطفيل من الصحابة. وفي كتاب القوت: كان أحمد بن حنبل قد أكثر عن عبدالله بن موسى الكاظم، ثم بلغه عنه أدنى بدعة. قيل: إنه كان يقدم علياً على عثمان، فانصرف أحمد ومزق جميع ما حمل عنه ولم يحدث منه شيئاً.

فصل

قال الشهاب السهروردي في رسالته المسماة (**أعلام الهدى وعقيدة أرباب التقى**): وأما أصحابه عليه السلام، فأبو بكر رضي الله عنه وفضائله لا تنحصر، وعمر، وعثمان، وعلي رضي الله عنهم، ثم قال: ومما ظفر به الشيطان من هذه الإمة وخامر العقائد منه ودنس وصار في الضمائر خبث ما ظهر من المشاجرة، وأورث ذلك أحقاداً وضغائن في البواطن، ثم استحكمت تلك الصفات وتوارثها الناس فتكثفت وتجسدت وجذبت إلى أهواء استحكمت أصولها وتشعبت فروعها، فأيها المبرأ من الهوى والعصبية؟ اعلم أن الصحابة مع نزاهة بواطنهم وطهارة قلوبهم كانوا بشراً، وكانت لهم نفوس وللنفوس صفات تظهر، فقد كانت نفوسهم تظهر بصفة وقلوبهم منكرة، لذلك فيرجعون إلى حكم قلوبهم وينكرون ما كان من نفوسهم، فانتقل اليسير من آثار نفوسهم إلى أرباب نفوس عدموا القلوب، فما أدركوا قضايا قلوبهم وصارت صفات نفوسهم مدركة عندهم للجنسية النفسية فبنوا تصرف النفوس على الظاهر المفهوم عندهم، ووقعوا في بدع وشبه أوردتهم كل مورد رديء، وجرعتهم كل شرب وبيء، واستعجم عليهم صفاء قلوبهم ورجوع كل أحد إلى الانصاف وإذعانه لما يجب من الاعتراف،

الأصل التاسع: أن شرائط الإمامة بعد الإسلام والتكليف خمسة: الذكورة،

وكان عندهم اليسير من صفات نفوسهم لأن نفوسهم كانت محفوفة بأنوار القلوب، فلما توارث ذلك أرباب النفوس المتسلطة الامارة بالسوء القاهرة للقلوب المحروسة أنوارها أحدث عندهم العداوة والبغضاء، فإن قبلت النصح فأمسك عن التصرف في أمرهم واجعل محبتك للكل على السواء، وأمسك عن التفضيل وإن خامر باطنك فضل أحدهم على الآخر فاجعل ذلك من جملة أسرارك فما يلزمك اظهاره ولا يلزمك أن تحب أحدهم أكثر من الآخر، بل يلزمك محبة الجميع والاعتراف بفضل الجميع، ويكفيك في العقيدة السليمة أن تعتقد صحة خلافة أبي بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم اهـ.

قال ملاّ علي: ولا يخفى أن هذا من الشيخ إرخاء العنان مع الخصم في ميدان البيان، فإنه بيّن اعتقاده أوّلاً، ثم تنزل إلى ما يجب في الجملة آخراً، ولأن اعتقاد صحة خلافة الأربعة مما يوجب ترتيب فضلهم في مقام العلم والسعة، ثم الظاهر أن المحبة تتبع الفضيلة قلة وكثرة وتسوية فيتعين إجمالاً في مقام الإجمال وتفصيلاً في مقام التفصيل. قال: ثم رأيت الكردري ذكر في المناقب ما نصه: من اعترف بالخلافة والفضيلة للخلفاء. وقال: أحب علياً أكثر لا يؤاخذ به إن شاء الله تعالى لقوله عليه السلام: «هذا قسمي فيما أملك فلا تؤاخذني فيما لا أملك».

وقال شارح الطحاوية: ترتيب الخلفاء الراشدين كترتيبهم في الخلافة إلاّ أن لأبي بكر وعمر مزية وهي أن النبي ﷺ أمرنا باتباع سنّة الخلفاء الراشدين، ولم يأمرنا بالاقتداء بالأفعال إلا بأبي بكر وعمر، فقال: «اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر» وفرق بين اتباع سنتهم والاقتداء بهم، فحال أبي بكر وعمر فوق حال عثمان وعلي رضي الله عنهم أجمعين.

(الأصل التاسع: أن شرائط الإمامة) العظمى المعبر عنها بالخلافة **(بعد الإسلام)** لأن الكافر لا يصح تقليده لأمور المسلمين **(والتكليف)**، لأن غير العاقل من الصبي والمعتوه عاجز عن القيام بأموره، فكيف يقوم بأمر غيره وبعد الحرية لأن العبد مشغول الأوقات بحقوق سيده، فكيف يتفرغ بشأن غيره؟ وأيضاً محتقر في أعين الناس فلا يهاب ولا يمتثل أمره وبعد سلامته من العمى والصمم والبكم. إذ مع وجود شيء منها لا يمكنه القيام بشأن الإمامة. وكأن المصنف لم يذكر هذه الشروط لشهرتها لكونها لا بد منها **(خمسة)** الأوّل: **(الذكورية)** كذا في النسخ، وفي بعضها الذكورة واشتراطها لأن إمامة المرأة لا تصح إذ النساء ناقصات عقل ودين، ممنوعات من الخروج إلى مشاهد الحكم ومعارك الحرب. **(و) الثاني: (الورع)** أراد به العدالة وبها عبّر الأكثر وهي المرتبة الأولى من مراتب الورع التي هي ترك ما يوجب اقتحامه وصف الفسق كما سيأتي للمصنف في كتابه هذا، وخرج من العدالة الظلم والفسق، فالظالم يختل به أمر الدين والدنيا، فكيف يصلح للولاية والفاسق لا يصلح بأمر الدين ولا يوثق بأوامره ونواهيه، وربما اتبع هواه في حكمه فصرف أموال بيت المال بحسب أغراضه فيضيع الحقوق. **(و) الثالث: (العلم)** وأراد به الاجتهاد في الأصول الدينية والفروع ليتمكن بذلك من القيام بأمر الدين

والورع، والعلم، والكفاية، ونسبة قريش، لقوله ﷺ: «الأئمة من قريش»، وإذا

بالحجج، وحل الشبه في العقائد، ويستقل بالفتوى في النوازل وأحكام الوقائع نصاً واستنباطا، لأن مقاصد الإمامة حفظ العقائد وفصل الحكومات ورفع الخصومات. وهذا الذي ذكرناه في تفسير العلم هنا هو مراد المنصف، كما يدل عليه سياق عبارته في الاقتصاد أيضاً، ومنهم من فسر العلم بعلم المقلد في الفروع وأصول الفقه. وقال: إن الاجتهاد على الوجه المذكور ليس شرطاً في الإمامة لندرة وجوده وجوّز الاكتفاء فيه بالاستعانة بالغير بأن يفوّض أمر الاستفتاء للمجتهدين. **(و) الرابع: (الكفاءة)** وفي بعض النسخ الكفاية وهي القدرة على القيام بأمور الإمامة ويحترز بها عن العجز وهي أعم من الشجاعة إذ الكفاءة تتناول كونه ذا رأي بتدابير الحروب وترتيب الجيوش وحفظ الثغور، وكونه ذا شجاعة وهي قوّة قلب بها يقتص من الجناة ويقيم الحدود الشرعية ولا يجبن عن الحروب. ومنهم من لم يشترط كونه ذا رأي وذا شجاعة لندوة اجتماعها في شخص واحد وامكان تفويض مقتضياتها إلى الشجعان وأصحاب الآراء الصائبة. وعند الحنفية العدالة ليست شرطاً لصحة الولاية، فيصح تقليد الفاسق الإمامة مع الكراهة، وإذا قلد عدلاً ثم جار في الحكم وفسق بذلك أو بغيره لا ينعزل، ولكن يستحق العزل إن لم يستلزم فتنة ويجب أن يدعى له ولا يجب الخروج عليه. كذا عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى. **(و) الخامس: (نسبة قريش)** أي كونه من أولاد قريش، وهو لقب النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر، والنضر هو الجد الثالث عشر لسيدنا رسول الله ﷺ. هكذا ذكره ابن قدامة. ولما وفد كندة على رسول الله ﷺ سنة عشر وفيهم الأشعث بن قيس فقال الاشعث للنبي ﷺ: أنت منا. فقال النبي ﷺ: لا تنفوا امنا ولا ننتفي من أبينا. نحن بنو النضر بن كنانة، فكان الأشعث يقول: لا أوتي بأحد ينفي قريشاً من النضر إلا جلدته يشير الأشعث بقوله: أنت منا إلى جدة كندة هي أم كلاب بن مرة، وإلى هذا القول ذهب بعض الشافعية. ويروي أيضاً عن الأشعث بن قيس، عن النبي ﷺ قال: لا أوتي برجل يقول أن كنانة ليست من قريش إلا جلدته. والصحيح عند أئمة النسب أن قريشاً هو فهر بن مالك بن النضر وهو جماع قريش وهو الجد الحادي عشر لرسول الله ﷺ، فكل من لم يلده فليس بقرشي. وقد حكى بعضهم في تسمية فهر بقريش عشرين قولاً أوردتها في شرحي على القاموس فراجعه. وذكر الحافظ ابن حجر في فتح الباري في باب نزول النبي ﷺ مكة عند قوله: وذلك أن قريشاً وكنانة فيه إشعار بأن في كنانة من ليس قرشياً إذ العطف يقتضي المغايرة، فترجح القول بأن قريشا من ولد فهر بن مالك على القول بانهم ولد كنانة. نعم لم يعقب النضر غير مالك، ولا مالك غير فهر، فقريش ولد النضر بن كنانة، فأما كنانة فأعقب من غير النضر فلهذا وقعت المغايرة اهـ وهو جمع حسن.

قوله: لم يعقب النضر غير مالك صحيح، فإنه ليس له ولد باق ينسب إليه غير مالك، وأما يخلد بن النضر جد بدر بن الحرث بن يخلد الذي سميت بدر به بدراً، فانقرض، ثم أن كثيراً

من المعتزلة نفى هذا الاشتراط متمسكين بما رواه البخاري أسمع وأطع وإن عبداً حبشياً كأن رأسه زبيبة. وأجيب بحمله على من ينصبه الإمام أميراً على سرية أو غيرها، لأن الإمام لا يكون عبداً بالإجماع.

وقد أشار المصنف إلى دليل أهل السنة في هذا الشرط بقوله: **(لقوله ﷺ: « الائمة من قريش »)** قال العراقي: أخرجه النسائي من حديث أنس والحاكم من حديث علي وصححه اهـ.

قلت: وكذا أخرجه البخاري في التاريخ، وأبو يعلى كلهم من طريق بكير الجزري عن أنس. وأخرجه الطيالسي، والبزار، والبخاري في التاريخ من طريق سعد بن إبراهيم عن أنس وفيه زيادة « ما إذا حكموا فعدلوا ». وأخرجه أحمد من حديث أبي هريرة وأبي بكر الصديق رضي الله عنهم بهذا اللفظ من غير زيادة ورجاله رجال الصحيح، لكن في سنده انقطاع. وأخرجه الطبراني والحاكم من حديث علي، وعند الطبراني أيضاً من حديث علي « إلا أن الامراء من قريش ما أقاموا ثلاثاً ». الحديث. وعنده أيضاً من رواية قتادة عن أنس بلفظ « إن الملك في قريش » الحديث. وأخرج يعقوب بن سفيان، وأبو يعلى، والطبراني من طريق سكين بن عبد العزيز، حدثنا سيار بن سلامة أبو المنهال قال دخلت مع أبي على أبي برزة الأسلمي فسمعته يقول: سمعت رسول الله ﷺ يقول: « الامراء من قريش » الحديث. وأخرج البخاري في الصحيح من حديث ابن عمر رفعه « لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي منهم اثنان ». وفي رواية الاسماعيلي « ما بقي في الناس اثنان ». وأشار بأصبعيه السبابة والوسطى. وأخرج البيهقي من حديث جبير بن مطعم رفعه « قدموا قريشا ولا تقدموها » وعند الطبراني من حديث عبدالله بن حنطب، ومن حديث عبدالله بن السائب مثله. وفي نسخة أبي اليماني، عن شعيب، عن أبي بكر بن سليمان بن أبي حثمة مرسلاً أنه بلغه مثله. وأخرجه الشافعي من وجه آخر، عن ابن شهاب انه بلغه مثله. وفي الباب حديث أبي هريرة رفعه « الناس تبع لقريش في هذا الشأن » أخرجه البخاري من رواية المغيرة بن عبد الرحمن، ومسلم من رواية سفيان بن عيينة كلاهما عن الأعرج عن أبي هريرة. وأخرجه مسلم أيضاً من رواية همام عن أبي هريرة. ولأحمد من رواية أبي سلمة عن أبي هريرة مثله، لكن قال: « في هذا الأمر ». قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري عند قوله: إن هذا الأمر في قريش ما نصه: قال ابن المنير: وجه الدلالة من الحديث ليس من جهة تخصيص قريش بالذكر فإنه يكون مفهوم نعت ولا حجة فيه عند المحققين وإنما الحجة وقوع المبتدأ معرفاً باللام الجنسية لأن المبتدأ بالحقيقة ههنا هو الأمر الواقع صفة لهذا، وهذا لا يوصف إلا بالجنس فمقتضاه حصر جنس الأمر في قريش فيصير كأنه قال: لا أمر إلا في قريش، وهو كقوله الشفعة فيما لم يقسم، والحديث وإن كان بلفظ الخبر فهو بمعنى الأمر كأنه قال « ائتموا بقريش خاصة » وبقية طرق الحديث تؤيد ذلك. ويؤخذ منه أن الصحابة اتفقوا على إفادة المفهوم للحصر خلافاً لمن أنكر ذلك، وإلى هذا ذهب جمهور أهل العلم أن شرط الإمام أن يكون قرشياً، وقيد ذلك طوائف ببعض قريش فقالت طائفة: لا يجوز إلا من ولد علي وهذا

اجتمع عدد من الموصوفين بهذه الصفات، فالإمام من انعقدت له البيعة من أكثر

قول الشيعة. ثم اختلفوا اختلافاً شديداً في بعض تعيين ذرية علي. وقالت طائفة. تختص بولد العباس وهو قول أبي مسلم الخراساني وأتباعه. ونقل ابن حزم أن طائفة قالت: لا تجوز إلا في ولد جعفر بن أبي طالب، وقالت أخرى. في ولد عبد المطلب، وعن بعضهم لا تجوز إلا في بني أمية، وعن بعضهم إلا في ولد عمر. قال: ولا حجة لأحد من هؤلاء الفرق اهـ.

وقالت الخوارج، وطائفة من المعتزلة: يجوز أن يكون الإمام غير قرشي، وإنما يستحق الإمامة من قام بالكتاب والسنّة سواء كان عربياً أو عجمياً. وبالغ ضرار بن عمرو فقال: تولية غير القرشي أولى لأنه يكون أقل عشيرة، فإذا عصى كان أمكن لخلعه، وقال القاضي أبو بكر الباقلاني: لم يعرج المسلمون على هذا القول بعد ثبوت الحديث «الائمة من قريش» وعمل المسلمون به قرناً بعد قرن، وانعقد الاجماع على اعتبار ذلك قبل أن يقع الاختلاف. قال الحافظ: قد عمل بقول ضرار من قبل أن يوجد من قام بالخلافة من الخوارج على بني أمية كقطري، ودامت فتنتهم حتى أبادهم المهلب أكثر من عشرين سنة، وكذا تسمى بأمير المؤمنين من غير الخوارج ممن قام على الحجاج كابن الأشعث، ثم تسمى بالخلافة من قام في قطر من الأقطار في وقت ما، وليس من قريش كبني عباد وغيرهم بالاندلس، وكعبد المؤمن وذريته ببلاد المغرب كلها، وهؤلاء ضاهوا الخوارج في هذا ولم يقولوا بأقوالهم ولا تمذهبوا بآرائهم، بل كانوا من أهل السنّة داعين إليها. وقال عياض: اشتراط كون الإمام قرشياً مذهب العلماء كافة وقد عدوهـا في مسائل الإجماع، ولم ينقل عن أحد من السلف فيها خلاف، وكذلك من بعدهم في جميع الأمصار. قال: ولا اعتداد بقول الخوارج ومن وافقهم من المعتزلة لما فيه من مخالفة المسلمين.

قال الحافظ: ويحتاج في نقل الإجماع إلى تأويل ما جاء عن عمر في ذلك، فقد أخرج أحمد عن عمر بسند رجاله ثقات انه قال: إن أدركني أجلي وأبـو عبيدة حي استخلفته فذكر الحديث. وفيه: إن أدركني أجلي وقد مات أبو عبيدة استخلفت معاذ بن جبل الحديث. ومعاذ أنصاري لا نسب له في قريش، فيحتمل أن يقال لعل الإجماع انعقد بعد عمر على اشتراط أن يكون الخليفة قرشياً أو تغير اجتهاد عمر في ذلك والله أعلم اهـ.

واستدل بحديث ابن عمر على عدم وقوع ما فرضه الفقهاء من الشافعية وغيرهم أنه إذا لم يوجد قرشي يستخلف كناني فإن لم يوجد فمن بني إسماعيل فإن لم يوجد منهم أحد مستجمع الشرائط فعجمي، وفي وجه جرهمي، وإلاَّ فمن ولد إسحاق قالوا: وإنما فرض الفقهاء ذلك على عادتهم في ذكر ما يمكن أن يقع عقلاً وإن كان لا يقع عادة أو شرعاً. قال الحافظ: والذي حمل قائل هذا القول عليه أنه فهم منه الخبر المحض وخبر الصادق لا يتخلف، وأما من حمله على الأمر فلا يحتاج إلى هذا التأويل والله أعلم.

(وإذا اجتمع عدد من الموصوفين بهذه الصفات) أي وجدت هذه الشروط في جماعة

الخلق، والمخالف للأكثر باغ يجب رده إلى الانقياد إلى الحق.

الأصل العاشر: أنه لو تعذر وجود الورع والعلم فيمن يتصدى للإمامة وكان في صرفه اثارة فتنة لا تطاق حكمنا بانعقاد إمامته، لأنا بين أن نحرك فتنة بالاستبدال، فما يلقى المسلمون فيه من الضرر يزيد على ما يفوتهم من نقصان هذه الشروط التي أثبتت لمزية المصلحة فلا يهدم أصل المصلحة شغفاً بمزاياها كالذي يبني قصراً ويهدم مصراً، وبين أن تحكم بخلو البلاد عن الإمام وبفساد الأقضية وذلك محال. ونحن نقضي

بحيث يصلح كل منهم للإمامة، فالأولى بالامامة أفضلهم، فإن ولي المفضول مع وجود الأفضل صحت إمامته، والمراد باجتماع العدة في قول المصنف اجتماعهم في الوجود لا في عقد الولاية لكل منهم فيكون قوله: **(فالإمام من انعقدت له البيعة من أكثر الخلق والمخالف للأكثر باغ يجب رده إلى الانقياد إلى الحق)** جرياً على ما هو العادة الغالبة، فلا مفهوم له. وبهذا يجمع بينه وبين كلام غيره من أهل السنّة ما مقتضاه اعتبار السبق فقط، فإذا بايع الأقل ذا أهلية أوّلاً، ثم بايع الأكثر غيره، فالثاني يجب رده، والإمام هو الأوّل، ولا يولى أكثر من واحد لما روى مسلم من حديث أبي سعيد: إذ بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما، والأمر بقتله محمول على ما إذا لم يندفع إلا بالقتل قتل، والمعنى في امتناع تعدد الإمام أنه مناف لمقصود الإمامة من اتحاد كلمة الإسلام واندفاع الفتن، وأن التعدد يقتضي لزوم امتثال أحكام متضادة ويثبت عقد الإمامة بأحد أمرين إما باستخلاف الخليفة إياه، وإما ببيعة من تعتبر بيعته من أهل الحل والعقد ولا يشترط بيعة جميعهم ولا عدد محدود، بل يكفي بيعة جماعة من العلماء أو أهل الرأي والتدبير، وعند الاشعري يكفي الواحد من العلماء المشهورين من أولي الرأي، فإذا بايع انعقدت بشرط كونه بمشهد مشهود لرفع انكار الانعقاد إن وقع من العاقد أو من غير وشرط المعتزلة خمسة. وذكر بعض الحنفية اشتراط جماعة دون عدد مخصوص والله أعلم.

(الأصل العاشر: أنه لو تعذر وجود الورع) أي العدالة **(والعلم)** أي الاجتهاد في الأصول والفروع **(فيمن يتصدى للإمامة)** بأن يغلب عليها جاهل بالأحكام أو فاسق، **(وكان في صرفه)** عنها **(إثارة فتنة)** وترتب مفسدة **(لا تطاق)** أي لا يطاق دفعها. **(حكمنا)** حينئذ **(بانعقاد إمامته)** كما قدمنا في الأصل الذي قبله، **(لأنا)** لا نخلو **(بين أن نحرك فتنة بالاستبدال)** بغيره **(فما يلقى فيه)** أي في هذا الاستبدال **(من الضرر)** والتعب **(يزيد على ما يفوتهم من نقصان هذه الشروط)** من العلم والعدالة **(التي أثبتت لمزية)** وفي بعض النسخ: لمزيد **(المصلحة)** الشرعية **(فلا يهدم أصل المصلحة شغفاً بمزاياها)**، فيكون **(كالذي يبني قصراً)** ويتقن في بنائه **(ويهدم مصراً)** أي مدينة وبين قصر ومصر جناس، **(وبين أن نحكم بخلو البلاد عن الإمام وبفساد الاقضية)** أي الأحكام الشرعية، **(وذلك محال)** لأنه يؤدي إلى محال، **(ونحن نقضي)** أي نحكم **(بنفوذ قضاء أهل**

بنفوذ قضاء أهل البغي في بلادهم لمسيس حاجتهم، فكيف لا نقضي بصحة الإمامة عند الحاجة والضرورة؟ فهذه الأركان الأربعة الحاوية للأصول الأربعين هي قواعد

البغي). وفي المسايرة قضايا أهل البغي أي أقضية قضاتهم **(في بلادهم)** التي غلبوا عليها **(لمسيس حاجتهم)** إلى تنفيذها. **(فكيف لا نقضي بصحة الإمامة)** مع فقد الشروط **(عند الحاجة والضرورة)**. أي: الضرر القائم بتقديم عدم الإمامة بأن لا نحكم بالانعقاد فيبقى الناس فوضى لا إمام لهم، وتكون أقضيتهم فاسدة بناء على عدم صحة تولية القضاء، وإذا تغلب آخر فاقد الشروط على ذلك المتغلب أوّلاً وقعد مكانه قهراً انعزل الأوّل وصار الثاني إماماً.

وفي شرح الحاجبية: إذا مات الإمام وتصدى للإمامة كامل الشروط من غير بيعة ولا استخلاف وقهر الناس بشوكة انعقدت له الإمامة، وأما إن كان فاسقاً أو جاهلاً وفعل ذلك فهل تنعقد له أم لا؟ اختلف في ذلك على قولين: قال السعد: والاظهر عندي أنه ينعقد دفعاً لفساده إلا أنه يعصى بما فعل.

تنبيه:

تجب طاعة الإمام عادلاً كان أو جائراً لقوله تعالى: ﴿وأُولي الأمر منكم﴾ [النساء: ٥٩] ما لم يخالف حكم الشرع لما أخرج مسلم من خرج من الطاعة، وفارق الجماعة مات ميتة جاهلية. وله أيضاً من ولي عليه فرآه يأتي شيئاً من معصية الله تعالى فليكره ما يأتيه من معصية الله ولا ينزعن يداً من طاعته، وللشيخين من كره من أميره شيئاً فليصبر، فإنه من خرج من السلطان شبراً مات ميتة جاهلية، وأما إذا خالف أحكام الشرع فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق كما في البخاري والسنن الأربعة «السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره ما لم يؤمر بمعصية فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة».

خاتمة:

لا يجوز خلع الإمام بلا سبب ولو خلعوه لامتنع تقدم غيره، والسبب المتفق عليه الجنون المطبق، والعمى، والصمم، والخرس، والمرض الذي ينسيه العلوم، والردة، وصيرورته أسيراً لا يرجى خلاصه. وبالجملة؛ كل ما يحصل معه فقد الإمامة. وأما الفسق فقد اختلف فيه على قولين: فالذي عليه الجمهور أنه لا يعزل به لأن ذلك قد تنشأ عنه فتنة هي أعظم من فسقه. وذهب الشافعي في القديم إلى انه ينعزل، وعليه اقتصر الماوردي في الأحكام السلطانية، وقال إمام الحرمين إذا جار في وقت وظهر ظلمه وغشه ولم ينزجر عن سوء صنعه بالقول فلأهل الحل والعقد التواطؤ على رفعه وعزله ولو شهر السلاح ونصب الحروب، وأما إن عزل نفسه بنفسه فإن كان للعجز عن القيام بالأمر انعزل وإلاّ فلا.

(فهذه الأركان الأربعة الحاوية) أي الجامعة **(للأصول الأربعين)** من ضرب أربعة في

العقائد، فمن اعتقدها كان موافقاً لأهل السنّة ومبايناً لرهط البدعة، فالله تعالى يسددنا بتوفيقه ويهدينا إلى الحق وتحقيقه بمنه وسعة جوده وفضله، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وكل عبد مصطفى.

الفصل الرابع

من قواعد العقائد:

في الإيمان والإسلام وما بينهما من الاتصال والانفصال وما يتطرق إليه من الزيادة والنقصان ووجه استثناء السلف فيه وفيه ثلاث مسائل.

مسألة: اختلفوا في أن الإسلام هو الايمان أو غيره وإن كان غيره فهل هو منفصل عنه يوجد دونه أو مرتبط به يلازمه؟ فقيل: إنهما شيء واحد، وقيل: إنهما شيئان لا

عشرة (**هي قواعد العقائد**) الدينية، ولذلك سمى المصنف كتابه الأربعين في عقائد أهل الدين نظراً إلى ذلك، وكذلك الفخر الرازي له كتاب الأربعين، وهذا غير اصطلاح المحدثين، فإنهم يريدون به أربعين حديثاً كما هو ظاهر، (**فمن اعتقدها**) أي عقد ضميره على فعلها وتلقيها بالقبول (**كان موافقاً لأهل السنّة**) والجماعة معدوداً في حزبهم (**ومبايناً**) أي مفارقاً (**لرهط البدعة**) والضلالة، (**والله تعالى يسددنا بتوفيقه ويهدينا**) أي يرشدنا (**إلى**) اتباع (**الحق**) الصريح الموافق للكتاب والسنّة، (**وتحقيقه**) بالدلائل الواضحة (**بمنه**) وكرمه (**وسعة جوده**) وفضله، (**وصلى الله على سيدنا محمد**) وآله وصحبه (**وعلى كل عبد مصطفى**) لله من وارثي أحواله وسلم تسليماً كثيراً والحمد لله رب العالمين.

الفصل الرابع

(**من**) كتاب (**قواعد العقائد**) وهو آخر فصول الكتاب، وبه ختم (**في**) بيان (**الايمان والإسلام، و**) بيان (**ما بينهما من الاتصال والانفصال**) هل هما شيء واحد أو يفترقان، (**و**) بيان (**ما يتطرق إليه**) أي إلى الإيمان (**من**) وصفي (**الزيادة والنقصان**)، وبيان اختلاف العلماء فيه، (**و**) بيان (**وجه استثناء السلف**) الصالح (**فيه**) أي: في الايمان وهو قولهم: أنا مؤمن إن شاء الله وما فيه من الاختلاف (**في جوازه وعدم جوازه**) كما سيأتي (**وفيه ثلاث مسائل**).

الأولى: (**مسألة اختلفوا في أن الإسلام**) هل (**هو الإيمان**) بعينه (**أو**) هو (**غيره**)، وعلى الأوّل فظاهر، (**و**) على الثاني أي (**ان كان غيره فهو**) لا يخلو إما أنه (**منفصل يوجد**) ويتحقق (**دونه أو هو مرتبط به**) ارتباطاً بحيث (**يلازمه**) ولا ينفك عنه؟ (**فقيل:**

يتواصلان، وقيل: إنهما شيئان ولكن يرتبط أحدهما بالآخر. وقد أورد أبو طالب المكي في هذا كلاماً شديد الاضطراب كثير التطويل، فلنهجم الآن على التصريح بالحق من غير تعريج على نقل ما لا تحصيل له، فنقول: في هذا ثلاثة مباحث: بحث عن موجب اللفظين في اللغة، وبحث عن المراد بهما في اطلاق الشرع، وبحث عن حكمهما في الدنيا والآخرة، والبحث الأول لغوي، والثاني تفسيري، والثالث فقهي شرعي.

البحث الأول: في موجب اللغة، والحق فيه أن الإيمان عبارة عن التصديق. قال الله تعالى: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا﴾ [يوسف: ١٧] أي، بمصدق، والإسلام عبارة عن التسليم

إنهما شيء واحد) في المعنى والحكم يطلق أحدهما على الآخر، **(وقيل: انهما شيئان)** مفترقان **(لا يتواصلان)** بل مستقلان بذاتهما، **(وقيل: إنهما شيئان ولكن)** مع افتراقهما **(يرتبط أحدهما بالآخر. وقد أورد)** الإمام **(أبو طالب)** محمد بن علي بن عطية الحارثي البصري **(المكي)** في كتابه **(قوت القلوب ولذة المحب والمحبوب)** وقد تقدمت ترجمته في أوّل الكتاب **(في هذا)** الباب **(كلاماً)** إلا أنه **(شديد الاضطراب)** والتدافع **(كثير التطويل)** بايراد العبارات وما كان كذلك فهو قليل الجدوى، **(فلنهجم)** من الهجوم وهو الدخول مرة واحدة بسرعة **(على التصريح بالحق)** الصريح **(من غير تعريج)** أي ميل **(على نقل ما لا تحصيل له)** أي لا زبدة له، **(فنقول: في هذا)** الباب **(ثلاث مباحث) الأوّل: (بحث عن موجب اللفظين في اللغة)** بفتح الجيم من الموجب **(و)** الثاني **(بحث عن المراد بهما)** في إطلاق الشرع، **(و)** الثالث **(بحث عن حكميهما في الدنيا والآخرة، والبحث الأوّل)** من ذلك **(لغوي)** لأنه يبحث فيه عن جوهر لفظيهما، **(و)** البحث **(الثاني تفسيري)** لأنه يبحث فيه عن اطلاقات القرآن، **(و)** البحث **(الثالث فقهي شرعي)** لأنه يبحث فيه عما يترتب على المتصف بهما ثواباً وعقاباً.

البحث الأوّل: (في موجب اللغة) بفتح الجيم من أوجب عليه كذا، فهو موجب، والمعنى ما يوجبه اللغة إيجاباً، والموجب بالكسر هو الذي يجب صدور الفعل عنه بأن كا ن علة تامة له من غير قصد وارادة، وهذا هـو الموجب بالذات ومثلوه بوجوب صدور الإحراق من النار، ويراد بهذا المفهوم وهو ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق. **(والحق فيه أن الإيمان عبارة)** والعبارة ما استفيد من لفظ أو غيره مع بقاء رسم ذلك الغير **(عن التصديق)** هو أن تنسب باختيارك الصدق إلى المخبر أو المخبر عنه، والصدق مطابقة القول الضمير والمعبر عنه معنى، ثم استعماله في التصديق إما مجاز لغوي أو حقيقة لغوية أشار إليه السيد في حاشية الكشاف. **(قال الله تعالى)** في قصة اخوة سيدنا يوسف عليه السلام: **(وما أنت بمؤمن لنا)** ولو كنا صـادقين﴾ [يوسف: ١٧] **(أي بمصدق)** فهذا هو مفهوم الإيمان لغة، وهمزه آمن للتعدية أو الصيرورة،

والاستسلام بالإذعان والانقياد، وترك التمرد والإباء والعناد وللتصديق محل خاص وهو القلب، واللسان ترجمانه. وأما التسليم؛ فإنه عام في القلب واللسان والجوارح، فإن كل تصديق بالقلب فهو تسليم وترك الاباء والجحود، وكذلك الاعتراف باللسان وكذلك الطاعة والانقياد بالجوارح. فموجب اللغة أن الإسلام أعم والإيمان أخص؛ فكان الإيمان عبارة عن أشرف أجزاء الإسلام، فإذاً كل تصديق تسليم وليس كل تسليم تصديقاً.

فعلى الأوّل كان المصدق جعل الغير آمنا من تكذيبه، وعلى الثاني كان المصدق صار ذا أمن من أن يكون مكذوباً وباعتبار تضمنه معنى الاقرار والاعتراف يتعدى بالباء كما قال تعالى: ﴿آمن الرسول بما انزل إليه﴾ [البقرة: ٢٨٥] وباعتبار تضمنه معنى الإيمان والقبول يعدى باللام، ومنه: ﴿فآمن له لوط﴾ [العنكبوت: ٢٦] والحكم الواحد يقع تعليقه بمتعلقات متعددة باعتبارات مختلفة مثل **(آمنت بالله)** أي بأنه واحد متصف بكل كمال منزه عن كل وصف لا كما فيه و**(آمنت بالرسول)** أي بأنه مبعوث من الله صادق فيما أخبر به و**(آمنت بالملائكة)** أي بأنهم عباد الله المكرمون، و**(آمنت بكتب الله)** أي بأنها منزلة من عنده، **(والاسلام عبارة عن التسليم)** هو ترك الاعتراض فيما لا يلائم، **(والاستسلام)** هو الانقياد الظاهر فقط والدخول في السلم **(بالاذعان والانقياد)** أي الانجذاب بالباطن **(وترك التمرد)** والعتوّ **(والإباء)** أي الكراهة والامتناع **(والعنـاد)**، وهـو المبـالغـة في الاعـراض ومخالفـة الحق، **(وللتصديق)** المتقدم **(محل خاص)** يحل به **(وهو القلب)** الصنوبري، **(و)** أما **(اللسان)** فإنما هو **(ترجمانه)** الذي يعبر عن ذلك المعنى القائم بالقلب، **(وأما التسليم)** المذكور **(فإنه عام في القلب واللسان والجوارح، فإن كل تصديق بالقلب فهو تسليم وترك الاباء والجحود)** أي الإنكار، **(وكذلك الاعتراف باللسان)** أي الإقرار، **(وكذلك الطاعة والانقياد بالجوارح فموجب اللغة)** بفتح الجيم. **(إن الإسلام أعم)** من الإيمان **(و)** أن **(الايمان أخص)** من الإسلام، **(وكان الإيمان عبارة عن أشرف اجزاء الإسلام: فإذاً كل تصديق تسليم وليس كل تسليم تصديقاً)**.

قال الإمام السبكي: اشتهر المغايرة بالعموم والخصوص المطلق، فكل إيمان إسلام ولا ينعكس، ثم اختار أن الظاهر تساويها أو تلازمها بمعنى أن الإسلام موضوع لانقياد الظاهر مشروطاً فيه الإيمان، والايمان موضوع للتصديق الباطن مشروطاً فيه القول عند الإمكان، فثبت تلازمها وتغايرها. ولا يقال كل ايمان إسلام ولا كل إسلام إيمان، ولا تنافي أن يكون المتباينان متلازمين لأن معنى التباين أن لا يصدقا على ذات واحدة وإن تلازما في الوجود. هذا في الإسلام المعتد به. وقول من قال: كل إيمان إسلام ولا عكس أطلق الإسلام على ما يعتد به وعلى ما لا يعتد به، ثم فيه مع ذلك تجوّز، وتحرير العبارة أن يقال: كل ايمان يلزمه الإسلام ولا ينعكس، وأما قول من قال: كل مؤمن مسلم ولا ينعكس فإن جعلت الايمان لا يحصل مسماه إلا

البحث الثاني: في إطلاق الشرع، والحق فيه أن الشرع قد ورد باستعمالها على سبيل الترادف والتوارد، وورد على سبيل الاختلاف، وورد على سبيل التداخل، أما الترادف ففي قوله تعالى: ﴿فأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِن الْمُؤْمِنِينَ* فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْر بيتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ [الذاريات: ٣٥ - ٣٦]، ولم يكن بالاتفاق إلا بيت واحد. وقال تعالى: ﴿يا قَوْم إنْ كُنْتُم آمَنْتُم باللهِ فَعَلَيْهِ تَوكَّلُوا إن كُنْتُمْ مُسْلِمِين﴾ [يونس: ٨٤]، وقال ﷺ: « بني الإسلام على خمس »؛ وسئل رسول الله ﷺ مرة عن الإيمان

بشرط اللفظ فيصح، وإن جعلته يحصل مسماه لكن لا يعتد به شرعاً إلا بالتلفظ لا يصح اهـ.

(**البحث الثاني: في إطلاق الشرع**) كيف هو كتاباً أو سنّة، (**والحق فيه أن الشرع قد ورد باستعمالها على**) انحاء شتى منها. على (**سبيل الترادف**) وهو الاتحاد في المفهوم أو توالي الألفاظ المفردة الدالة على مسمى واحد، (**و**) في معناه (**التوارد، وورد**) أيضاً (**على سبيل الاختلاف**) والتقابل بحيث يكون كل منهما منفرداً في المفهوم، (**وورد**) أيضاً (**على سبيل التداخل**) بأن يتصوّر حصول المفهوم تارة في هذا وتارة في هذا، ثم شرع في بيان ذلك فقال: (**أما الترادف ففي قوله تعالى**) في قصة لوط عليه السلام، ﴿**فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين* فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين**﴾ [الذاريات: ٣٥، ٣٦] والضميران عائدان إلى القرية (**ولم يكن بالاتفاق إلا أهل بيت واحد**) لوط وبناته، وهو قول جماعة من المحدثين وجمهور المعتزلة والمتكلمين، ووجه استدلالهم من الآية استثناء المسلمين من المؤمنين، والأصل في الاستثناء كون المستثنى من جنس المستثنى منه، فيكون الإسلام هو الإيمان. (**وقال تعالى**) في مثله (﴿**وقال موسى: يا قوم إن كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا إن كنتم مسلمين**﴾) [يونس: ٨٤] فعجز الآية يشهد على صدرها بأنهما شيء واحد. ومما يستدل به على ترادفهما أيضاً قوله تعالى: ﴿ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه﴾ [آل عمران: ٨٥] ووجه الدلالة أن الايمان لو كان غير الإسلام لما كان مقبولاً فتعين أن يكون عينه لأن الايمان هو الدين والدين هو الإسلام لقوله تعالى: ﴿إن الدين عند الله الإسلام﴾ [آل عمران: ١٩] فينتج أن الايمان هو الإسلام، (**و**) من السنّة (**قال رسول الله ﷺ: « بني الإسلام على خمس**) شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وإقام الصلاة وايتاء الزكاة والحج وصوم رمضان ». قال العراقي: أخرجاه من حديث ابن عمر اهـ.

قلت: أخرجاه في كتاب الايمان والبخاري وحده في التفسير أيضاً من طريق عكرمة بن خالد عن ابن عمر.

وفي القوت: رواه جرير بن عبدالله، عن سالم بن الجعد، عن عطية مولى ابن عامر، عن زميل بن بشير قال: أتيت ابن عمر فجاءه رجل فقال: يا عبدالله مالك تحج وتعتمر وقد تركت الغزو؟ فقال: « ويلك إن الإيمان بني على خمس تعبد الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتحج البيت وتصوم رمضان » كذلك حدثنا رسول الله ﷺ.

فأجاب بهذه الخمس. وأما الاختلاف فقوله تعالى: ﴿قَالَتِ الأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا ولٰكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾ [الحجرات: ١٤]، ومعناه استسلمنا في الظاهر، فأراد بالإيمان ههنا التصديق بالقلب فقط وبالإسلام الاستسلام ظاهراً

قلت: وليس فيه ذكر الشهادتين فإما أنه اختصار من الراوي أو تركها اعتماداً على الشهرة فتأمل.

(وسئل رسول الله ﷺ مرة عن الإيمان فأجاب بهذه الخمس) المراد بالخمس المذكورة ما تقدم في الحديث قبله: الشهادتان والصلاة والزكاة والحج والصوم. قال العراقي: أخرجه أحمد والبيهقي في الاعتقاد من حديث ابن عباس في قصة وفد عبدالقيس «تدرون ما الإيمان شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وأن تقيموا الصلاة وتؤتوا الزكاة وتصوموا رمضان وتحجوا البيت الحرام» والحديث في الصحيحين لكن ليس فيه ذكر الحج وزاد: «وان تؤدّوا خمساً من المغنم» اهـ.

قلت: أخرجه البخاري في عشرة مواضع من كتابه في الإيمان، وفي خبر الواحد، وفي كتاب العلم، وفي الصلاة، وفي الزكاة، وفي الخمس، وفي مناقب قريش، وفي المغازي، وفي الأدب، وفي التوحيد. وأخرجه مسلم في الإيمان، وفي الأشربة. وأبو داود والترمذي، وقال حسن صحيح. أي: قال صحيح، والنسائي في العلم، وفي الإيمان، وفي الصلاة وإنما لم يذكر الحج في هذه القصة اقتصاراً لهم على ما يمكنهم فعله في الحال، أو لكونه لم يكن لهم سبيل إليه من أجل كفار مضر، أو لكونه على التراخي، أو لكونه لم يفرض إلا في سنة تسع ووفادتهم في سنة ثمان قاله عياض. والأرجح انه فرض سنة ست أو أخبرهم ببعض الأوامر أقوال على أن زيادة الحج موجودة في صحيح أبي عوانة، وفي السنن الكبرى للبيهقي، وفي كتاب القوت. وعلى هذا أخبر رسول الله ﷺ عن الإيمان والإسلام بوصف واحد فقال في حديث ابن عمر: «بني الإسلام على خمس» الحديث. وقال في حديث ابن عباس حين وفد عبدالقيس لما سألوه عن الايمان فذكر هذه الأوصاف، فدل بذلك أنه لا ايمان باطن إلا بإسلام ظاهر، ولا إسلام علانية إلا بإيمان سريرة وأن الإيمان والعمل قرينان إلى آخر ما قاله. **(وأما)** استعمالها على سبيل **(الاختلاف فقوله تعالى: ﴿قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا﴾)** [الحجرات: ١٤]، نزلت في نفر من بني أسلم قدموا المدينة في سنة جدبة، فأظهروا الشهادتين وكانوا يقولون لرسول الله ﷺ: أتيناك بالأثقال والعيال ولم نقاتلك كما قاتلك بنو فلان يريدون الصدقة ويمنون، فقال تعالى لرسوله ﷺ: قل يا محمد لم تؤمنوا إذ الايمان تصديق مع طمأنينة قلب، ولكن قولوا: أسلمنا **(ومعناه استسلمنا في الظاهر)** أي انقدنا ودخلنا في السلم، وكان نظم الكلام أن يقول: لا تقولوا آمنا وقولوا أسلمنا إذ لم تؤمنوا ولكن أسلمتم فعدل عنه إلى هذا النظم ليفيد تكذيب دعواهم، **(فأراد بالإيمان ههنا تصديق القلب فقط)** أي مع ثقة وطمأنينة، **(وبالإسلام الاستسلام)** أي الانقياد **(ظاهراً باللسان والجوارح)**. قال الإمام أبو بكر بن

باللسان والجوارح. وفي حديث جبرائيل عليه السلام لما سأله عن الإيمان فقال: **«أن** تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وبالبعث بعد الموت وبالحساب وبالقدر خيره وشره، فقال: فما الإسلام؟ فـأجاب بذكر الخصال الخمس». **فعبر بالإسلام عن** تسليم الظاهر بالقول والعمل. وفي الحديث عن سعد أنه ﷺ: «أعطى رجلاً عطاء ولم

الطيب: في هذه الآية رد على الكرامية ومن وافقهم من المرجئة في قولهم: إن الايمان إقرار باللسان فقط، وقد بوّب البخاري على حديث سعد الآتي فقال في عنوانه: إذا لم يكن الإسلام على الحقيقة وكان على الاستسلام أو الخوف من القتل ثم أورد الآية المذكورة، وأنكر أبو طالب المكي رحمه الله أن تكون هذه الآية من باب الاختلاف كما سيأتي بيان ذلك. **(وفي حديث جبريل عليه السلام لما سأله عن الايمان فقال: «أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله وبالبعث بعد الموت وبالحساب والقدر خيره وشره، قال: فما الإسلام؟ فذكر الخمس خصال»)**. هكذا هو نص القوت، ووجد في بعض نسخ الإحياء زيادة واليوم الآخر بعد قوله ورسله. **(فعبّر بالإسلام عن تسليم الظاهر بالقول والعمل)**، فدل على اختلافهما في الحكم. قال العراقي: أخرجاه من حديث أبي هريرة دون ذكر الحج، ومسلم من حديث عمر دون ذكر الحساب، فرواه البيهقي في البعث اهـ.

قلت: أخرجه البخاري في الايمان، وفي التفسير، وفي الزكاة مختصراً. ومسلم في الإيمان. وابن ماجة في السنّة بتمامه، وفي الفتن ببعضه. وأبو داود في السنّة، والنسائي في الايمان، وكذا الترمذي، وأحمد، والبزار بإسناد حسن، وأبو عوانة في صحيحه. وأخرجه مسلم أيضاً عن عمر بن الخطاب، ولم يخرجه البخاري من طريقه لاختلاف فيه على بعض رواته. أوضحت ذلك في كتاب (الجواهر المنيفة في بيان أصول أدلة مذهب الإمام أبي حنيفة) فراجعه إن شئت. ثم أن البخاري أورده في كتاب الإيمان من طريق أبي حيان التيمي، عن أبي زرعة، عن أبي هريرة بلفظ: «الايمان أن تؤمن بالله وملائكته وبلقائه وبرسله وأن تؤمن بالبعث. قال: ما الإسلام؟ قال: الإسلام أن تعبد الله ولا تشرك به وتقيم الصلاة وتؤدي الزكاة المفروضة وتصوم رمضان» الحديث. وليس فيه ذكر الحج أفاد هو لا من الراوي بدليل مجيئه في رواية كهمس وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلاً. وقيل: لأنه لم يكن فرض وهو مدفوع كما تقدم، ولم يذكر الصوم في رواية عطاء الخراساني، واقتصر في حديث أبي عامر على الصلاة والزكاة ولم يزد في حديث ابن عباس على الشهادتين، وزاد سليمان التيمي بعد ذكر الجميع الحج والاعتمار والاغتسال من الجنابة وإتمام الوضوء.

تنبيه:

وجه الدلالة من الحديث التفريق بين الايمان والإسلام، فجعل الايمان عمل القلب، والإسلام عمل الجوارح. فالإيمان لغة التصديق مطلقاً. وفي الشرع التصديق والنطق معاً فأحدهما ليس بإيمان، فتفسيره في الحديث الايمان بالتصديق والاسلام بالعمل يدل على اختلافهما.

يعط الآخر، فقال له سعد: يا رسول الله تركت فلاناً لم تعطه وهو مؤمن؟ فقال ﷺ: أومسلم فأعاد عليه فأعاد رسول الله ﷺ» وأما التداخل فما روي أيضاً أنه سئل،

(**وفي حديث سعد**) بن أبي وقاص الزهري رضي الله عنه أحد العشرة المبشرة المشهود لهم بالجنة وآخر من توفي منهم سنة سبع وخمسين (**أنه ﷺ: «أعطى رجلاً عطاء ولم يعطِ الآخر فقال له سعد يا رسول الله تركت فلاناً لم تعطِه وهو مؤمن فقال ﷺ: أوَمسلم فرد عليه فأعاده رسول الله ﷺ»**) . هكذا أورده صاحب القوت. وقال العراقي: أخرجاه بنحوه اهـ.

قلت: أخرجاه في الإيمان والزكاة من طريق شعيب، عن الزهري، عن عامر بن سعد، عن أبيه. وأخرجه عبدالرحمن بن عمر [1] في كتاب الايمان من طريق يونس عن الزهري: ليس فيه إعادة السؤال ولا الجواب عنه، وأخرجه أحمد والحميدي في مسنديهما، عن عبدالرزاق، عن معمر، عن الزهري. وعند البخاري في كتاب الزكاة من طريق صالح عن الزهري، ولفظه في كتاب الإيمان: «أن رسول الله ﷺ أعطى رهطاً وسعد جالس فترك رجلاً هو أعجبهم إليَّ. فقلت يا رسول الله؛ مالك عن فلان فوالله إني لأراه مؤمناً؟ فقال: أو مسلماً فسكت قليلاً ثم غلبني ما أعلم منه، فعدت لمقالتي فقلت: مالك عن فلان فوالله إني لأراه مؤمناً. فقال: أو مسلماً فسكت قليلاً ثم غلبني ما أعلم منه، فعدت لمقالتي وعاد رسول الله ﷺ ثم قال يا سعد؛ إني لأعطي الرجل وغيره أحب إليَّ منه خشية أن يكبه الله في النار» معنى الحديث أن النبي ﷺ أعطى بحضور سعد جماعة من المؤلفة شيئاً من الدنيا لما سألوه يستألفهم لضعف ايمانهم، فترك رجلاً في الجماعة هو جعيل بن سراقة الضمري المهاجري أحد أصحاب الصفة. قال سعد: هو أصلحهم وأفضلهم في اعتقادي فلم يعطه. وقوله: لأراه بفتح الهمزة أي أعلمه. وفي رواية أبي ذر بضمها بمعنى أظنه، وبه جزم القرطبي في المفهم، وكذا رواه الاسماعيلي وغيره ولم يجوّزه النووي في شرحه على البخاري محتجاً بقوله: ثم غلبني ما أعلم منه. ولأنه راجع مراراً فلو لم يكن جازماً باعتقاده لما كرره وتعقب بأنه لا دلالة فيه على تعين الفتح لجواز إطلاق العلم على الظن الغالب كما قاله البيضاوي.

وقوله: أو مسلماً بسكون الواو فقط ومعناه النهي عن القطع بإيمان من لم يختبر حاله الخبرة الباطنة، لأن الباطن لا يطلع عليه إلا الله تعالى، فالأولى التعبير بالإسلام الظاهر، وإنما لم يقبل ﷺ قول سعد في جعيل، لأنه لم يخرج مخرج الشهادة، وإنما هو مدح له وتوصل في الطلب لأجله ولهذا ناقشه في لفظه.

وقوله: خشية أن يكبه الله في النار أي لكفره إما بارتداده إن لم يعط أو لكونه ينسب رسول الله ﷺ إلى البخل، وأما من قوي إيمانه فهو أحب إليّ فأكِله إلى إيمانه ولا أخشى عليه رجوعاً

---

(١) بياض في الأصل.

فقيل: أي الأعمال أفضل؟ فقال ﷺ: «الإسلام». فقال: أي الإسلام أفضل؟ فقال ﷺ: «الإيمان». وهذا دليل على الاختلاف وعلى التداخل وهو أوفق الاستعمالات في

عن دينه ولا سوء في اعتقاده، واستدل به عياض على عدم ترادف الايمان والإسلام، وقد ظهر مما تقدم أن صاحب القوت أورد هذا الحديث رواية بالمعنى، والمصنف تبعه في سياقه.

(وروي أيضاً أنه) ﷺ **(سئل أي الأعمال أفضل؟ فقال** ﷺ**: «الإسلام». فقال)** أي السائل: **(أي الإسلام أفضل؟ فقال** ﷺ**: «الإيمان»)** هكذا أورده صاحب القوت. وقال العراقي: أخرجه أحمد والطبراني من حديث عمرو بن عبسة بالشطر الأخير. قال رجل: يا رسول الله، أي الإسلام أفضل؟ قال: «الإيمان» الحديث وإسناده صحيح لكنه منقطع اهـ.

ووجدت في حاشية كتاب المغني ما نصه: علقه البخاري ووصله الحاكم في الأربعين.

قلت: والذي في الصحيح من حديث عبدالله بن عمر سأل رجل رسول الله ﷺ: أيّ الإسلام خير؟ قال: «تطعم الطعام وتقرأ السلام على من عرفت ومن لم تعرف». ومن حديث أبي هريرة سئل رسول الله ﷺ: أيّ العمل أفضل؟ قال: «ايمان بالله ورسوله» الحديث، وأخرجه أيضاً مسلم والنسائي والترمذي بألفاظ. **(وهذا دليل على الاختلاف وعلى التداخل)**. أما على الاختلاف فظاهر سياق كل ذلك واضح لمن تأمله، وأبى في كل ذلك الشيخ أبو طالب المكي إلا أن يكون على التداخل، ونحن ذاكرون كلامه على الاختصار، وإن كان في سياق المصنف الآتي إلمام به قال: الإيمان والإسلام إسمان بمعنى واحد، وقد جعل الله ضدهما واحداً وهو الكفر فلولا أنهما كشيء واحد في الحكم والمعنى ما كان ضدهما واحداً، ثم ساق آيات من القرآن تدل على ذلك. منها قوله تعالى: ﴿أيأمركم بالكفر بعد إذ أنتم مسلمون﴾ [آل عمران: ٨٠]، ثم قال، وعلى هذا أخبر ﷺ عنهما بوصف واحد، فأورد حديث ابن عمر «بني الإسلام على خمس»، وحديث ابن عباس في وفد عبدالقيس، ثم قال: فدل على أن الإيمان والعمل قرينان لا ينفع أحدهما دون صاحبه، ولا يصح أحدهما إلا بالآخر. كما لا يصحان ولا يوجدان معاً إلا بنفي ضدهما، ثم قال: وقد اشترط الله عز وجل للإيمان العمل الصالح ونفي النفع بالإيمان إلا بالعمل ووجوده، واشترط للإيمان الإسلام، ثم أورد آيات من القرآن تدل على ذلك. ثم قال: فشرط الايمان العمل والتقوى كما اشترط للأعمال الصالحة الايمان، فكما أن أعمال العبد الصالحات لا تنفعه إلا بإيمان، فكذلك لو آمن بالإيمان لله عز وجل لم ينفعه إلا بالأعمال الصالحة. وفي وصية لقمان لابنه: يا بني لا يصلح الزرع إلا بالماء، فكذلك لا يصلح الإيمان إلا بالعلم والعمل. وأما تفرقة النبي ﷺ في حديث جبريل لما سأله عن الإيمان والإسلام، فإن ذلك تفضيل أعمال القلوب وعقودها على ما يوافق هذه المعاني التي وصفها لأن تكون عقوداً من تفضيل أعمال الجوارح، وفيما يوجب الأفعال الظاهرة التي وصفها أن تكون علانيته أن ذلك تفريق بين الإسلام والإيمان في المعنى باختلاف وتضادد ليس فيه دليل أنهما مختلفان في الحكم، وقد يجتمعان في عبد واحد مسلم مؤمن فيكون ما ذكرناه من عقود القلب ووصف قلبه ما ذكره

....

من العلانية وصف ظاهر حسي الدليل على ذلك انه جعل وصف الاثنين معنى واحداً، ثم قال: والوجه الثاني من تأويل الخبر أن معنى قوله: «أو مسلم» يعني به أو مستسلم، فإذا جمع بين عقود القلب وبين أعمال الجوارح كان مسلماً مؤمناً، ومن لم يقل بهذا الذي ذكرنا فقد كفر أبا بكر رضي الله عنه، وجهله في قتال أهل الردّة وادعى عليه أنه قتل المؤمنين لأن القوم قد جاؤوا بعقود الإيمان ولم يجحدوا أكثر الأعمال، وإنما أنكروا الزكاة فاستحل قتلهم وواطأه الصحابة حتى استتاب من رجع منهم.

وأما حديث سعد الذي ظاهره أن النبي ﷺ فرّق بين المسلم والمؤمن، فإنما فيه دليل على تقوية الإيمان والإسلام في التفاضل والمقامات، أي: ليس هو من خصوص المؤمنين ولا أفاضلهم، وكشف عن مقامه الذي خفي على سعد، كما كشف عن مقام حارثة عن حقيقة إيمانه، وكان خاملاً لا يؤبه به، فقال: كيف أصبحت يا حارثة؟ فنطق بوجده عن مشاهدته فقال له: عرفت فالزم، فهذا دليل لنا في تفضيل مقام الايمان على مقام الإسلام، وأن المؤمنين متفاضلون في الإيمان وإن تساووا في أعمال الجوارح من الإسلام، وأن الإيمان لا حدّ له وإن كان صحته بحدود الإسلام، فآثر رسول الله ﷺ الذي آمن طوعاً على الذي آمن كرهاً. وكان ﷺ إنما يعطي المؤلفة الرؤساء ومن لا يؤمن عاديته وجمعه على المسلمين تحريضاً للمشركين، كما أكرم الرجل بعدما تكلم فيه فقيل له في ذلك؛ فقال: هذا أحمق مطاع، فأما الأتباع والسفلة من المؤلفة فلم يكن يؤثرهم بالعطاء، بل كان يؤثر المؤمنين ويقدمهم على أراذل المؤلفة وضعفائهم.

قلت: وهذا التوجيه لا يكاد يصح لما قدمنا أن الرجل المبهم في الحديث المذكور هو جعيل بن سراقة الضمري من المهاجرين ومن أهل الصفة ولم يكن من اتباع المؤلفة، ولو كان كما قال أنه من أراذل المؤلفة لم يسع سعداً رضي الله عنه كثرة المراجعة والتكرار مع رسول الله ﷺ في شأنه وقوله فيه: هو أعجبهم إليَّ فتأمل ذلك.

ثم قال صاحب القوت: فإن قيل: قد روي في آخر هذا الحديث في بعض الروايات ما يرد على هذا التأويل، فإن الرجل كان فاضلاً لا أنه كان مستسلماً وهو أن في الحديث قال النبي ﷺ: «إني لأعطي قوماً وامنع آخرين أكلهم إلى ما جعل الله في قلوبهم من الإيمان» قيل: إن هذا كلام مستأنف من رسول الله ﷺ إفادة للقائل لأنه بعث بجوامع الكلام، وكان يُسأل عن الشيء فيخبر به ويزيد عليه للبيان والهداية الذي أعطي فكأنه أراد أن يخبر بتنويع العطاء وبضروب المعطين من الناس هذا للحاجة وهذا للفضل، وهذا للتأليف لا أن الذي منعه كان أفضل من الذي أعطاه، إذ لو كان الأمر كما قال هذا القائل كان الإسلام أفضل من الإيمان ولكان المسلمون أفضل من المؤمنين، ولم يقل هذا أحد من العلماء لأن الايمان خاص فيه التفاوت والمقامات فهو مشتمل على الإسلام والإسلام داخل فيه، والمؤمنون هم خصوص المسلمين ومنهم المقربون والصديقون والشهداء، والإسلام عمل محدود يوصف به عموم المؤمنين ويدخل فيه

صاحب الكبائر ولا يخرج منه من فارق الكفر ووقع عليه اسم الايمان، فعلى اجماعهم أن الإيمان على إسقاط فهم من وهم أن لرجل كان أفضل. كيف وقد روينا في تخصيص الايمان عن النبي ﷺ أيضاً أنه سئل أي الأعمال أفضل؟ قال: «الإسلام». ثم ساق الحديث الذي أورده المصنف، ثم قال: فجعل الايمان مقاماً في الإسلام ففي هذا الحديث أيضاً تخصيص الايمان على الإسلام لا تفرقة بينهما بمعنى قوله في وصف الرجل: «أوْ مُسلم» فدل على بطلان ما تأوّله القائل. لأن هذه اللفظة بألف الاستفهام والعرب لا تستعمل هذا في عرف الكلام إلا في الوصف إلى نقص وإلى الحال الأدنى فافهم ذلك.

قلت: وهذا التوجيه الذي ذكره بعيد أيضاً والاستئناف الذي ادعاه في كلام رسول الله ﷺ لم ينل به أحد من المحدثين، وبقية الحديث الذي ذكرها أوردها بالمعنى لا باللفظ، وقد تقدم لفظ الحديث من الصحيحين، وقوله: لأن هذه اللفظة بألف الاستفهام غير صحيح، فقد ضبط شراح الحديث أنه بسكون الواو وأنه للاضراب. كذا قاله الزركشي، وإن تعقبه الدماميني بأن سيبويه يرى للاضراب شرطين: تقدم نفي أو نهي، وإعادة العامل نحو ما قام زيد أو ما قام عمرو، ولا يقم زيد أو لا يقم عمرو، وكلاهما منتف في الحديث فإن بعض البصريين يرون الإضراب مطلقاً، ثم أن الاضراب هنا ليس بمعنى كون إنكار الرجل مؤمناً بل معناه النهي عن القطع بأيمان من لم يختبر حاله الخبرة الباطنة كما قدمناه، ومنهم من جعل: «أو» هنا للشك والمعنى لأراه مؤمناً أو مسلماً أرشده بذلك إلى حسن التعبير بعبارة سالمة عن الحرج إذ لا بتّ فيها بأمر باطن لا يطلع عليه فتأمل.

ثم قال صاحب القوت: وأما قوله تعالى: ﴿قالت الأعراب آمنا﴾ [الحجرات: ١٤] الآية، فإن هذا أيضاً من هذا النوع معناه قولوا استسلمنا حذر القتل وهؤلاء ضعفاء المؤلفة، لأن أراذلهم كانوا ينقمون على رسول الله ﷺ ايثاره وتقديمه للمؤمنين بالعطاء عليهم، فقالوا: لم تعطنا كما تعطي المؤمنين، فإنا مؤمنون مثلهم، فأخبر بذلك عنهم وأكذبهم في دعواهم الايمان، ففيه دليل أن النبي ﷺ لم يكن يعطي هذا الضرب من المؤلفة، وليس في الآية تفريق بين الإسلام والإيمان بدليل قوله تعالى في الآية التي بعدها ﴿يمنون عليك أن أسلموا﴾ [الحجرات: ١٧] الآية، فسمى إسلامهم ايماناً لأنه عطف بعض الكلام على بعض، وردّ أوله إلى آخره للمنة على رسول الله ﷺ فأثبت المن عليهم بتقديم آخر الاسم على أوله، وغاير بين اللفظين فلم يرد إحداهما على الأخرى، فيقول: إن هداكم للإسلام لاتساع لسان العرب وليفيدنا فضل بيان، وأن الإيمان والإسلام إسمان لمعنى، فهو كقوله تعالى: ﴿فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين﴾ [الذاريات: ٣٥] الآية.

قلت: وربما هذه الآية تضادها الآية الأخرى: ﴿قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا﴾، فإنها لو كانا شيئاً واحداً للزم اثبات شيء ونفيه في حالة واحدة، وقد يجاب بأن الإسلام المعتبر في

اللغة، لأن الإيمان عمل من الأعمال وهو أفضلها، والإسلام هو تسليم إما بالقلب وإما باللسان وإما بالجوارح، وأفضلها الذي بالقلب وهو التصديق الذي يسمى ايماناً والاستعمال لهما على سبيل الاختلاف. وعلى سبيل التداخل، وعلى سبيل الترادف كله غير خارج عن طريق التجوّز في اللغة. أما الاختلاف فهو أن يجعل الإيمان عبارة عن التصديق بالقلب فقط، وهو موافق للغة، والإسلام عبارة عن التسليم ظاهراً وهو أيضاً موافق للغة، فإن التسليم ببعض محال التسليم ينطلق عليه اسم التسليم، فليس من شرط حصول الإسم عموم المعنى لكل محل يمكن أن يوجد المعنى فيه، فإن من لمس غيره ببعض بدنه يسمى لامساً، وإن لم يستغرق جميع بدنه، فإطلاق إسم الإسلام على التسليم الظاهر عند عدم تسليم الباطن مطابق للسان وعلى هذا الوجه جرى قوله تعالى: ﴿قَالَتِ الأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾ [الحجرات: ١٤]، وقوله ﷺ في حديث سعد: «أو

الشرع لا يوجد بدون الإيمان وهو في الآية بمعنى الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن.

ولنعد إلى حل عبارة المصنف رحمه الله تعالى قال: **(وهو)** أي وروده على سبيل التداخل **(أوفق الاستعمالات في اللغة)** وفي بعض النسخ: لاستعمالات اللغة، وإنما كان أوفق **(لأن الإيمان عمل من الأعمال وهو أفضلها)** أي الأعمال، **(والإسلام هو تسليم إما بالقلب)** وهو الاعتقاد الجازم، **(وإما باللسان)** وهو الاقرار، **(وإما بالجوارح)** وهو العبادات، **(وأفضلها)** أي تلك الثلاثة **(الذي بالقلب وهو التصديق الذي يسمى ايماناً)**. وإلى هذا أشار صاحب القوت فيما تقدم من تقريره **(والاستعمال لهما)** أي للإسلام والايمان **(على سبيل الاختلاف وعلى سبيل التداخل وعلى سبيل الترادف كله غير خارج عن طريق التجوّز في اللغة)** أي: أن اللغة العربية لاتساعها تجوز إطلاق كل ما ذكر في محالها. **(أما الاختلاف فهو أن تجعل الإيمان عبارة عن التصديق بالقلب فقط)** أي قبول القلب وإذعانه لما علم بالضرورة أنه من دين محمد ﷺ من غير افتقار إلى نظر واستدلال، وهو المختار عند جمهور الأشاعرة، وبه قال الإمام أبو منصور الماتريدي، **(وهو موافق للغة)** إلا أنه في اللغة عبارة عن مطلق التصديق، وكونه عبارة عن تصديق بالقلب نقل عن مفهومه اللغوي **(و)** أن يجعل **(الإسلام عبارة عن التسليم ظاهراً)** وهو الإستسلام والانقياد **(وهو أيضاً موافق للغة، فإن التسليم ببعض محال التسليم ينطلق عليه إسم التسليم)** ويتناوله، **(فليس من شرط حصول الاسم)** من الأسماء **(عموم المعنى)** وشموله **(لكل محل يمكن أن يوجد)** ذلك **(المعنى فيه، فإن من لمس غيره ببعض بدنه يسمى لامساً)** لغة **(وإن لم يستغرق)** باللمس **(جميع بدنه، فإطلاق اسم الإسلام على التسليم الظاهر)** فقط **(عند عدم تسليم الباطن مطابق للسان)** ولو من وجه. **(وعلى هذا الوجه جرى قوله تعالى: ﴿قالت الأعراب آمنا)** قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا﴾ [الحجرات: ١٤]، فإن الإسلام انقياد ودخول في السلم وإظهار للشهادة

مسلم» لأنه فضل أحدهما على الآخر، ويريد بالاختلاف تفاضل المسميين. وأما التداخل فموافق أيضاً للغة في خصوص الإيمان، وهو أن يجعل الإسلام عبارة عن التسليم بالقلب والقول والعمل جميعاً، والإيمان عبارة عن بعض ما دخل في الإسلام وهو التصديق بالقلب وهو الذي عنيناه بالتداخل وهو موافق للغة في خصوص الإيمان وعموم الإسلام للكل، وعلى هذا خرج قوله: «الإيمان» في جواب قول السائل: «أيّ الإسلام أفضل؟» لأنه جعل الإيمان خصوصاً من الإسلام فأدخله فيه، وأما استعماله فيه على سبيل الترادف بأن يجعل الإسلام عبارة عن التسليم بالقلب والظاهر جميعاً، فإن كل ذلك تسليم. وكذا الإيمان. ويكون التصرف في الإيمان على الخصوص بتعميمه

لا بالحقيقة، ومن ثم قال: ﴿قل لم تؤمنوا﴾ فإن كل ما يكون من الإقرار من غير مواطأة القلب فهو إسلام، (و) كذلك على هذا الوجه (**قوله ﷺ في حديث سعد**) بن أبي وقاص رضي الله عنه («**أوْمُسلم» لأنه فضل أحدهما**) الذي هو الإيمان (**على الآخر**) أي الإسلام، وتقدم ذلك في سياق القوت، (**ويريد بالاختلاف**) المذكور الذي ورد اللفظان على سبيله (**تفاضل المسميين**) أحدهما على الآخر وتفاوتها في الدرجات والمقامات. (**وأما التداخل فموافق أيضاً للغة**) فإنه دخول أحدهما في ضمن الآخر، (**وهو أن تجعل الإسلام عبارة عن التسليم بالقلب**) أي الانقياد الباطني، (**والقول والعمل جميعاً**) أي الانقياد الظاهري، (و) تجعل (**الايمان عبارة عن بعض ما دخل في الإسلام وهو التصديق بالقلب وهو الذي عنيناه**) أي قصدنا (**بالتداخل وهو موافق للغة في خصوص الايمان**) نظراً إلى التصديق القلبي (**وعموم الإسلام**) نظراً إلى شموله (**للكل**) من اللسان والقلب والعمل، (**وعلى هذا خرج قوله**) ﷺ («**الإيمان» في جواب قول السائل: «أي الإسلام أفضل» لأنه جعل الإيمان خصوصاً من الإسلام فادخله فيه**). قال صاحب القوت: وروي عن أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين أن الإيمان مقصور في الإسلام معناه هو في باطنه. قال: وأدار دائرة، فقال: هذا للإسلام، ثم أدار في وسطه دائرة أخرى صغيرة فقال: وهذا للإيمان في الإسلام، فإذا فعل وفعل خرج من الإيمان وصار في الإسلام يريد به خرج من حقيقة الإيمان وكماله، ولم يكن من الموصوفين الممدوحين بالخوف والورع من المؤمنين لا أنه خرج من الإسم والمعنى حتى لا يكون مؤمناً بالله عز وجل مصدقاً برسله وكتبه. ألا ترى الدائرة الصغيرة غير خارجة عن الدائرة الكبيرة التي أدارها حولها فجعلها فيها لأنها خالصها وقلبها ومخصوصة فيها، ولو كان أراد به يخرج من الايمان لجعلها دائرتين منفردتين ولم يجعل احداهما وسط الأخرى. (**وأما استعماله على**) سبيل (**الترادف بأن يجعل الإسلام عبارة عن التسليم بالقلب**) هو الانقياد الباطني (**والظاهر جميعاً، فإن كل ذلك تسليم**) أي يصدق عليه لغة، (**وكذا الإيمان**) يجعل عبارة عن كل منهما (**ويكون التصرف في الإيمان على الخصوص بتعميمه**) أي جعله عاماً

وإدخال الظاهر في معناه وهو جائز لأن تسليم الظاهر بالقول والعمل ثمرة تصديق الباطن ونتيجته، وقد يطلق اسم الشجر ويراد به الشجر مع ثمره على سبيل التسامح فيصير بهذا القدر من التعميم مرادفاً لإسم الإسلام ومطابقاً له فلا يزيد عليه ولا ينقص، وعليه خرج قوله: ﴿فما وَجدْنَا فيهَا غَيْرَ بيْتٍ من المسلمين﴾[الذاريات: ٣٦].

المبحث الثالث: عن الحكم الشرعي. وللإسلام والإيمان حكمان أخروي ودنيوي. أما الأخروي، فهو الإخراج من النار ومنع التخليد إذ قال رسول الله ﷺ: «يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من إيمان». وقد اختلفوا في أن هذا الحكم على ماذا يترتب وعبروا عنه بأن الإيمان ماذا هو؟ فمن قائل أنه مجرد العقد، ومن قائل

(وإدخال الظاهر في معناه وهو جائز) لغة **(لأن تسليم الظاهر)** أي انقياده **(بالقول والعمل)** هو **(ثمرة تصديق الباطن ونتيجته)** التي تنشأ عنه، **(وقد يطلق إسم الشجر ويراد به الشجر مع ثمره)** الذي هو خلاصته **(على سبيل التسامح)** والاتساع فيحتاج في فهمه إلى هذا التقدير، **(فيصير بهذا القدر من التعميم مراد فالإسم الإسلام ومطابقاً له)** جمعاً بين المتوافقين وضديها، **(فلا يزيد عليه ولا ينقص، وعليه خرج قوله تعالى: ﴿فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين﴾)** [الذاريات: ٣٦]، وصح استثناء المسلمين من المؤمنين.

(المبحث الثالث: عن الحكم الشرعي) في الإسلام والإيمان. قال: **(وللإسلام والإيمان)** نظراً إلى الشرع **(حكمان: أخروي)** أي يتعلق بالآخرة **(ودنيوي)** يتعلق بالدنيا **(أما الاخروي: فهو الإخراج من النار)** بعد الدخول فيها **(ومنع التخليد)** أي البقاء أبداً فيها. **(إذ قال رسول الله ﷺ: «يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من إيمان»)**. قال العراقي: اخرجاه من حديث أبي سعيد الخدري في الشفاعة وفيه: «اذهبوا فمن وجدتم في قلبه مثقال ذرة من إيمان فأخرجوه» الحديث. ولهما من حديث فيقال «انطلق فاخرج منها ما كان في قلبه مثقال ذرة أو خردلة من إيمان» لفظ البخاري فيهما، وله تعليقا من حديث أنس. «يخرج من النار من قال لا إله إلا الله وفي قلبه وزن ذرة من إيمان» وهو عندهما متصل بلفظ «خير» مكان «ايمان».

قلت: أخرجه البخاري في كتاب الإيمان من طريق هشام الدستوائي، عن قتادة، عن أنس بلفظ «يخرج من النار من قال لا إله إلا الله وفي قلبه وزن شعيرة من خير، ويخرج من النار من قال لا إله إلا الله وفي قلبه وزن برة من خير، ويخرج من النار من قال لا إله إلا الله وفي قلبه وزن ذرة من خير» ثم قال: قال أبان، حدثنا قتادة عن أنس رفعه «من إيمان» مكان «خير» وهذا التعليق قد وصله الحاكم في كتاب الأربعين له من طريق موسى بن إسماعيل قال: حدثنا أبان، وأخرجه البخاري أيضاً في التوحيد، ومسلم في الإيمان، والترمذي في صفة جهنم وقال حسن صحيح. **(وقد اختلفوا في أن هذا الحكم على ماذا يترتب وعبروا عنه بأن الإيمان ماذا**

يقول أنه عقد بالقلب وشهادة باللسان، ومن قائل يزيد ثالثاً وهو العمل بالأركان،

هو؟ **فمن قائل يقول: إنه)** أي الإيمان **(مجرد العقد)** أي مسمى الإيمان هو مجرد ما عقد عليه القلب مـن التصديق والقبول والاذعان لما علم بالضرورة انه من دين محمد ﷺ بحيث تعلمه العامة من غير افتقار إلى نظر واستدلال كالوحدانية والنبوّة والبعث والجزاء ووجوب الصلاة والزكاة وحرمة الخمر ونحوها. ويكفي الاجال فيما يلاحظ إجمالاً كالإيمان بالملائكة والكتب والرسل، ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلاً كجبريل وميكائيل وموسى وعيسى والتوراة والإنجيل كما هو مختار الاشاعرة، وبه قال الماتريدية كما تقدمت الإشارة إليه، **(ومن قائل: إنه عقد بالقلب وشهادة باللسان)**، والمراد بالشهادة الاقرار وهو منقول عن الإمام أبي حنيفة، ومشهور عن أصحابه، وعن بعض المحققين من الأشاعرة قالوا: لما كان الإيمان هو التصديق والتصديق كما يكون بالقلب بمعنى إذعانه وقبوله لما انكشف له يكون باللسان بأن يقر بالوحدانية وحقيقة الرسالة، وإذا كان مفهوم الايمان مركباً من التصديقين فيكون كل منهما ركناً في المفهوم، فلا يثبت الإيمان إلا بهما إلا عند العجز عن النطق باللسان، فإن الإيمان يثبت بتصديق القلب فقط في حقه، فهو ركن لا يحتمل السقوط أصلاً، والاقرار قد يحتمل وذلك في حق العاجز عن النطق والمكره، وقد علم من هذا ان الإقرار ركن، وقيل: هو شرط لإجراء أحكام الإسلام واختاره النسفي في العمدة. وقيل: هو مروي عن أبي حنيفة، وإليه ذهب الماتريدي وهو أصح الروايتين عن الأشعري قال: وهذا لأن ضد الإيمان الكفر وهو التكذيب والجحود وهما يكونان بالقلب، فكذا ما يضادهما إذ لا تضاد عند تقدير المحلين.

تنبيه:

والمراد من الأحكام في قولهم اجراء الأحكام أحكام الدنيا من الصلاة خلفه وعليه ودفنه في مقابر المسلمين وعصمة الدم والمال ونكاح المسلمة ونحو ذلك. وفي شرح المقاصد: ولا يخفى أن الإقرار لهذا الغرض أي لإجـراء الاحكام لا بد أن يكون على وجه الاعلان والاظهار للإمام وغيره من أهل الإسلام، بخلاف ما إذا كان لإتمام الإيمان فإنه يكفي مجرد التكلم وان لم يظهر على غيره اهـ.

استطراد:

تسمية بعض السلف لإمامنا الأعظم أبي حنيفة رحمه الله مرجئاً كصاحب القوت وغيره، وتبعه القونوي من علمائنا إنما هو لتأخيره أمر صاحب الذنب الكبير إلى مشيئة الله تعالى، والارجاء التأخير لا بالمعاني التي نسبت للمرجئة التي هي قبائح في نفس الأمر كما سيأتي بيانها، وهذا لا يكون قادحاً في منصب إمامنا. وقد ثبت ثبوتاً واضحاً واشتهر أنه من رؤوس أهل السنّة، وأوّل من رد على القدرية والمرجئة والطوائف الضالة يفهم ذلك من سبر كتب مذهبه ومن نسب إليه الارجاء، فبالمعنى المتقدم، وبه كان يقول شيخه حماد بن أبي سلمان وغيره من السلف. ومن

....

الغريب ما نقله القطب الشيخ عبد القادر الجيلاني قدس الله سره في كتاب الغنيمة عند ذكر الفرق الغير الناجية حيث قال: ومنهم القدرية وذكر أصنافاً منهم، ثم قال: ومنهم الحنفية وهم أصحاب أبي حنيفة النعمان بن ثابت زعم أن الإيمان هو المعرفة والإقرار باللهورسوله، وبما جاء من عنده جملة ما ذكره البرهوتي في كتاب الشجرة اهـ.

قلت: وهكذا نقل أبو الحسن الأشعري في مقالاته عنه، وحكى عنّان وجماعة من أصحاب أبي حنيفة عنه أنه قال: الإيمان هو الاقرار والمعرفة بالله عز وجل والتسليم له والهيبة منه وترك الاستخفاف بحقه، والذي ذكره الصفار في تلخيص الأدلة: انه هو التصديق بالقلب والاقرار باللسان، هكذا قاله أبي حنيفة. وفي لفظ: معرفة بالقلب واقرار باللسان هكذا ذكره الحارثي في الكشف، ونقل الرواية الأولى كذلك قال: وأراد بالمعرفة التصديق وإذا علمت ذلك فاعلم أن في كلام صاحب الغنيمة نظراً من وجهين.

الأوّل: مخالفته لما نقل عنه أصحابه في الإيمان وأملاه في الفقه الأكبر وغيره مما نسب إليه، وحمل أصحاب أصحابه إلى أصحابهم إلى أن وصل إلينا بالنقل الصحيح المعتبر من طريق صحيح لا مطعن في رواتها لجلالة قدرهم أن يعزوا لمشايخهم ما ليس من معتقداتهم، ونص مذهبه في الإيمان أنه مجرد التصديق القلبي دون الاقرار، فإنه شرط عنده لإجراء أحكام الإسلام على ما تقدم عن النسفي، أو ركن على ما نقله غيره. وقد صرح بذلك سائر كتب العقائد الموضوعة للخلاف بين أهل السنة والجماعة، وبين المعتزلة وأهل البدعة، وعلى التسليم إذا قلنا: إن الإيمان عنده هو المعرفة والاقرار كما نقل عنه جماعة، فإن المعرفة عنده هو التصديق، وعلى تسليم التفريق بينهما هو أولى من أن يقال أن الإيمان هو التصديق والاقرار لأن التصديق الناشىء عن التقليد دون التحقيق مختلف في قبوله بخلاف المعرفة الناشئة عن الدلالة مع الاقرار، فإنه ايمان بالاجماع، وأما الإكتفاء بالمعرفة دون الاقرار والاقرار دون المعرفة فهو محل النزاع كما قاله بعض أهل الابتداع.

والثاني: عده المرجئة المذمومة من القدرية من أغرب ما سمع. أين المرجئة من القدرية؟ تلك طائفة وأولئك أخرى، فالمرجئة قالوا: لا يضر مع الإيمان ذنب كما لا ينفع مع الكفر طاعة، فزعموا أن احداً من المسلمين لا يعاقب على شيء من الكبائر، فأين هذا الآرجاء من ذلك الارجاء؟ ثم قول إمامنا مطابق لنص القرآن ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾ [النساء: ٤٨] بخلاف المرجئة حيث لا يجعلون الذنوب ما عدا الكفر تحت المشيئة، وبخلاف القدرية حيث يوجبون العقوبة على صاحب الكبيرة. ومن المرجئة طائفة يقال لهم الجهمية، ولهم أيضاً فضائح يأتي بعضها في هذا الكتاب مع الرد عليهم، والظاهر أن هذه العبارة في الغنيمة مدسوسة عليه كما جرى لغيره من الائمة، ودسوا في كتبهم ما ليس من كلامهم، ومثل القطب قدس الله سره يصون مقام الإمام أبي حنيفة ويناضل عنه. كيف والائمة الكبار من معاصريه كمالك وسفيان والشافعي وإمامه أحمد والأوزاعي وإبراهيم بن أدهم قد أثنوا عليه

ونحن نكشف الغطاء عنه ونقول: من جمع بين هذه الثلاثة فلا خلاف في أن مستقره الجنة وهذه درجة.

وعلى معتقده وفقهه وورعه وخوفه وتضلعه من علوم الشريعة واجتهاده وعبادته، واحتياطه في أمور الدين ما هو مسطور في الكتب المطوّلة، ومحاجته مع جهم بن صفوان في أن الإيمان هو التصديق بالقلب والاقرار باللسان، وكان جهم يكتفي بالتصديق وإلزامه إياه مشهور في الكتب، وقد حكى الكعبي في مقالاته، ومحمد بن شبيب عن أبي حنيفة في الإيمان كلاماً هو عنه بريء، وكذا اجتماعه بعمر بن أبي عثمان الشمري بمكة، ومناظرته في الإيمان من أكاذيب المعتزلة عن أبي حنيفة لإنكاره عليهم في أصول دياناتهم وجعلهم من أهل الاهواء حنقاً عليه وحسداً، وهو قد برأه الله من كل ذلك فتأمل.

ولنعد إلى شرح كلام المصنف قال: **(ومن قائل يزيد)** على التصديق والاقرار **(أمراً ثالثاً)** وهو **(العمل بالأركان)** أي سائر الجوارح، وهذا قول الخوارج، فمسمى الإيمان عندهم تصديق القلب والاقرار باللسان والعمل بالجوارح، فماهيته على هذا مركبة من ثلاثة، فمن أخل بشيء منها فهو كافر، ولذا قالوا مرتكب الذنب مطلقاً كافر لانتفاء جزء الماهية، والذنوب عندهم كبائر كلها وتعليلهم بانتفاء جزء الماهية مبني على أن لا واسطة بين الإيمان والكفر، أما على ما ذهب إليه المعتزلة من إثبات الواسطة فلا يلزم عندهم من انتفاء الإسلام ثبوت الكفر، وإن وافقوا الخوراج في اعتبار الاعمال فإنهم يخالفونهم من وجهين: **أحدهما:** أن المعتزلة يقسمون الذنوب إلى كبائر وصغائر، وارتكاب الكبيرة عندهم فسق، والفاسق عندهم ليس بمؤمن ولا كافر، بل منزلة بين المنزلتين. **والثاني:** أن الطاعات عند الخوارج جزء كانت فرضاً أو نفلاً، وعند المعتزلة الطاعات شرط لصحة الإيمان، ثم اختلفوا فقال أبو الهذيل العلاف، وعبد الجبار الشرط الطاعات فرضاً كانت أو نفلاً. وقال الجبائي وابنه: وأكثر معتزلة البصرة الشرط هو الطاعات المفترضة من الأفعال والتروك دون النوافل.

تنبيه:

ذكر المصنف في مفهوم الإيمان ثلاثة أقوال: الأوّل للأشعري، والثاني للحنفية، والثالث للخوارج. وبقي عليه قول من قال: إن مسماه التصديق باللسان فقط أي الاقرار بحقية ما جاء به الرسول بأن يأتي بكلمتي الشهادة، وهو قول الكرامية. وسيأتي للمصنف قريباً. فليس عندهم من شرط كون الإيمان إيماناً وجود التصديق والمعرفة. قالوا: فإن طابق تصديق القلب فهو مؤمن ناج وإلا فهو مؤمن مخلد في النار، فليس لهم كبير خلاف في المعنى. وقيل: الإيمان هو المعرفة فقط وهو قول الجهمية. وقيل: هو الاقرار بشرط التصديق والمعرفة وهو قول عبدالله بن سعيد القطان من أئمة السنّة. ولم يعرج المصنف على هذه الأقوال وقال: **(ونحن نكشف الغطاء عنه ونقول: من جمع بين هذه الثلاث)** التصديق والاقرار والعمل **(فلا خلاف في أن مستقره الجنة)** باتفاق هؤلاء **(وهذه درجة)** من درجات ست.

والدرجة الثانية: أن يوجد اثنان وبعض الثالث ـ وهو القول والعقد وبعض الأعمال ـ ولكن ارتكب صاحبه كبيرة أو بعض الكبائر، **فعند هذا قالت المعتزلة:** خرج بهذا عن الإيمان ولم يدخل في الكفر بل إسمه فاسق وهو على منزلة بين المنزلتين وهو مخلد في النار، وهذا باطل كما سنذكره.

الدرجة الثالثة: أن يوجد التصديق بالقلب والشهادة باللسان دون الأعمال بالجوارح، وقد اختلفوا في حكمه، فقال أبو طالب المكي: العمل بالجوارح من الإيمان

(**والدرجة الثانية: أن يوجد إثنان وبعض الثالث**) ثم بينه بقوله: (**وهو القول**) أي الاقرار باللسان (**والعقد**) القلبي، (**وبعض الأعمال**) القالبية، (**ولكن ارتكب صاحبه كبيرة أو بعض الكبائر**). وقد اختلف في حد الكبيرة وعد الكبائر، وأحسن ما قيل في حدها هي كل معصية تؤذن بقلة اكتراث مرتكبها بالدين ورقة الديانة، أو كل ما توعد عليه بخصوصه من الكتاب أو السنّة. وأما عد الكبائر فقد قال الشيخ أبو طالب المكي في القوت: هي أربع من أعمال القلوب والشرك والاصرار والقنوط والامن، وأربع في اللسان شهادة الزور وقذف المحصنات واليمين الغموس والسحر، وثلاث في البطن شرب الخمر والمسكر من الأشربة، وأكل مال اليتيم، وأكل الربا وهو يعلمه. واثنان في الفرج الزنا واللواط، وإثنان في اليد القتل والسرقة. وواحدة في الرجل فرار الواحد من الاثنين يوم الزحف، وواحدة في الجسد وهي عقوق الوالدين وسيأتي لهذا البحث زيادة تحقيق في موضعه من هذا الكتاب، (**فعند هذا قالت المعتزلة**) جمهورهم: (**خرج بهذا**) الارتكاب (**عن**) دائرة (**الإيمان ولم يدخل**) في دائرة (**الكفر بل اسمه الفاسق**) عندهم، فارتكاب الكبيرة عندهم فسق (**وهو على منزلة بين المنزلتين**) ليس بمؤمن ولا كافر (**وهو مخلد في النار**)، ووافقهم الخوارج في أن صاحب الكبيرة مخلد في النار (**وهو باطل لما سنذكره**) بعد.

(**والدرجة الثالثة: أن يوجد**) إثنان (**التصديق بالقلب والشهادة باللسان دون**) الثالث. أي: (**الأعمال بالجوارح: وقد اختلفوا في حكمه**) مما يتعلق بالآخرة، (**فقال**) الشيخ (**أبو طالب**) محمد بن علي بن عطية الحارثي (**المكي**) رحمه الله تعالى في كتابه قوت القلوب في الباب الثالث والثلاثين منه: (**العمل من الإيمان ولا يتم دونه**)، وهذا يفهم من سياقه في عدة مواضع. منها: قوله: وإن الإيمان والعمل قرينان لا يصح أحدهما إلا بالآخر كما لا يصحان ولا يوجدان معاً إلا بنفي ضدهما وهو الكفر، وقال في موضع آخر: وقد اشترط الله عز وجل للإيمان العمل الصالح ونفي النفع بالايمان إلا بالعمل ووجوده، وقال في موضع آخر شرط الإيمان العمل والتقوى كما أن شرط الاعمال الصالحة الإيمان، وقال أيضاً في تفسير قوله تعالى: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾ [المائدة: ٣] فصارت الأعمال متعلقة بالإيمان وهما الدين المكمل. وقال أيضاً في تفسير قوله تعالى: ﴿يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم﴾ [آل عمران:

ولا يتم دونه، وادعى الاجماع فيه واستدل بأدلة تشعر بنقيض غرضه كقوله تعالى: ﴿الَّذينَ آمَنُوا وَعمِلُوا الصَّالحات﴾ إذ هذا يدل على أن العمل وراء الايمان لا من نفس الإيمان وإلا فيكون العمل في حكم المعاد؟ والعجب أنه ادعى الاجماع في هذا وهو مع ذلك ينقل قوله ﷺ: «لا يكفر أحد إلا بعد جحوده لما أقر به». وينكر على المعتزلة قولهم بالتخليد في النار بسبب الكبائر، والقائل بهذا قائل بنفس مذهب

١٦٧] أراد سبحانه أن قول هؤلاء قول المؤمنين وأن قولهم من أعمالهم لأنهم منفردون بالقول دون العلم، ثم قال بعد ذلك: فاما أن يكون دليلاً أن القول حسب الإيمان كله وأن الإيمان يكون قولاً لا يحتاج إلى عمل، فهذا باطل. **(وادعى الاجماع فيه)** وذلك في قوله بعد ان أورد أثرا عن علي رضي الله عنه: الإيمان قول باللسان وعقد بالقلب وعمل بالاركان. فأدخل أعمال الجوارح في عقود الايمان، وأيضاً فإن الامة مجمعة: أن العبد لو آمن بجميع ما ذكر في عقود القلب في حديث جبريل عليه السلام، ثم لم يعمل بما ذكرناه من وصف الإسلام بأعمال الجوارح أنه لا يسمى مؤمناً وإنه إن عمل بجميع ما وصف به الإسلام ولا يعتقد ما وصف الإيمان أنه لا يكون مسلماً، وقد أخبر نبي الله ﷺ أن أمته لا تجتمع على ضلالة. فهذه العبارة تشعر بدعوى الإجماع، **(واستدل بأدلة تشعر بنقيض غرضه)** الذي ساق الكلام لأجله **(كقوله تعالى: ﴿الذين آمنوا وعملوا الصالحات﴾)** وكقوله تعالى: ﴿الا من تاب وآمن وعمل عملاً صالحاً فأولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات﴾ [الفرقان: ٧] وكقوله تعالى: ﴿إلا من آمن وعمل صالحاً﴾ [سبأ: ٣٧] وكقوله تعالى: ﴿الذين آمنوا بآياتنا وكانوا مسلمين﴾ [الزخرف: ٦٩] وكقوله تعالى: ﴿الذين آمنوا وكانوا يتقون﴾ [يوسف: ٦٣] **(إذ هذا يدل على أن العمل وراء الإيمان)** أي غيره ودونه **(لا من نفس الإيمان)** أي من ماهيته **(وإلا فيكون العمل من المعاد)** أي المكرر، وهذا نقيض مطلوبه الذي هو اثبات كون العمل من الإيمان وانه لا يتم بدونه، **(والعجب)** منه **(أنه ادعى الاجماع)** أي إجماع الأمة **(في هذا وهو مع ذلك ينقل قوله ﷺ)** ونصه «أن الإيمان والعمل قرينان لا ينفع أحدهما دون صاحبه ولا يصح أحدهما إلا بالآخر كما لا يصحان ولا يوجدان معا إلا بنفي ضدهما وهو الكفر» كما روي عن رسول الله ﷺ: «**(لا يكفر أحد إلا بجحوده بما أقرَّ به)**». ونص القوت إلا بجحود ما أقرَّ به. وفي بعض نسخ الإحياء إلا بعد جحوده لما أقرَّ به. قال العراقي: أخرجه الطبراني في الأوسط من حديث أبي سعيد بلفظ «لن يخرج أحد من الإيمان إلا بجحوده ما دخل فيه» واسناده ضعيف اهـ.

قلت: وهكذا هو في الجامع الكبير للسيوطي، والجحد والجحود يقال فيما ينكر باللسان لا بالقلب. **(وينكر على المعتزلة قولهم بالتخليد في النار بسبب الكبائر)** ونصه: وجميع ما شرحناه وذكرناه عن السلف الصالح يبطل قول المرجئة والكرامية والأباضية، ويدحض دعواهم في أن الإيمان قول أو معرفة أو عقد بلا عمل، وهو رد على القائلين بالمنزلة بين المنزلتين الذين

المعتزلة، إذ يقال له: «من صدق بقلبه وشهد بلسانه ومات في الحال فهل هو في الجنة»، فلا بدّ أن يقول نعم، وفيه حكم بوجود الإيمان دون العمل، فنزيد ونقول لو بقي حياً حتى دخل عليه وقت صلاة واحدة فتركها ثم مات أو زنى ثم مات، فهل يخلد في النار، فإن قال نعم فهو مراد المعتزلة، وإن قال: لا، فهو تصريح بأن العمل ليس ركناً من نفس الإيمان ولا شرطاً في وجوده ولا في استحقاق الجنة به، وإن قال: أردت به أن يعيش مدة طويلة ولا يصلي ولا يقدم على شيء من الأعمال الشرعية، فنقول فما ضبط تلك المدة، وما عدد تلك الطاعات التي بتركها يبطل الايمان، وما عدد الكبائر التي بارتكابها يبطل الايمان؟ وهذا لا يمكن التحكم بتقديره ولم يصر إليه صائر أصلاً.

يقولون مؤمن وفاسق وكافر، فلا يجعلون الفاسق مؤمناً. وهو ردّ على الخشبية والحزمية والقطعية والحرورية أصناف من الخوارج يقولون: من أتى كبيرة خرج من الإيمان وأن أهل الكبائر كفار يحل قتلهم، وقد ابتلينا بطائفتين مبتدعتين متضادتين في المقالة المرجئة والمعتزلة. قالت المرجئة: الفاسق ليس بمؤمن وإن مات على صغيرة من الصغائر من غير توبة دخل النار لا محالة ولم يخرج منها خالداً مع الكفار. ونقول: إن الصواب في ذلك أن الفاسق مؤمن لا يخرجه فسقه من الإيمان وحكمه، ولكن لا ندخله في المؤمنين حقاً في الصديقين والشهداء، وإن أهل الكبائر قد استوجبوا الوعيد ودخول النار، وجاز أن يعفو الله عنهم بكرمه ويسمح لهم بجوده إلى آخر ما قاله.

ثم قال المصنف: (**والقائل بهذا**) أي بما تقدم (**قائل بنفس مذهب المعتزلة**) ووارد على معتقدهم. (**إذ يقال له من صدق بقلبه وشهد بلسانه ومات في الحال**) من غير أن يأتي بعمل (**فهل هو في الجنة**) أم لا، (**فلا بد أن يقول**) قائل هذا القول (**نعم**) هو في الجنة إذ وجد عنده مسمى الايمان، (**و**) لا يخفى أن (**فيه حكماً بوجود الإيمان دون**) وجود (**العمل، فنزيد ونقول: لو بقي حياً حتى دخل عليه وقت صلاة واحدة فتركها ثم مات، أو زنى ثم مات فهل يخلد في النار**)؟ الاولى لترك العمل والثانية لارتكاب الكبيرة، (**فإن قال: نعم**) يخلد فيها (**فهو مراد المعتزلة، وإن قال: لا**) يخلد فيها كما هو مذهب أهل السنّة (**فهو تصريح بأن العمل ليس ركناً من نفس الإيمان**) أي من ماهيته بحيث ينتفي بانتفائه (**ولا شرطا في وجوده**) أي الإيمان كما قاله بعض المبتدعة (**ولا في استحقاق الجنة به**) كما قاله المرجئة، (**وإن قال: أردت به أن يعيش مدة طويلة ولا يصلي ولا يقدم على شيء من الأعمال الشرعية**) والطاعات البدنية إذاً يقال له: (**فما ضبط تلك المدة**) التي وصفتها بالطول، (**وما عدد تلك الطاعات التي بتركها يبطل الإيمان، وما عدد الكبائر التي بارتكابها يبطل الإيمان؟ وهذا لا يمكن التحكم بتقديره ولم يصر إليه صائر أصلاً**) أي لم يذهب إليه ذاهب مطلقاً.

الدرجة الرابعة: أن يوجد التصديق بالقلب قبل أن ينطق باللسان أو يشتغل بالأعمال ومات، فهل يقول مات مؤمناً بينه وبين الله تعالى، وهذا مما اختلف فيه. ومن شرط القول لتمام الايمان يقول هذا مات قبل الايمان وهو فاسد إذ قال ﷺ: «يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان». وهذا قلبه طافح بالإيمان، فكيف يخلد في النار؟ ولم يشترط في حديث جبرائيل عليه السلام للإيمان إلا التصديق بالله تعالى وملائكته وكتبه واليوم الآخر كما سبق.

الدرجة الخامسة: أن يصدق بالقلب ويساعده من العمر مهلة النطق بكلمتي الشهادة وعلم وجوبها، ولكنه لم ينطق بها فيحتمل أن يجعل امتناعه عن النطق كامتناعه عن الصلاة ونقول هو مؤمن غير مخلد في النار، والإيمان هو التصديق المحض واللسان

(**الدرجة الرابعة**): من الدرجات الست (**أن يوجد التصديق بالقلب**) وهو إذعانه لما كشف له (**قبل أن ينطق باللسان**) اقراراً وشهادة، (**أو يشتغل بالأعمال**) الشرعية (**ومات**). وفي بعض النسخ: فقبل أن ينطق باللسان أو يشتغل بالأعمال مات، (**فهل نقول**) فيه أنه (**مات مؤمناً بينه وبين الله تعالى**) بناء على أن التصديق القلبي كاف في مفهوم الإيمان، (**وهذا مما اختلف فيه، ومن شرط القول**) أي جعل الإقرار شرطاً (**لتمام الإيمان**) لا لإجراء الأحكام (**يقول هذا مات قبل الإيمان وهو فاسد**) لا يلتفت إليه، (**إذ قال ﷺ: «يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان»**) تقدم الكلام على هذا الحديث. وقوله «يخرج» من الخروج وفي رواية الأصيلي وأبي الوقت بضم الياء من الاخراج، فقوله «من كان» في محل رفع على الوجهين، فالرفع على الأول على الفاعلية، وعلى الثاني على النيابة عن الفاعل «ومن» موصولة ولاحقها جملة صلتها، والمراد بالايمان التصديق بما جاء به الرسول ﷺ، (**وهذا قلبه طافح**) أي ملآن (**بالإيمان فكيف يخلد**) في النار؟ وأيضاً (**لم يشترط في حديث جبريل عليه السلام**) المتقدم ذكره الذي فيه السؤال عن الإيمان والإسلام والإحسان (**للإيمان إلا التصديق**) بأن يؤمن (**بالله تعالى وملائكته**) وكتبه ورسله (**واليوم الآخر**) وبالبعث والحساب وبالقدر خيره وشره (**كما سبق**) الكلام عليه.

(**الدرجة الخامسة**): من الدرجات الست (**أن يصدق بالقلب**) بجميع ما جاء به النبي ﷺ (**ويساعده من العمر مهلة النطق بكلمتي الشهادة**) هما: لا إله إلا الله محمد رسول الله (**وعلم وجوبها**) أي الكلمتين، (**ولكنه لم ينطق بها**) بلسانه لا سراً ولا اعلاناً. (**فيحتمل أن يجعل امتناعه عن النطق**) بها (**كامتناعه عن الصلاة**) بعد حلول وقتها وعلمه بوجوبها، (**ونقول هو مؤمن غير مخلد في النار، و**) ذلك لأن (**الإيمان هو التصديق المحض**) أي الخالص بما جاء به النبي ﷺ (**واللسان**) إنما هو (**ترجمان الإيمان**) يترجم عنه، (**فلا بد**)

ترجمان الإيمان، فلا بدّ أن يكون الإيمان موجوداً بتمامه قبل اللسان حتى يترجه اللسان وهذا هو الأظهر إذ لا مستند إلا اتباع موجب الألفاظ ووضع اللسان أن الإيمان هو عبارة عن التصديق بالقلب. وقد قال ﷺ: « يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة ». ولا ينعدم الإيمان من القلب بالسكوت عن النطق الواجب كما لا ينعدم

على هذا (**أن يكون الإيمان موجوداً بتمامه قبل**) شهادة اللسان (**حتى يترجه اللسان**) فيما بعد (**وهذا هو الأظهر**) في المقام (**إذ لا مستند إلا اتباع موجب الألفاظ**) بفتح الجيم (**ووضع اللسان**) العربي أي الذي يوجبه أصل الوضع العربي (**أن الإيمان عبارة عن التصديق**)، وإنما ذكر قوله (**بالقلب**) لأن محل التصديق القلب ولم يقيده أهل اللسان إلا أنه معلوم لهم ذلك، (**وقد قال ﷺ: « يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان »**) قد تقدم الكلام عليه. (**ولا ينعدم الإيمان من القلب بالسكوت عن النطق الواجب**) بعد علمه بوجوبه، كما لا ينعدم بالسكوت عن الفعل الواجب وهو العمل، وبين السكون والسكوت جناس.

تنبيه:

قد استنبط من سياق المصنف المتقدم ذكره في الدرجة الرابعة والتي تليها ثبوت إيمان فرعون وهي مسألة شديدة الاختلاف والتصادم، وممن قال بإيمانه الشيخ محيي الدين بن العربي في مواضع من فتوحاته وفصوصه لا يستريب مطالعها أنه كلامه، وانه غير مدسوس عليه، وإنما ذكرت ذلك لأنه قد سبق لي في شرح كتاب العلم من هذا الكتاب حمل فرعون على فرعون النفس وهو الذي حكم عليه بإسلامه نظراً لظاهر كلام الشيخ كريم الدين الخلوتي أحد أولياء مصر، ومعاصره الشيخ عبد الوهاب الشعراني رحمهما الله تعالى، فإنهما أنكرا أن يكون القول بإيمان فرعون موجوداً في كتب الشيخ محيي الدين فاحتاجا إلى التأويل المذكور إن صح، وأنت خبير بأن كلام الشيخ في فتوحاته وفصوصه إذا جمع يجيء أكثر من عشرة أوراق، ومثل هذا لا يحتمل الدس. وقد ألف الناس في هذه المسألة قديماً وحديثاً وهم في طرفي نقيض، بل قال الإمام أبو بكر الباقلاني: إن قبول إيمانه هو الأقوى من حيث الاستدلال، وقال الشيخ ابن حجر المكي في التحفة: إنه لا قطع على عدمه بل ظاهر الآية وجوده، ثم قال: وبما تقرر علم خطأ من كفر القائلين بإسلام فرعون لأننا وإن اعتقدنا بطلان هذا القول لكنه غير ضروري، وإن فرض أنه مجمع عليه اهـ.

وقال القائلون به: إنه مذهب أهل الحق ولا يلزم من الإيمان والنطق بالشهادتين عدم دخول النار ولا عدم التعذيب بها، وإنما اللازم عدم الخلود في النار، فكل من آمن بقلبه ونطق بلسانه لا يخلد في النار وان دخلها بالكبائر أو بحقوق العباد، ولا يلزم من دخول النار والتعذيب بها عدم الخروج منها، بل يخرج من النار كل مؤمن وكل موحد، ولهم في ذلك كلام كثير. وممن

بالسكوت عن الفعل الواجب، وقال قائلون القول ركن إذ ليس كلمتا الشهادة إخباراً عن القلب، بل هو إنشاء عقد آخر وابتداء شهادة والتزام والأول أظهر، وقد غلا في هذا طائفة المرجئة فقالوا: هذا لا يدخل النار أصلاً. وقالوا: إن المؤمن وإن عصى فلا يدخل النار وسنبطل ذلك عليهم.

الدرجة السادسة: أن يقول بلسانه: «لا إله إلا الله محمد رسول الله». ولكن لم يصدق بقلبه فلا نشك في أن هذا في حكم الآخرة من الكفار، وأنه مخلد في النار، ولا

شنّع على الشيخ محيي الدين بذلك ابن المقري صاحب الإرشاد، والحافظ ابن حجر وتلميذه البقاعي، ومن المتأخرين ملاّ علي القاري من الحنفية، وممن ذهب إلى تأييد كلامه شراح الفصوص الجندي، والكازروني، والقيصري، والجامي، وعلي المهايمي، والجلال الدواني، وعبد الله الرومي. وللكازروني كتاب بالفارسية سماه (**الجانب الغربي**) قد ورد عن الشيخ ما اعترض به على كلامه منها هذه المسألة. وقد نقله إلى العربية عالم المدينة السيد محمد بن رسول البرزنجي رحمه الله تعالى وسماه (**الجاذب الغيبي**) وكان ممن يصرح بإيمانه.

ولقد حكى لي بعض من أثق به من السادة أن الإمام العلامة الشيخ حسن بن أحمد باغتر الحضرمي حيث وفد إلى المدينة على ساكنها أفضل الصلاة والسلام فاوض مع المذكور في هذه المسألة وان عدم إيمانه مما أجمع عليه، وطال بينهما الكلام إلى إن انفصلا من غير مرام، فلما أصبح لقيه فأوّل ما فاتحه به إلى أن قال لـه السلام عليك يا أخا فرعون. فتنغص السيد جداً وانحرف مزاجه على المذكور وعرف منه ذلك، وشكاه عند بعض الناس فلا موه فاعتذر لهم: إني ما قلت شططاً هو يقول بإيمان فرعون ويثبته والمؤمنون اخوة فلم يتأذ من أخوة فرعون وهو مؤمن عنده فانقطعوا.

(**وقال قائلون القول**) أي النطق اللساني بالشهادتين (**ركن**) من الإيمان (**إذ ليس كلمتا الشهادة إخباراً عن القلب**) أي عما في القلب، (**بل هو انشاء عقد وابتداء شهادة والتزام، والأوّل أظهر**) أي كونه اخباراً عن القلب باعتبار أن اللسان ترجمانه، وممن ذهب إلى هذا القول الكرامية ومن وافقهم جعلوا القول ركناً في مفهوم الإيمان فلا يثبت الإيمان إلا به، (**وقد غلا في هذا**) أي فيمن صدق بالقلب وامتنع عن النطق مع علمه بوجوبه ومساعدة الوقت له (**طائفة المرجئة**) من طوائف المبتدعة الذين من فضائحهم قولهم: إنه لا يضر مع الإيمان معصية. كما لا ينفع مع الكفر طاعة. (**فقالوا: هذا لا يدخل النار أصلاً، وقالوا: إن المؤمن وإن عصى فلا يدخل النار**) لما تقدم من زعمهم أن المعصية لا تضر مع الإيمان، وهنا قد وجد الإيمان غير أنه عصي بامتناعه عن النطق، (**وسنبطل ذلك عليهم**) قريباً.

(**الدرجة السادسة: أن يقول بلسانه**) كلمتي الشهادة (**لا إله إلا الله محمد رسول الله**) ﷺ. (**ولكن لم يصدق**) بما جاء به الرسول (**بقلبه**) أي لم يستقر ذلك التصديق بقلبه (**فلا نشك في أن هذا في حكم الآخرة من الكفار وأنه مخلد في النار**) لأنه قد عدم مسمى الإيمان الذي هو

نشك في أنه في حكم الدنيا الذي يتعلق بالأئمة والولاة من المسلمين لأن قلبه لا يطلع عليه، وعلينا أن نظن به أنه ما قاله بلسانه إلاَّ وهو منطوٍ عليه في قلبه وإنما نشك في أمر ثالث وهو الحكم الدنيوي فيما بينه وبين الله تعالى، وذلك بأن يموت له في الحال قريب مسلم، ثم يصدق بعد ذلك بقلبه ثم يستفتي ويقول: كنت غير مصدق بالقلب حالة الموت والميراث الآن في يدي فهل يحل لي بيني وبين الله تعالى؟ أو نكح مسلمة ثم صدق بقلبه هل تلزمه إعادة النكاح؟ هذا محل نظر فيحتمل أن يقال أحكام الدنيا منوطة بالقول الظاهر ظاهراً وباطناً، ويحتمل أن يقال تناط بالظاهر في حق غيره لأن باطنه غير ظاهر لغيره وباطنه ظاهر له في نفسه بينه وبين الله تعالى، والأظهر والعلم عند الله تعالى أنه لا يحل له ذلك الميراث، ويلزمه إعادة النكاح، ولذلك كان حذيفة رضي

التصديق، (**ولا نشك في أنه**) أي المذكور (**في حكم الدنيا التي تتعلق بالأئمة**) والخلفاء والملوك (**والولاة**) للأمر من طرف الأئمة يعد (**من**) جملة (**المسلمين**) لأنه ليس لهم إلا الظواهر، والتصديق محله القلب (**لأن قلبه**) الذي هو محل التصديق (**لا يطلع عليه**) لأنه أمر غيب عنا وما كلفنا باطلاعه، وإنما الحكم عليه بالإمارات (**وعلينا أن نظن به**) إحساناً (**أنه ما قاله**) أي القول المذكور من أداء الشهادتين (**بلسانه إلا وهو منطو عليه في قلبه**)؛ وهذا ظاهر (**وإنما نشك في أمر ثالث. وهو الحكم الدنيوي فيما بينه وبين الله تعالى، وذلك بأن يموت له في الحال**) الذي هو فيه (**قريب مسلم**) ممن يرثه (**ثم يصدق**) أي يأتي بالتصديق (**بعد ذلك بقلبه ثم يستفتي**) أهل العلم في حادثته (**ويقول: كنت غير مصدق بالقلب حالة الموت**) أي موت ذلك القريب الذي ورثته وإنما كنت مسلماً باللسان فقط، (**والميراث الآن في يدي فهل يحل لي**) أخذه والتصرف فيه (**بيني وبين الله**) أم لا؟ (**أو نكح مسلمة**) وهو يتستر بالإسلام (**ثم يصدق**) أي يحل التصديق في قلبه (**هل تلزمه إعادة النكاح**) أم لا؟ (**هذا محل النظر**) ومثال التأمل، (**فيحتمل أن يقال**) في الجواب: (**أحكام الدنيا منوطة**) أي معلقة (**للقول الظاهر**) الذي هو النطق بالشهادتين وعليه يترتب الحكم (**ظاهراً وباطناً**) فعلى هذا له أخذ الميراث وإبقاء المسلمة على النكاح الأول بالنظر إلى الدنيا، وبالنظر إلى الآخرة (**ويحتمل أن يقال**): إنما (**يناط بالظاهر**) إذا أفتى (**في حق غيره لأن باطنه غير ظاهر لغيره**) محجوب عنه، (**و**) أن (**باطنه ظاهر له في نفسه**) يدرك ما انطوت عليه (**بينه وبين الله تعالى، والأظهر**) في المقام وإن كان الأول ظاهراً، كذلك (**والعلم عند الله تعالى**) أتى بهذه الجملة تبركاً وتبرئاً من علمه إلى علم الله تعالى أي علمه محيط بكل شيء، وهذا نظير ما يقول المفتي في آخر جوابه والله أعلم فيكل علمه إلى علم الله تعالى، ويتبرأ من أن يقول في دين الله ما ليس مطابقاً لما هو في نفس الأمر (**أنه لا يحل له**) أخذ (**ذلك الميراث**)، لأنه لم يأخذه بحق القرابة في الحقيقة ولا توارث مع اختلاف الملل، (**ويلزمه إعادة النكاح**) وتجديدها هذا

الله عنه لا يحضر جنازة من يموت من المنافقين، وعمر رضي الله عنه كان يراعي ذلك منه فلا يحضر إذا لم يحضر حذيفة رضي الله عنه، والصلاة فعل ظاهر في الدنيا وإن كان من العبادات. والتوقي عن الحرام أيضاً من جملة ما يجب لله كالصلاة لقوله ﷺ: «طلب الحلال فريضة بعد الفريضة»، وليس هذا مناقضاً لقولنا: إن الإرث حكم الإسلام وهو الاستسلام، بل الاستسلام التام هو ما يشمل الظاهر والباطن. وهذه مباحث فقهية ظنية تبني على ظواهر الألفاظ والعمومات والأقيسة، فلا ينبغي أن يظن القاصر في العلوم أن المطلوب فيه القطع من حيث جرت العادة بايراده في فن الكلام الذي يطلب فيه القطع فما أفلح من نظر إلى العادات والمراسم في العلوم.

ما اقتضاه التقوى، والأول ما أجازه الفتوى، **(ولذلك كان حذيفة)** بن اليمان العبسي حليف بني عبد الأشهل **(رضي الله عنه)** من خيار الصحابة وزهادهم ولاه عمر المدائن وله فتوحات. مات سنة ست وثلاثين بعد مقتل عثمان بأربعين يوماً **(لا يحضر)** الصلاة على **(جنازة من مات من المنافقين)**، وكان قد أعطي علمهم من رسول الله ﷺ خاصة، **(وعمر)** بن الخطاب **(رضي الله عنه)** مع جلالة قدره **(كان يراعي ذلك فلا يحضر)** جنازة **(من مات بالمدينة إذا لم يحضر حذيفة رضي الله عنه)** خشية أن يكون منافقاً، **(والصلاة)** على الجنازة **(فعل ظاهر في الدنيا وإن كان من العبادات والتوقي عن الحرام)** والشبهات **(أيضاً من جلة ما يجب لله كالصلاة)** أي حكمه كحكمها.

فإن قيل: الإسلام هو الإنقياد الظاهر كما سبق والرجل المذكور قد ثبت له ذلك فيجوز الميراث نظراً إلى الظاهر وليس هو من أحكام الإيمان فيكون مناقضاً لقول الفقهاء: الإرث حكم الإسلام. والجواب ما أشار إليه المصنف بقوله: **(وليس هذا)** الذي أوردناه **(مناقضاً)** ومخالفاً **(لقولنا)** معاشر الفقهاء: **(إن الإرث حكم الإسلام وهو)** أي الإسلام **(استسلام)** وانقياد للظاهر، **(بل الإستسلام التام)** المعتبر عندهم **(ما يشمل الظاهرو)** يعم **(الباطن)**. فهذه الملاحظة إذا خالف الباطن الظاهر وعمل بهذه المخالفة تشبثاً بالظاهر يكون مؤاخذاً عند الله تعالى. **(وهذه مباحث فقهية ظنية)** وليس في كلها ما يجب القطع به لأنها **(تبنى على ظواهر الألفاظ)** وما توجبه بحسب الوضع اللغوي، **(و)** على **(العمومات)** الواردة في الصيغ من الإشتراك في الصفات، **(و)** على **(الأقيسة)** بأنواعها والقياس عند أهل الأصول الحاق معلوم بمعلوم في حكمه لمساواة الأول للثاني في علة حكمه، **(فلا ينبغي أن يظن القاصد)** للتحصيل **(القاصر في العلوم)** عن درجة أهل التحقيق والنظر، وبين القاصد والقاصر جناس **(إن المطلوب فيه القطع)** والجزم على اليقين **(من حيث جرت العادة)** وأطردت **(بإيراده في فن الكلام الذي يطلب فيه القطع)** لأن الكلام فيه عن مسائل اعتقادية وهي لا تثبت إلا

بالدلائل القطعية، **(فما أفلح من نظر إلى العادات)** المألوفة **(والمراسم)** الظاهرية **(في العلوم)** وهنا مسائل مهمة ينبغي التنبيه عليها.

منها: اتفق القائلون بعدم اعتبار الإقرار على أنه يلزم المصدق أن يعتقد أنه متى طولب به أتى به، فإن طولب به ولم يقر فهو كفر عناد، وبهذا فسروا ترك العناد وقالوا: هو شرط.

ومنها: على القول بأن مسمى الإيمان التصديق بالقلب كما هو قول الأشعري والماتريدي، أو بالقلب واللسان كما هو مذهب الحنفية، فقد ضم إليه في تحقق الإيمان أمور الإخلال بها إخلال بالإيمان اتفاقاً كترك كل من سجود الصنم، وقتل نبي أو استخفاف به، وبالمصحف والكعبة. وكذا مخالفة كل ما أجمع عليه من أمور الدين وإنكاره بعد العلم بأنه مجمع عليه، وقيد الإمام النووي إنكار المجمع عليه بما إذا كان فيه نص ويشترك في معرفته الخاص والعام لا كإنكار ان لبنت الإبن السدس مع بنت الصلب حيث لا عاصب، فإنه مجمع عليه، وفيه نص، لكنه مما يخفى عن العوام. كذا نقله ابن حجر في التحفة. وقال ابن الهمام: ظاهر كلام الحنفية الإكفار بجحده، فإنهم لم يشرطوا فيه سوى القطع في الثبوت ويجب حمله على ما إذا علم المنكر بثبوته قطعاً لأن مناط التكفير عند ذلك يكون أما إذا لم يعلم فلا إلا أن يذكر له أهل العلم ذلك فيلج ويتمادى اهـ.

ومما لا يعرفه إلا الخواص من المجمع عليه حرمة نكاح المعتدة للغير، وما لمثبته أو منكره تأويل غير قطعي البطلان أو بعد عن العلامة بحث يخفى عليه ذلك. قال الأسفرايني: فإذا وجد شيء من الاخلالات السابق ذكرها دلنا على أن التصديق الذي هو الإيمان مفقود من قلبه لاستحالة أن يقضي السمع بكفر من معه الإيمان لأنه جمع للضدين. قال ابن الهمام: ولا يخفى أن بعض هذه الأمور التي تعمدها كفر قد توجد وصاحبها مصدق بالقلب، وإنما يصدر عنه لغلبة الهوى، فتعريف الإيمان بتصديق القلب فقط غير مانع لصدق التعريف مع انتفاءه الإيمان وبالله التوفيق.

ومنها: المقطوع به في تحقيق معنى الإيمان أمور.

الأول: أنه وضع إلهي من عقائد وأعمال أمر الله به عباده اعتقاداً وعملاً ورتب على فعله لازماً لا يتخلف عنه وهو ما شاء من خير بلا انقضاء وهو سعادة الأبد، وعلى تركه ضده وهو شقاوة الأبد، وهذا الضد لازم الكفر شرعاً.

الأمر الثاني: أن التصديق بما أخبر به النبي ﷺ من الوحدانية وغيرها إذا كان على سبيل القطع فهو بعض من مفهومه.

والأمر الثالث: أنه قد اعتبر في ترتيب لازم الفعل وجود أمور عدمها مترتب ضده، كتعظيم الله تعالى وأنبيائه وكتبه وبيته، وكالانقياد إلى قبول أوامره ونواهيه الذي هو معنى الإسلام،

وقد اتفق الأشاعرة والحنفية على تلازم الإيمان والإسلام بمعنى أنه لا إيمان يعتبر بلا إسلام، ولا اسلام يعتبر بدون إيمان. فلا ينفك أحدهما عن الآخر. فيمكن اعتبار هذه الأمور التصديق والإقرار وعدم الإخلال بما ذكر أجزاء لمفهوم الإيمان، فيكون انتفاء ذلك اللازم الذي هو ما شاء تعالى من خير بلا انقضاء عند انتفائها لانتفاء الإيمان بانتفاء أجزائه، وإن وجد جزؤه الذي هو التصديق وغاية ما فيه أنه نقل عن مفهومه اللغوي الذي هو مجرد التصديق إلى مجموع أمور اعتبرت جملتها ووضع بإزائها لفظ التصديق جزء منها.

قال ابن الهمام: ولا بأس بهذا القول وإن كان المختار خلافه فإنا قاطعون بأنه لم يبق على حاله الاول قد اعتبر الإيمان شرعاً تصديقاً خاصاً. وهو ما يكون بأمور خاصة واعتبر فيه أيضاً شرعاً أن يكون بالغاً حد العلم وإلا فالجزم الذي لا يجوز معه ثبوت النقيض سواء كان الموجب من حس أو عقل أو عادة وهو العلم أو لا لموجب كاعتقاد المقلد وهو في اللغة أعم من ذلك، ويمكن اعتبار هذه الأمور المذكورة شروطاً لاعتباره شرعاً فينتفي أيضاً لانتفائها مع وجود التصديق بمحلية القلب واللسان إذ الشرط يلزم من عدمه عدم المشروط. ولا يمكن اعتبارها شرعاً شروطاً لثبوت اللازم الشرعي فقط دون ملزومه وهو الإيمان، فينتفي عند انتفائها مع قيام ملزوم وهو الإيمان لأن الفرض أن عند انتفائها يثبت ضد لازم الإيمان وهو لازم الكفر فيثبت ملزومه وهو الكفر وبالله التوفيق.

ومنها: أن الإستدلال الذي به يكتسب التصديق القلبي ليس شرطاً لصحة الإيمان على المختار حتى صححوا إيمان المقلد ومنعه المعتزلة، ونقل عن أبي الحسن الأشعري، وقال أبو القاسم القشيري: هو افتراء عليه، وقل أن يرى مقلد في الإيمان بالله تعالى إذ كلام العوام في الأسواق محشو بالإستدلال بالحوادث على وجوده وصفاته والتقليد مثلاً أن يسمع الناس يقولون: إن للخلق رباً خلقهم وخلق كل شيء ويستحق العبادة عليهم وحده لا شريك له. فيجزم بذلك لجزمه بصحة إدراك هؤلاء تحسيناً لظنه بهم، وتعظيماً لشأنهم عن الخطأ. فإذا حصل عن ذلك جزم لا يجوز معه كون الواقع النقيض. فقد قام بالواجب من الإيمان إذ لم يبق سوى الإستدلال على حصول ذلك الجزم، فإذا حصل ما هو المقصود منه فقد تم قيامه بالواجب، ومقتضى هذا التعليل أن لا يكون عاصياً بعدم الإستدلال، لأن وجوبه إنما كان ليحصل ذلك الجزم، فإذا حصل سقط وجوبه الذي هو وسيلة إذ لا معنى لاستحصال المقصود بالوسيلة بعد حصوله دونها، غير أن بعضهم ذكر الإجماع على عصيانه بترك الإستدلال، فإن صح فبسبب أن التقليد عرضة لعروض التردد بعروض شبهة له بخلاف الإستدلال المحصل للجزم، فإن فيه حفظه. ومما يدل أيضاً على قيام المقلد بالواجب من الإيمان أن الصحابة رضي الله عنهم كانوا يقبلون إيمان عوام الأمصار التي فتحوها من العجم تحت السيف، ولات حال استدلال أو لموافقة بعضهم بعضاً بأن يسلم زعيم منهم مثلاً فيوافقه غيره، وتجويز حملهم إياهم على الإستدلال بعيد في بعض الأحوال التي إذا نقلت يكاد يجزم العقل بعدم الإستدلال معها وبالله التوفيق.

....

ومنها: اختلفوا في التصديق القائم بالقلب الذي هو جزء مفهوم الإيمان على قول أو تمامه على قول آخر أهو من باب العلوم والمعارف أو من باب الكلام النفسي، فقيل بالأول وهو مدفوع أولاً بالقطع بكفر كثير من أهل الكتاب مع علمهم بحقيقة رسالته ﷺ وما جاء به كما أخبر عنهم سبحانه بقوله: ﴿الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وإن فريقاً منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون﴾ [البقرة: ١٤٦] وثانياً الإيمان مكلف به والتكليف إنما يقع بالأفعال الإختيارية والعلم مما يثبت بلا اختيار كمن وقعت مشاهدته على من ادعى النبوة وأظهر المعجزة بأن يشاهد كلاً من الدعوى وظهور المعجزة فلزم نفسه عند ذلك العلم بصدقه. وقال إمام الحرمين في الإرشاد: التصديق على التحقيق كلام النفس، ولكن لا يثبت إلا مع العلم، وكلام النفس يثبت على حسب الاعتقاد، وإليه ذهب جماعة ونقل صاحب الغنية عن الأشعري في معناه فقال مرة: هو المعرفة بوجوده وإلاهيته وقدمه، وقال مرة: هو قول في النفس غير أنه يتضمن المعرفة ولا يصح دونها، وارتضاه الباقلاني فإن التصديق والتكذيب والصدق والكذب بالأقوال أجدر منه بالمعارف والعلوم اهـ.

قال ابن الهمام: وظاهر عبارة الأشعري في هذا السياق أن التصديق كلام للنفس مشروط بالمعرفة يلزم من عدمها عدمه، ويحتمل أن الإيمان هو المجموع من المعرفة والكلام النفسي. فيكون كل منهما ركناً من الإيمان فلا ينافي تحقيق الإيمان على كلا الإحتمالين من المعرفة. أعني: ادراك مطابقة دعوى النبي للواقع، ومن أمر آخر هو الإستسلام الباطن والإنقياد لقبول الأوامر والنواهي المستلزم للإجلال وعدم الإستخفاف، وهذا الإستسلام الباطن هو المراد بكلام النفس، وبه عبر المصنف في كلامه على الإيمان والإسلام. وإنما قلنا: انه لا بد مع المعرفة من الأمر الآخر وهو الإستسلام الباطن لما تقدم من ثبوت مجرد تلك المعرفة مع قيام الكفر وبلا كسب واختيار فيه وبلا قصد إليه، ومع كونه يثبت بلا كسب واختيار فيه وبلا قصد إليه يتعلق ظاهر التكليف به نحو قوله تعالى: ﴿فاعلم أنه لا إله إلا الله﴾ [محمد ﷺ: ١٩] والمراد اكتسبه بفعل أسبابه من القصد إلى النظر في الآثار على الوجه المؤدي إلى المقصود حتى لو وقع العلم لانسان دفعيا من غير ترتيب مقدمات احتاج إلى تحصيله مرة أخرى كسباً.

قال السعد في شرح المقاصد: أعلم أن حصول هذا التصديق قد يكون بالكسب أي مباشرة الأسباب بالإختيار كالقاء الذهن وصرف النظر وتوجيه الحواس وما أشبه ذلك. وقد يكون بدونه كمن وقع عليه الضوء، فعلم أن الشمس طالعة، والمأمور به يجب أن يكون من القسم الأول. ثم قال لا يفهم من نسبة الصدق إلى المتكلم بالقلب سوى إذعانه وقبوله وإدراكه لهذا المعنى. أعني: كون المتكلم صادقاً من غير أن يتصور هناك فعل وتأثير من القلب ويقطع بأن هذا كيفية للنفس قد يحصل بالكسب والإختيار ومباشرة الأسباب، وقد يحصل بدونها. فغاية الأمر أن يشترط فيما يعتبر في الإيمان أن يكون تحصيله بالإختيار على ما هو قاعدة المأمور به اهـ.

فإن قلت: فما شبهة المعتزلة والمرجئة وما حجة بطلان قولهم؟ فأقول، شبهتهم عمومات القرآن، أما المرجئة فقالوا: لا يدخل المؤمن النار وإن أتى بكل المعاصي لقوله عز وجل: ﴿فَمَنْ يُؤْمِنُ بِرَبِّه فَلاَ يَخَافُ بخساً وَلاَ رَهَقاً﴾ [الجن: ١٣]، ولقوله عز وجل: ﴿والَّذِينَ آمَنُوا بالله ورُسُلِهِ أولئِكَ هُمُ الصّدِّيقُونَ﴾ [الحديد: ١٩] الآية. ولقوله تعالى: ﴿كلمَا أُلقيَ فيهَا فوج سأَلَهُم خَزَنَتُها﴾ إلى قوله: ﴿فكذَّبنا وَقُلْنَا ما نَـزَّلَ اللهُ

وظاهره عدم الإكتفاء بحصوله دون كسب.

قال ابن الهمام: وفيه نظر، بل إذا حصل كذلك دفعياً كفى ضم ذلك الأمر الآخر من الإنقياد الباطن إليه، وذلك التكليف الكائن لتعاطي أسباب العلم إنما هو لمن لم يحصل له العلم، فإذا حصل هو سقط ما وجوبه لأجله وبالله التوفيق.

ومنها: أن الأظهر أن التصديق قول للنفس غير المعرفة لأن المفهوم من التصديق لغة هو نسبة الصدق إلى القائل وهو فعل، والمعرفة ليست فعلاً إنما هي من قبيل الكيف المقابل لمقولة الفعل فلزم خروج كل من الإنقياد الذي هو الإستسلام، ومن المعرفة عن مفهوم التصديق لغة مع ثبوت اعتبارهما شرعاً في الإيمان، وثبوت اعتبارهما له بهذا الوجه على أنهما جزءان لمفهومه شرعاً، أو شرطان لاعتباره لإجراء أحكامه شرعاً، والثاني هو الأوجه إذ في الأول يلزم نقل الإيمان من المعنى اللغوي إلى معنى آخر شرعي، وهو بلا دليل يقتضي وقوعه منتف لأنه خلاف الأصل؟ فلا يصار إليه إلا بدليل ولا دليل بل قد كثر في الكتاب والسنة طلبه من العرب، وأجاب من أجاب إليه دون استفسار عن معناه وإن وقع استفسار من بعضهم فإنما هو عن متعلق الإيمان وعدم تحقق الإيمان بدون المعرفة، والإستسلام لا يستلزم جزئيتها لمفهومه شرعاً لجواز أن يكونا شرطين للإيمان شرعاً، وحقيقته التصديق بالأمور الخاصة بالمعنى اللغوي، وإذا تقرر ذلك ظهر ثبوت التصديق لغة بدونهما مع الكفر الذي هو ضد الإيمان والله أعلم.

ثم عاد المصنف إلى ما سبق الوعد به آنفاً من رد شبه المعتزلة والجهمية وقال: (**فإن قلت: فما شبهة المعتزلة والمرجئة**)، والفرقتان من فحول المتكلمين، وما لم يعرف أصل ما تعلقوا به من الكتاب والسنة لم يعرف وجه الرد عليهم وتميز الباطل من الحق، ولذا قال: (**وما حجة بطلان قولهم**) فبينوا لنا ذلك؟ فأشار إلى الجواب بقوله: (**فأقول: شبهتهم**) وأصل الشبهة مشابهة الحق للباطل والباطل للحق من وجه إذا حقق النظر فيه ذهب أي فالذي تمسكوا به (**عمومات**) وردت في آي من (**القرآن أما المرجئة**) فإنهم (**قالوا: لا يدخل المؤمن النار وإن أتى بكل المعاصي**) بناء على أن المعصية لا تضر الإيمان، كما أن الكفر لا تنفع معه طاعة وجعلوه أصلاً من أصولهم، ثم بنوا عليه قواعدهم نظراً (**لقوله عز وجل**) في سورة الجن: (**فمن يؤمن بربه فلا يخاف بخساً**) أي نقصاً على طريق الظلم (**ولا رهقاً**) [الجن: ١٣] أي عسرة وكلفة (**ولقوله عز وجل: والذين آمنوا بالله ورسله أولئك هم الصديقون**) [الحديد: ١٩] أي المواددون لله بحسن إخلاصهم، ووجه الدلالة قصر من اتصف بالإيمان على

مِنْ شيءٍ﴾ [الملك: ٨، ٩] فقوله: ﴿ كلما ألقي فيها فوج﴾ عام فينبغي أن يكون كل من ألقي في النار مكذباً. ولقوله تعالى: ﴿لاَ يَصْلاَهَا إلاَّ الأَشْقَى★ الَّذي كَذَّبَ وَتَوَلَّى﴾ [الليل: ١٥ ، ١٦] وهذا حصر واثبات ونفي، ولقوله تعالى: ﴿مَنْ جَاءَ بالحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِنْهَا وهُمْ مِنْ فَزَعَ يَوْمَئذٍ آمِنُونَ﴾ [النمل: ٨٩]، فالإيمان رأس الحسنات ولقوله تعالى: ﴿والله يُحِبُّ المحسنين﴾ [آل عمران: ١٣٤]، وقال تعالى: ﴿ إنا لا نُضيعُ أجْرَ مَنْ أحْسَنَ عَمَلاً﴾ [الكهف: ٣٠] ولا حجة لهم في ذلك، فإنه حيث ذكر الإيمان في هذه الآيات أريد به الإيمان مع العمل. إذ بيّنّا أن الإيمان قد يطلق ويراد به الإسلام، وهو الموافقة بالقلب والقول والعمل، ودليل هذا التأويل اخبار كثيرة

الصديقين. (**ولقوله تعالى: كلما ألقي فيها فوج**) أي جماعة (**سألهم خزنتها**) جمع خازن، والمراد الملائكة الموكلون بها (**إلى قوله: فكذبنا**) وهو قول تعالى ﴿ألم يأتكم نذير ★ قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا (**وقلنا ما نزل الله من شيء**) إن أنتم إلا في ضلالٍ كبيرٍ﴾ [الملك: ٨ ، ٩] قال القاضي وفي قوله: (**ألم يأتكم نذير**) توبيخ وتبكيت وقوله (**فكذبنا**) أي كذبنا الرسل وأفرطنا في التكذيب حتى منعنا النبوة والإرسال رأساً وبالغنا في نسبتهم إلى الضلال، (**و**) وجه الدلالة أن (**قوله: « كلما ألقي » عام**) مستغرق لجميع من ألقي، (**فينبغي أن يكون كل من ألقي في النار مكذباً**) كما هو ظاهر، (**ولقوله**) تعالى: (**لا يصلاها**) أي لا يجد حرها أو لا يلزمها مقاسياً شدتها (**إلا الأشقى**) الكافر، فإن الفاسق وإن دخلها لم يلزمها، ولذلك كان أشقى ووصفه بقوله: (**الذي كذب وتولى﴾ [الليل: ١٥ ، ١٦] وهذا**) فيه (**حصر**) أي الذي كذب الرسل بما جاؤا به من عند الله تعالى وأعرض عنهم هو الذي يصلاها لا غير (**وإثبات ونفي**) ولو قال: ونفي وإثبات لصح أيضاً (**ولقوله تعالى: من جاء بالحسنة فله خير منها وهم من فزع يومئذ آمنون**) [النمل: ٨٩] أي من خوف يوم القيامة قالوا: (**والإيمان رأس الحسنات. ولقوله تعالى**) ﴿والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس (**والله يحب المحسنين﴾ [آل عمران: ١٣٤] وقال**) الله (**تعالى: إنا لا نضيع أجر من أحسن عملاً**) [الكهف: ٣٠] فهذه سبع آيات تمسك بعموماتها المرجئة (**ولا حجة لهم في ذلك**) كله، (**فإنه حيث ذكر الإيمان في هذه الآيات**) وهي الآية الأولى والتي بعدها جاء فيها ذكر الإيمان تصريحاً، وأما في الأخيرة واللتان قبلها فتلويحاً فإنما (**أريد به الإيمان مع العمل**) بالأركان وهو شرط كماله. (**إذ**) قد (**بينا**) آنفاً (**أن الإيمان قد يطلق ويراد به الإسلام وهو**) الإستسلام الباطن الذي هو عبارة عن (**الموافقة بالقلب**) تصديقاً (**والقول**) نطقاً (**والعمل**) أداء (**ودليل هذا التأويل**) الذي صرنا إليه من أن المراد الإيمان هو الإسلام الباطن (**أخبار كثيرة**) صح ورودها (**في معاقبة العاصين**) والمذنبين، (**و**) أخبار أخرى في (**مقادير العقاب**) مما يتلى في كتب أهل السنة متوناً وشروحاً، (**و**) من أدلة ذلك أيضاً

في معاقبة العاصين ومقادير العقاب، وقوله ﷺ: «يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان». فكيف يخرج إذا لم يدخل؟ ومن القرآن قوله تعالى: ﴿إنّ اللهَ لاَ يَغْفِرُ أنْ يُشْرك به ويَغْفرُ ما دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [النساء: ٤٨] والاستثناء بالمشيئة يدل على الانقسام. وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللهِ وَرَسُولَهُ فَإنَّ له نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا﴾ [الجن: ٢٣] وتخصيصه بالكفر تحكم. وقوله تعالى: ﴿ألاَ إنَّ الظَّالِمِينَ في عَذَابٍ مُقيمٍ﴾ [الشورى: ٤٥]، وقال تعالى: ﴿وَمَنْ جَاءَ بالسَّيِّئَةِ فَكُبَّتْ وُجُوهُهم في النَّارِ﴾ [النمل: ٩]، فهذه العمومات في معارضة عموماتهم ولا بدّ من تسليط التخصيص والتأويل على الجانبين لأن الأخبار مصرحة بأن العصاة يعذبون، بل قوله تعالى: ﴿وإنْ مِنْكُم إلاَّ وارِدُها﴾ [مريم: ٧١] كالصريح في أن ذلك لا بدّ منه للكل

(**قوله ﷺ: «يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان»**) وقد تقدم الكلام عليه مراراً. (**فكيف يخرج إذا لم يدخل**)؟ أي: كيف يتصور الخروج من شيء إلا بعد الدخول فيه، أو الإخراج إلا بعد الإدخال؟ على اختلاف الروايتين (**و**) دليله من القران (**قوله تعالى: ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به﴾**) أي يكفر به ولو بتكذيب نبيه، لأن من حجد نبوة الرسول عليه السلام مثلاً فهو كافر، ولو لم يجعل مع الله إلهاً آخر والمغفرة منتفية عنه بلا خلاف (**ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء**) فصير ما دون الشرك تحت إمكان المغفرة فمن مات على التوحيد غير مخلد في النار وإن ارتكب من الكبائر غير الشرك ما عساه أن يرتكب، (**والإستثناء بالمشيئة يدل على الإنقسام**) إلى كبيرة وصغيرة، ففيه تجويز العقاب على الصغيرة سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة أم لا لقوله تعالى: ﴿لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها﴾ [الكهف: ٤٩] والإحصاء إنما يكون للسؤال والجزاء (**و**) مثله في تجويز العقاب على الصغيرة (**قوله تعالى: ﴿ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدين فيها أبداً﴾ [الجن: ٢٣] وتخصيصه بالكفر تحكم**) بلا دليل، (**و**) مثله (**قوله تعالى: ألا إن الظالمين في عذاب مقيم﴾ [الشورى: ٤٥] وقال تعالى: ومن جاء بالسيئة فكبت وجوههم في النار**) [النمل: ٩٠] والمراد بالسيئة في مقابلة الحسنة أعم من أن تكون صغيرة أو كبيرة (**فهذه العمومات**) الواردة في الآي السابقة (**في معارضة**) أي مقابلة (**عموماتهم**) التي تمسكوا بها، (**ولا بد من تسليط التخصيص**) في تلك العمومات فإنه ما من عام إلا وقد خص، (**و**) لا بد من (**التأويل على الجانبين لأن الأخبار**) الصحيحة (**مصرحة بأن العصاة يعذبون**) على قدر ذنوبهم منها: ما أخرجه البخاري في الصحيح من حديث أنس رفعه «ليصيبن أقواماً سفع بذنوب أصابوها». ويأتي للمصنف ذكر عدة أحاديث في تعذيب العصاة في آخر الكتاب عند ذكر الموت نتكلم عليها إن شاء الله تعالى، (**بل قوله تعالى: ﴿وإن منكم إلا واردها**) كان على ربك حتماً مقضياً﴾ [مريم: ٧١] (**كالتصريح في أن ذلك**) أي الورود (**لا بد منه للكل إذ لا يخلو**

إذ لا يخلو مؤمن عن ذنب يرتكبه، وقوله تعالى: ﴿لا يَصْلاَهَا إلاَّ الأشْقَى ★ الذي كَذَبَ وتوَلَّى﴾ [الليل: ١٥ ، ١٦]، أراد به من جماعة مخصوصين أو أراد بالأشقى شخصاً معيناً أيضاً. وقوله تعالى: ﴿كلَّما أُلقي فيها فَوْجٌ سألهم خزنتها﴾ أي فوج من الكفار، وتخصيص العمومات قريب. ومن هذه الآية وقع للأشعري وطائفة من المتكلمين إنكار صيغ العموم، وأن هذه الألفاظ يتوقف فيها إلى ظهور قرينة تدل على معناها. وأما المعتزلة فشبهتهم قوله تعالى: ﴿وإني لغفّار لِمَنْ تَابَ وآمَنَ وعَمِلَ صَالِحاً ثم اهْتَدَى﴾ [طه: ٨٢]، وقوله تعالى: ﴿وَالعصر ★ إن الإنسانَ لفي خُسْرٍ ★ إلاَّ

مؤمن عن ذنب يرتكبه) وقد تقدم أن ورود الصراط وهو ورود النار لكل أحد، وبهذا فسر الآية ابن مسعود والحسن وقتادة، ثم قال تعالى: ﴿ثم ننجي الذين اتقوا ونذر الظالمين فيها جثياً﴾ [مريم: ٧٢] وبعضهم فسر الورود بالدخول كما في حديث جابر رفعه وزاد: « لا يبقى بر ولا فاجر إلا دخلها فتكون على المؤمنين برداً وسلاماً كما كانت على إبراهيم حتى أن للنار لضجيجاً من بردهم (**ثم ننجي الذين اتقوا**) الآية ». رواه أحمد، وابن أبي شيبة، وعبد بن حميد، وأبو يعلى، والنسائي في الكنى، والبيهقي وغيرهم وهو حسن، (**و**) أما ما تمسكوا به من (**قوله تعالى: لا يصلاها إلا الأشقى ★ الذي كذب وتولى**) فإنما (**أراد به**) أي بالأشقى (**من جماعة مخصوصين**) فإنه صيغة أفعل التفضيل (**إذ أراد بالأشقى شخصاً معيناً أيضاً**) هو أمية بن خلف كما يفهم من سياق البغوي، (**و**) أما ما تقدم من الإستدلال (**من قوله تعالى: كلما ألقي فيها فوج سألهم خزنتها**) فإن المراد منه (**أي فوج من الكفار**) وفي تفسير القاضي جماعة من الكفرة (**وتخصيص العمومات قريب**) لا ينكر، (**ومن هذه الآية**) أي التي ذكرت (**وقع للأشعري**) الإمام أبي الحسن، (**وطائفة من المتكلمين إنكار صيغ العموم**) مطلقاً، (**وإن هذه الألفاظ**) التي وردت بالعموم (**يتوقف فيها إلى أن ترد قرينة تدل على معناها**). قال صاحب المصباح: اللفظ العام خلا من الخاص وهو لفظ واحد دل على إثنين فصاعداً من جهة واحدة مطلقاً، ومعنى العموم إذا اقتضاه ترك التفصيل إلى الإجمال، ويختلف العموم بحسب المقامات وما يضاف إليها من قرائن الأحوال. قال القطب الشيرازي: فما أمكن استيعابه يستعمل فيه « متى » وما لم يمكن استيعابه يزاد ما عليه فيقال « متى ما » لأن زيادتها تؤدي بتغيير المعنى وانتقاله من المعنى الأعم إلى معنى عام، كما ينقل المعنى ويغيره إذا دخلت على أن وأخواتها.

ولما فرغ المصنف من ذكر شبه المرجئة ومن على رأيهم والجواب عنها شرع في ذكر شبه المعتزلة والجواب عنها فقال: (**وأما المعتزلة فشبهتهم**) التي وقعوا فيها في تأسيس أصلهم الذي عليه بنوا مذاهبهم وتمسكوا بآي من القرآن منها (**قوله تعالى: ﴿وإني لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحاً ثم اهتدى﴾ [طه: ٨٢] و**) كذا (**قوله تعالى: ﴿والعصر ★ إن الإنسان لفي خسر ★ إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات﴾ [العصر: ١ ـ ٣] و**) كذا (**قوله تعالى:**

الذين آمَنوا وعَملُوا الصالحات﴾ [سورة العصر] ، وقوله تعالى: ﴿وإن منكم إلاَّ واردها★ كان على ربك حتماً مقضيــاً﴾ ، ثم قال: ﴿ثم ننجي الذين اتقوا﴾ [مريم: ٧١ ، ٧٢] ، وقوله تعالى: ﴿ومَنْ يَعْصِ الله ورسوله فإن له نار جهنم﴾ . وكل آية ذكر الله عز وجل العمل الصالح فيها مقروناً بالإيمان. وقوله تعالى: ﴿ومَنْ يَقْتُلُ مؤمناً متعمِّداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها﴾ [النساء: ٩٣] ، وهذه العمومات أيضاً مخصوصة بدليل قوله تعالى: ﴿ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾ [النساء: ٤٨] فينبغي أن تبقى له

ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم و) كذا **(كل آية ذكر الله عز وجل العمل الصالح مقروناً فيها بالإيمان)** . فإنها متمسكهم في جعلهم الأعمال شرطاً في صحة الإيمان، كما أن قوله: من يعص الله **(وقـولـه تعـالى: ومـن يقتـل مـؤمنـاً متعمـداً فجـزاؤه جهنم)** [النساء: ٤٨] متمسكهم في تخليد صاحب الكبيرة في النار. **(وهذه العمومات أيضاً مخصوصة بدليل قوله تعالى: ﴿ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾ [النساء: ٩٣] فينبغي أن تبقى له مشيئة في مغفرة ما سوى الشرك)** . قال ملا علي في شرح الفقه الأكبر: ذهب بعض المعتزلة إلى أنه إذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه لا بمعنى يمتنع عقلاً، بل بمعنى أنه لا يجوز أن يقع لقيام الأدلة السمعية على أنه لا يقع كقوله تعالى: ﴿إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم﴾ [النساء: ٣١] وأجيب: بأن الكبيرة المطلقة هـي الكفـر لأنـه الكـامـل، وجمع الإسم بالنظر إلى أنواع الكفر وإن كان الكل ملة واحدة في الحكم أو إلى أفراده القائمة من قاعدة أن مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الآحاد بالآحاد كقولنا: ركب القوم دوابهم ولبسوا ثيابهم. كذا في شرح العقائد، فيكون التقدير على التقدير الأول أن تجتنبوا أنواع الكفر، وفيه: أنه يلزم حينئذ أن لا يجوز العقاب على ما عدا الكفر صغيرة كانت أو كبيرة اللهم إلا أن يقال المعنى نكفر عنكم سيئاتكم المكتسبة قبل اجتناب الكفر، فيكون الخطاب للكفرة، وقيل: يقدر فيه استثناء المشيئة أي نكفر عنكم سيئاتكم إن شئنا. ثم نقل عن شيخنا العلامة عبدالله السعـدي أنـه كـان يقول في هذا المقام: ان تقدير الإستثناء يغني عن حمل الكبائر على الكفر اهـ.

قلت: ما قدر الإستثناء إلا لتصحيح حمل الكبائر على الكفر دفعاً للزوم المتقدم. إذ لو حملت الكبائر على عمومها لما صح الإستثناء لزوم إنحصار الصغيرة تحت المشيئة وخروج الكبيرة هو خلاف نص: ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به﴾ الآية. وأيضاً يلزم كون الصغيرة تحت المشيئة بشرط اجتناب الكبائر وليس كذلك، بل قد تكفر الصغيرة بمكفر أو بعفو الله تعالى ولو كان صاحبها يرتكب كبيرة.

وقال العلامة عصام: إنها في معنى الآية أن المعلق عليه تكفير السيئات هو الإجتناب عن الكفر فيدخل في التكفير الكبائر أيضاً، ولا خلاف أنها لا تكفر بمجرد الإجتناب عن الكفر، فالمغفرة والتكفير لا بد له من تعليق آخر وهو المشيئة عندنا مطلقاً والتوبة في الكبائر عند

مشيئة في مغفرة ما سوى الشرك، وكذلك قوله عليه السلام: «يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من إيمان». وقوله تعالى: ﴿إنا لا نضيع أجر من أحسن عملاً﴾ [الكهف: ٣٠]، وقوله تعالى: ﴿إن الله لا يضيع أجر المحسنين﴾ [التوبة: ١٢٠]، فكيف يضيع أجر أصل الإيمان وجميع الطاعات بمعصية واحدة، وقوله تعالى: ﴿ومن يقتل مؤمناً متعمداً﴾ أي لإيمانه. وقد ورد على مثل هذا السبب.

المعتزلة، فالآية ليست على ظاهرها بالإتفاق فلا تكون تامة في الدلالة على مطلوبهم، ولا يخفى أن حمل كبائر ما تنهون على الكفر من الوجهين المذكورين في غاية البعد. إذ البلاغة تقتضي ان تجتنبوا الكفر لوجازتـه وموافقته لعرف البيان، فالحق مدلول الآية تكفير الصغائر لمجرد الإجتناب عن الكبائر وتعليق المغفرة بالمشيئة في آية أخرى مخصوص بما عدا ما اجتنب معه من الكبائر اهـ.

ولا يخفى أن هذا مذهب ثالث مخالف للمذهبين المسمى بالملفق، فكيف يحكم بكونه الحق على الوجه المطلق، ثم الأظهر أن الخطاب في الآية للمؤمنين، وإن الكبائر على معناها المتعارف ما عدا كفر الكافرين كما يشير إليه قوله ﴿كبائر ما تنهون عنه﴾ والمعنى: ان تجتنبوا كبائر المنهيات نكفر عنكم سيئاتكم بالطاعة كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿إن الحسنات يذهبن السيئات﴾ [هود: ١١٤] وسائر الأحاديث الواردة في المكفرات والله أعلم.

(**وكذلك قوله عليه**) الصلاة (**والسلام: «يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان»**) تقدم الكلام عليه مراراً فهذا يدل على أن المؤمن الموحد لا يخلد في النار، (**وقوله تعالى: إنا لا نضيع أجر من أحسن عملاً**) [الكهف: ٣٠] فإذا كان الإيمان عملاً بالوجه الذي قررناه (**فكيف يضيع**) سبحانه (**أجر أهل الإيمان وجميع الطاعات بمعصية واحدة**) كما يزعمون (**و**) أما (**قوله تعالى: ومن يقتل مؤمناً متعمداً**) [النساء: ٩٣] فالمراد منه (**أي**) يقتل مؤمناً (**لإيمانه، وقد ورد على**) خصوص (**مثل هذا السبب**) فلم يبق لهم تعلق بظواهر الآي، وكشف لك وجه التأويل فيها وحملها على مقتضى ما ذهب إليه أهل السنة.

تنبيه:

في بيان حكم أهل الأهواء في الإجماع والإختلاف، وبيان أنه لا طاعة لهم ولا تصح منهم عبادة.

قال الشيخ أبو منصور عبد القاهر البغدادي في كتاب: (الأسماء والصفات) أجمع أصحابنا على أن المعتزلة والنجارية والجهمية والغلاة من الروافض والخوارج والمجمعة لا اعتبار بخلافهم في مسائل الفقه، وإن اعتبر خلافهم في مسائل الكلام، فذا قول الشافعي رضي الله عنه في أهل الأهواء، وكذلك رواه أشهب عن مالك، والعباس بن الوليد عن الأوزاعي. ومحمد بن جرير الطبري بإسناد عن سفيان، وحكاه ابن جرير أيضاً بإسناده عن أبي سليمان الجوزجاني، عن

محمد بن الحسن، وجماعة من أصحاب أبي حنيفة، وحكاه أبو ثور في أصوله عن جميع الأئمة من التابعين، وهم الفقهاء السبعة من أهل المدينة، وعمر بن عبد العزيز، والشعبي، والنخعي، ومسروق، وعلقمة، والأسود، ومحمد بن سيرين، وشريح القاضي، والزهري وأقرانهم، واختلف فقهاء الأئمة في قبول شهادة أهل الأهواء، فقال مالك: بابطال شهادات المعتزلة وسائر أهل الأهواء، وقال الشافعي، وأبو حنيفة: بقبول شهادات أهل الأهواء إلا النظامية، فإنهم يرون الشهادة بالزور، وأشار في كتاب القياس إلى رجوعه عن قبول شهادات المعتزلة وهذا هو الأصح على قياس مذهبه، وأما الكلام على طاعات المعتزلة وسائر أهل الأهواء، فإن أهل السنّة والجماعة مجمعون على أن أهل الأهواء المؤدية إلى الكفر لا تصح منهم طاعة لله تعالى مما يفعلونه من صلاة وصوم وزكاة وحج لأن الله تعالى أمر عباده بإيقاع هذه العبادة على شرط باعتقاد صحيح بالعدل والتوحيد، وبشرط أن يرى بها التقرب إلى الله تعالى مع اعتقاد صفة الإله على ما هو عليه، ولا يجوز أن يقصد بالطاعة من لا يعرفه، والمعتزلة وسائر أهل البدع غير عارفين بالله تعالى لاعتقادهم فيه خلاف ما هو عليه في عدله وحكمته، وليس شيء من الطاعة يصح وقوعه طاعة لله عز وجل من غير قصد منه إلى التقرب به إلا طاعة واحدة، وهي النظر والاستدلال الواقع من المكلف عند توجه التكليف عليه، فإنه قبل نظره واستدلاله لا يكون عارفاً بالله تعالى، فلا يصح منه التقرب إلى الله عز وجل لأنه أمر بها وما بعدها من العبادات، فلا يكون طاعة لله عز وجل إلا من عرفه سبحانه وقصد بفعله التقرب إليه. وأهل البدع خارجون عن معرفة الله وطاعته فخرجوا من أجل ذلك عن الإيمان وعن غمار أهل الإسلام والحمد لله على العصمة من البدعة.

وقال أيضاً في الكتاب المذكور: اعلم أن أصحابنا وإن أجمعوا على تكفير المعتزلة والغلاة والخوارج والنجارية والجهمية والمشبهة، فقد أجازوا لعامة المسلمين معاملتهم في عقود البياعات والاجارات والرهون وسائر المعاوضات دون الأنكحة ومواريثهم والصلاة وأكل ذبائحهم فلا يحل شيء من ذلك إلا الموارثة ففيها خلاف بين أصحابنا، فمنهم من قال: ما لهم لأقربائهم من المسلمين لأن قطع الميراث بين المسلم والكافر إنما هو في الكافر الذي لا يعد في الملة، ولأن خلاف القدري والجهمي والنجاري والمجسم لأهل السنّة والجماعة أعظم من خلاف النصارى لليهود والمجوس، وقد أجمع الشافعي وأبو حنيفة على وقوع التوارث مع أهل الذمة مع اختلاف أديانهم، وكذلك التوارث بين المسلمين والكافرين من أهل الأهواء دون الكافر الخارج عن الملة بجحده بالله عز وجل أو رسوله أو بكتابه. ومنهم من قال: إن حكم أهل الأهواء حكم المرتدين لا يرثون ولا يورثون، وحكي عن محمد بن الحنفية وجماعة من التابعين أنهم قالوا: بتوريث المسلم من أهل الأهواء ولا عكس، وكذلك قالوا في المسلم الكافر وإلى هذا ذهب إسحاق بن راهويه، ورواه هو بإسناده عن معاذ بن جبل، وروى غيره مثل ذلك عن مسروق وسعيد بن المسيب وأنهم قالوا: الإسلام يزيد ولا ينقص. وقال قوم من التابعين: لا يرث من أهل الأهواء ولا يرث

فإن قلت: فقد مال الاختيار إلى أن الإيمان حاصل دون العمل، وقد اشتهر عن السلف قولهم: الإيمان عقد وقول وعمل، فما معناه؟ قلنا: لا يبعد أن يعد العمل من

بعضهم من بعض وكل أهل مذهب يكفر أهل مذهب آخر فلا توارث بينهما، وكذلك كل صنف من أهل الكفر يكفر صنفاً آخر منهم فهما ملتان لا توارث بينهما، وبه قال الزهري، وربيعة، والنخعي، والحسن بن جني، وأحمد بن حنبل. وقال قوم: أموال أهل الأهواء لأهل بدعتهم فلا يورث، وكذلك قالوا في مال المرتد إذا مات انه لأهل الدين الذين ارتد إليهم دون المسلمين، وبه قال قتادة وبعض أهل الظاهر. واختلف أهل الحق في الطفل إذ ولد بين أبوين من أهل القدر أو التشبيه أو نحوهما من أهل البدع فمات أحد الأبوين، فمنهم من قال: حكمه في الميراث حكم المسلم منهما في الميراث وفي سائر الأحكام، وإلى هذا ذهب شريح، والحسن والنخعي، وعمر بن عبدالعزيز، والشافعي، وأبو حنيفة. وقال مالك: الاعتبار في هذا الباب بموت الأب دون الأم، وكذلك حكم الطفل بين الكافرين إذا أسلم أحدهما كان الاعتبار فيه بالأب، وكان الطفل في دينه وفي سائر أحكامه لأن النسب معتبر به دون الأم. وقال آخرون: باعتبار حكم الطفل بإسلام الأم وتوبتها عن البدعة دون الأب فيكون حكمه تابعاً لحكمها كما يعتبر حكمه بحكمها في الرق والحرية وبالله التوفيق.

(فإن قلت: فقد مالَ الاختيار) والترجيح بما ذكرت آنفاً **(إلى أن الايمان حاصل)** بذاته **(دون العمل)** حيث جعلت مفهومه التصديق بالقلب أو به وباللسان، **(وقد اشتهر عن السلف)** الصالحين **(قولهم)** أي صح عنهم أنهم قالوا: **(الايمان عقد وقول وعمل فما معناه)** بينوا لنا؟ أما تحقيق معتقد السلف في الإيمان فقد ذكر عبدالقاهر البغدادي أن الذين قالوا أن الايمان بالقلب واللسان وسائر الأركان فهم خمس فرق: احداها: أصحاب الحديث، والثانية: الزيدية، والثالثة: الامامية، والرابعة: المعتزلة، والخامسة: الخوارج، فأما أصحاب الحديث قد اختلفت عباراتهم في حقيقة الايمان وحده ثم سرد عباراتهم وأقوالهم إلى أن قال: ومنهم من قسم الإيمان على أنواع، فأعلى الايمان معرفة بالقلب واقرار باللسان وعمل بالأركان يزيد بالطاعة وينقص بالعصيان هذا قول عامة أصحاب الحديث وفقهائهم مثل مالك والشافعي والأوزاعي وأهل المدينة وأهل الظاهر وأحمد وإسحاق وسائر أئمة الحديث، وبه قال من متكلميهم الحرث بن أسد المحاسبي، وأبو العباس القلانسي، وأبو علي الثقفي، وأبو الحسن الكبير الطبري اهـ.

قلت: وإلى هذا ميل صاحب القوت وعباراته دالة عليه. وقال: وقد روي ذلك مفصلاً في حديث علي رضي الله عنه: الإيمان قول باللسان وعقد بالقلب وعمل بالأركان، ثم قال: فادخل أعمال الجوارح في عقود الايمان، وقد ظهر من السياقين نسبة هذا القول إلى السلف، وصح قول المصنف واشتهر عن السلف، وأشار إلى الجواب بقوله: **(قلنا: لا يبعد أن يعد العمل من**

الإيمان لأنه مكمل له ومتمم، كما يقال الرأس واليدان من الإنسان، ومعلوم أنه يخرج عن كونه إنساناً بعدم الرأس، ولا يخرج عنه بكونه مقطوع اليد، وكذلك يقال التسبيحات والتكبيرات من الصلاة وإن كانت لا تبطل بفقدها، فالتصديق بالقلب من الإيمان كالرأس من وجود الإنسان إذ ينعدم بعدمه، وبقية الطاعات كالأطراف بعضها أعلى من بعض، وقد قال ﷺ: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن».

الإيمان لأنه مكمل له ومتمم) التكميل يستعمل في الذوات والصفات وكمل الشيء تمت اجزاؤه وكمله وأكمله والتتميم تكميل الأجزاء، **(كما يقال: الرأس واليدان من الإنسان)** أي من جملة أجزاء الإنسان، **(ومعلوم)** بالبديهة **(انه يخرج عن كونه انساناً بعدم الرأس)** لأنه إذا ذهب الرأس ذهب الإنسان، **(ولا يخرج عنه)** أي عن كونه إنساناً **(بكونه مقطوع اليد)** أو اليدين أو من أصل خلقته، **(ولذلك يقال: التسبيحات)** التي يؤتى بها في الركوع والسجود **(والتكبيرات)** التي يؤتي بها عند الافتتاح وعند كل رفع وخفض **(من الصلاة)** أي من نفسها **(وإن كانت)** الصلاة **(لا تبطل بفقدها)** اتفاقاً **(فالتصديق بالقلب)** نسبته **(من الإيمان كالقلب من وجود الإنسان)** أشار بذلك إلى أنه جزء من مفهومه **(إذ ينعدم)** الايمان **(بعدمه)** كما ينعدم الإنسان بعدم القلب، **(وبقية الطاعات)** الحاصلة **(كالاطراف)** من الإنسان حيث لا ينعدم الإنسان بعدمها **(وبعضها)** أي الطاعات **(أعلى من بعض)**، كما أن بعض الاطراف من الإنسان أشرف من بعض، ومثل التصديق والعمل أيضاً كمثل فسطاط قائم بالأرض ظاهره متجاف وله اطناب وله عمود في باطنه، فالفسطاط مثل الإيمان له أركان من أعمال العلانية، فأعمال الجوارح هي الأطناب التي تمسك أرجاء الفسطاط، والعمود الذي في باطن الفسطاط مثله كالتصديق لا قوام للفسطاط إلا به، فقد احتاج الفسطاط إليها جميعاً إذ لا استعانة له ولا قوة إلا بها جميعاً. **(وقد قال ﷺ: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن»)** قال العراقي: متفق عليه من حديث أبي هريرة.

قلت: وفيه زيادة عندهما وهي «ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن، ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن، ولا ينتهب نهبة ذات شرف يرفع الناس إليه فيها أبصارهم حين ينتهبها وهو مؤمن». وهكذا رواه أحمد والترمذي وابن ماجة، وزاد عبدالرزاق وأحمد ومسلم في روايتهم: «ولا يغل أحدكم حين يغل وهو مؤمن فإياكم وإياكم». وأخرجه عبد الرزاق وعبد بن حميد والطبراني في الكبير، والحكيم الترمذي، والبيهقي عن عبدالله بن أبي داود والطبراني أيضاً في الكبير، عن عبدالله بن مغفل، وفي الأوسط عن علي.

وقال ابن عدي في الكامل: رواه علي بن عاصم بن علي الواسطي، عن شعبة، عن قتادة، عن كثير بن كنز، عن ابن عياض، عن أبي هريرة وعلي ليس بشيء، وهذا لا أعلم أحداً يرويه عن شعبة بهذا الاسناد غير علي بن عاصم، وأورده في ترجمة بقية بن الوليد عن شعبة، وورقاء بن عمر

والصحابة رضي الله عنهم ما اعتقدوا مذهب المعتزلة في الخروج عن الإيمان بالزنا، ولكن معناه غير مؤمن حقاً إيماناً تاماً كاملاً، كما يقال للعاجز المقطوع الأطراف: هذا ليس بإنسان أي ليس له الكمال الذي هو وراء حقيقة الإنسانية.

عن أبي الزناد، عن الأعرج، عن أبي هريرة. قال الأعرج: سمعت من أبي سلمة بن عبدالرحمن ان أبا هريرة كان يقول مع ذلك: «ولا ينتهب نهبة» الحديث. وهذا من حديث شعبة عن أبي الزناد لم يروه عن شعبة غير بقية، وذلك لأنه لا يحفظ لشعبة عن أبي الزناد شيء، ويقال: إن في أصل بقية هذا الحديث، نا شعبة عن أبي الزناد فقيل: كان في كتابه، نا بعد عن أبي الزناد فصحفوا عنه فقالوا شعبة عن أبي الزناد اهـ.

وأخرجه أبو نعيم في الحلية عن أبي هريرة وزاد بعد قوله: «وهو مؤمن ينزع منه الايمان ولا يعود إليه حتى يتوب فإذا تاب عاد إليه». وأخرجه البزار والطبراني في الكبير، والخطيب في التاريخ من طريق عكرمة عن ابن عباس، وأبي هريرة، وابن عمر وعندهم بعد قوله: «وهو مؤمن فإذا تاب تاب الله عليه». وعند الطبراني في الأوسط، عن أبي سعيد بلفظ: «فإذا تاب رجع إليه». وأخرجه عبدالرزاق، ومسلم، وأبو داود، والنسائي عن أبي هريرة وبعد قوله: «وهو مؤمن والتوبة معروضة بعد». وأخرجه عبد بن حميد، والحكيم الترمذي، وسمويه، وابن الضريس، عن أبي سعيد، والحكيم الترمذي عن عائشة. وذكر ابن عدي في الكامل في ترجمة إسماعيل بن يحيى بن عبيدالله التيمي، عن شعبة، عن الحكم، عن ابراهيم، عن علقمة قال: خطبنا علي بالكوفة فقال: قال رسول الله ﷺ، الحديث. وأورد في ترجمة يحيى بن هاشم، نا أظنه شعبة، عن الحكم، عن ابراهيم بهذا الاسناد، وأورده في ترجمة الحكم بن ظهير، عن عاصم، عن زر، عن عبدالله بن مسعود، عن النبي ﷺ مثله. (**والصحابة ما اعتقدوا**) رضي الله عنهم (**مذاهب المعتزلة**) بل ولا ذهب فهمهم (**في الخروج عن الإيمان بالزنا**) وشرب الخمر والسرقة والانتهاب والغل وإن وجد في بعض رواياته لفظ الخروج والنزع، فهو على المبالغة والتشديد، (**ولكن معناه غير مؤمن حقاً**) وصدقاً وغير مؤمن (**ايماناً تاماً**) بشروطه (**كاملاً**) بالورع والمخافة، وهذا (**كما يقال للعاجز المقطوع الأطراف**) كاليدين والرجلين والأنف والأذن: (**هذا ليس بإنسان**) وهو صحيح (**أي: ليس له الكمال الذي وراء حقيقة الإنسانية**).
وأورد صاحب القوت هذا الحديث وقال: معناه كامل الايمان ومؤمن حقاً لأن حقيقة الايمان كمال الخوف والورع إذ الأمة مجمعة أن أهل الكبائر ليسوا بكافرين، وإذا فسق بالزنا وشرب الخمر خرج من حقيقة الإيمان وهو الخوف والورع، ولم يخرج من اسمه وهو التصديق والتزام الشريعة وفيه معنى لطيف كأنه يرتفع عنه ايمان الحياء لأن النبي ﷺ قال: «الحياء من الايمان» والمستحي لا يكشف عورته على حرام ويبقى ايمان الإسلام والتوحيد وايجاب الأحكام.

مسألة:

فإن قلت: فقد اتفق السلف على أن الإيمان يزيد وينقص يزيد بالطاعات وينقص بالمعصية، فإذا كان التصديق هو الإيمان فلا يتصور فيه زيادة ولا نقصان؟ فأقول:

تنبيه:

قال الفخر الرازي: الأعمال خارجة عن مسمى الايمان، والقائلون بأنها داخلة تحت اسم الايمان اختلفوا، فقال الشافعي رحمه الله: الفسق لا يخرج عن الايمان وهذا في غاية الصعوبة لأنه إذا كان اسماً لمجموع الأمور فعند فوات بعضها يفوت ذلك المجموع إذ المجموع ينتفي بانتفاء جزئه، فوجب أن ينتفي الايمان. وأما المعتزلة والخوارج فأصلهم مطرد لنا أن الأعمال عطف على الايمان في غير موضع من كتاب الله عز وجل والمعطوف غير المعطوف عليه، ولأنه شرط لصحة الأعمال كما في قوله تعالى: ﴿ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن﴾ [طه: ١١٢]، والشرط غير المشروط. وقال الله تعالى: ﴿وأصلحوا ذات بينكم وأطيعوا الله ورسوله إن كنتم مؤمنين﴾ [الأنفال: ١]، ولو لم يكن الايمان معرفة عندهم لكان ذلك شرطاً غير مفيد، وقد خاطب باسم الايمان ثم أوجب الأعمال فقال: ﴿يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام﴾ [البقرة: ١٨٣]، وهذا دليل التغاير، وقصر اسم الايمان على التصديق، ولهذا افزع أعداء الله تعالى عند معاينة العذاب والبأس إلى التصديق دون غيره من الأعمال نحو قول فرعون لما أدركه الغرق: ﴿آمنت أنه لا إله إلا الذي آمنت به بنو اسرائيل﴾ [يونس: ٩٠]، وقول قوم يونس عليه السلام: ﴿آمنا بالله وحده وكفرنا بما كنا به مشركين﴾ [غافر: ٨٤] وتشبثهم بقوله تعالى: ﴿وما كان الله ليضيع ايمانكم﴾ [البقرة: ١٤٣] أي صلاتكم عند بيت المقدس لا يتم لأن المراد بهذا الإيمان التصديق أيضاً غير أن المراد به تصديقهم بكون الصلاة جائزة عند التوجه إلى بيت المقدس، ويحتمل أن يراد به نفس الصلاة إلا أنها سميت إيماناً مجازاً إما لأنها لا تصح بدون الايمان، فكان الايمان شرط جوازها وسبب قبولها، أو لدلالتها على الايمان على أن الاسم محمول على المجاز بالاجماع، فإنهم ما جعلوا الايمان إسماً لكل فرد من أفراد العبادات حتى لا يكون الخارج عن الصلاة خارجاً عن الايمان ولا مفسد الصلاة مفسداً للإيمان، وكذا هذا في الصوم والحج، ثم أطلق اسم الجملة على كل فرد من أفراد الجملة مجاز، وإذا كان الإسم مجازاً كان حمله على ما ذكرنا أحق لما فيه من مراعاة معنى اللغة، والله أعلم.

مسألة:

ثانية من المسائل الثلاث في بيان زيادة الايمان ونقصانه واختلاف الأقوال فيه.

(**فإن قلت: فقد اتفق السلف**) رحمهم الله تعالى (**على أن الإيمان يزيد وينقص**) وفسروه بأنه (**يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية، فإن كان التصديق هو الإيمان**) والإيمان هو التصديق ولا يتزايد في نفسه (**فلا يتصوّر فيه زيادة ولا نقصان**) أي: لا يزيد بانضمام

السلف هم الشهود العدول وما لأحد عن قولهم عدول فما ذكروه حق، وإنما الشأن في فهمه، وفيه دليل على أن العمل ليس من أجزاء الإيمان وأركان وجوده، بل هو مزيد عليه يزيد به والزائد موجود والناقص موجود والشيء لا يزيد بذاته، فلا يجوز أن

الطاعات إليه ولا ينقص بارتكاب المعاصي إذ التصديق في الحالين على ما قبلها، وهذا مخالف لما ذهب إليه السلف فكيف التطبيق بين القولين؟ ثم ان المراد بالسلف هنا القائلين بزيادته ونقصه جماعة من الصحابة: عمر بن الخطاب، وعلي، وابن مسعود، ومعاذ، وأبو الدرداء، وابن عباس، وابن عمر، وعمار، وأبو هريرة، وحذيفة، وعائشة رضي الله عنهم. ومن التابعين: كعب الأحبار، وعروة، وطاووس، وعمر بن عبدالعزيز. ومن الأئمة: الشافعي، وأحمد، وإسحاق. كما رواه اللالكائي في كتاب السنّة وإليه ذهب البخاري فقال في أوّل كتاب الإيمان: وهو قول وعمل يزيد وينقص، بل روي عنه بسند صحيح أنه قال: لقيت أكثر من ألف رجل من العلماء بالأمصار فما رأيت أحداً يختلف فيه، وبه قال عامة الأشاعرة، ومن المتكلمين أهل النظر والفقهاء والصوفية. وقال أبو حنيفة وأصحابه: لا يزيد الايمان ولا ينقص، واختاره أبو منصور الماتريدي، ومن الأشاعرة إمام الحرمين وجمع كثير، وتوقف مالك عن القول بنقصانه. هذا هو المشهور من مذهبه على أنه اختلف قوله كما في رواية العتبية على الاحتمالات الثلاث. ورأيت في (الأسماء والصفات) لأبي منصور البغدادي نقل عن الأشعري في مقالاته عن أبي حنيفة ما نصه، وقال: إن الإيمان لا يتبعض ولا يزيد ولا ينقص ولا يتفاضل الناس فيه، وحكى غسان وجماعة من أصحاب أبي حنيفة عنه أنه يزيد ولا ينقص اهـ. نص مقالات الأشعري.

وهذا الذي حكاه غسان وجماعة عنه هو بعينه قول مالك، ولكن لم يشتهر في المذهب، وقد شرع المصنف في تحقيق هذه المسألة حيث قال: (**فأقول السلف**) الصالحون (**هم الشهود العدول**) لأخبار وردت في ذلك منها: «خير القرون قرني ثم الذين يلونهم» وقد أثنى عليهم الله سبحانه في مواضع من كتابه العزيز منها قوله: ﴿رضي الله عنهم ورضوا عنه﴾ [المائدة: ١١٩]، ومنها: ﴿واتبعوهم بإحسان﴾ [التوبة: ١٠٠] (**وما لأحد**) ممن بعدهم (**عن قولهم**) الذي قالوه ورأيهم الذي رأوه (**عدول**) أصلاً، وبين العدول والعدول جناس تام، (**فما ذكروه**) وذهبوا إليه (**حق**) ثابت لا ننكره، (**وإنما الشأن في فهمه**) أي فهم ما قالوه وحمله على أحسن محامله. ولذا قال الفخر الرازي: الخلاف مبني على أخذ الطاعات في مفهوم الايمان وعدمه، فعلى الأوّل إن كان على وجه الركنية كما نقل عن الخوارج، أو على وجه التكميل كما نقل عن المحدثين يزيد بزيادتها وينقص بنقصانها، وعلى الثاني لا لأنه إسم للتصديق الجازم مع الإذعان، وهذا لا يتغير بضم الطاعات ولا المعاصي، وسيأتي البحث فيه. (**وفيه دليل على أن العمل**) بالجوارح (**ليس من أجزاء الايمان**) التي تتركب منها ماهيته (**و**) لا من (**أركان**) وجوده بحيث لا يوجد، ولا يتحقق إلا به كما هو شأن الركنية، (**بل هو مزيد عليه ويزيد به**) إذا وجد معه وينقص إذا انعدم (**والزائد موجود والناقص موجود**) وهو

يقال الإنسان يزيد برأسه بل يقال يزيد بلحيته وسمته ولا يجوز أن يقال الصلاة تزيد بالركوع والسجود، بل تزيد بالآداب والسنن، فهذا تصريح بأن الايمان له وجود ثم بعد الوجود يختلف حاله بالزيادة والنقصان.

فإن قلت: فالاشكال قائم في أن التصديق كيف يزيد وينقص وهو خصلة واحدة؟ فأقول: إذا تركنا المداهنة ولم نكترث بتشغيب من تشغب وكشفنا الغطاء ارتفع الاشكال فنقول: الايمان اسم مشترك يطلق من ثلاثة أوجه.

الأول: أنه يطلق للتصديق بالقلب على سبيل الاعتقاد والتقليد من غير كشف وانشراح صدر وهو إيمان العوام بل إيمان الخلق كلهم إلا الخواص، وهذا الاعتقاد

العمل، **(و)** لا يخفى **(أن الشيء لا يزيد بذاته فلا يجوز أن يقال الإنسان يزيد برأسه)** لأنه جزؤه الذي تم به إنسانيته **(بل يقال يزيد بلحيته)** بكسر اللام الشعر النازل على الذقن، والجمع لحى مثل سدرة وسدر **(وسمته)** وهو السكينة والوقار، **(ولا يجوز أن يقال الصلاة تزيد بالركوع والسجود)** فإنهما من صلب الصلاة كما يعرف من حدها الشرعي ذات ركوع وسجود، **(بل تزيد بالآداب والسنن)** الواردة في السنة. وقال المصنف في المنقذ من الضلال: وكما أن في الأدوية أصولاً هي أركانها وزوائد هي متماتها لكل واحد منها خصوص تأثير في أعمال أصولها، كذلك السنن والنوافل لتكميلات آثار أركان العبادات، **(فهذا تصريح بأن الايمان له وجود)** في حد ذاته، **(ثم بعد الوجود يختلف حاله بالزيادة والنقصان)** ويفهم منه أن الزيادة والنقصان باعتبار جهات هي غير نفس الذات، والحنفية لا يمنعون ذلك، وإلى هذا أشار المصنف فقال:

(فإن قلت: فالإشكال) باق لم يندفع و **(قائم في أن التصديق)** الذي هو مفهوم الإيمان **(كيف يزيد وينقص)** ويتبعض ويتجزأ **(وهو خصلة واحدة)؟** والخصلة، بالضم الحالة والخصلة يشير إلى أنه بسيط وبساطته تقتضي عدم قبوله الزيادة والنقص، **(فأقول: إذا تركنا المداهنة)** أي المسالمة والمصالحة **(ولم نكترث)** أي لم نبال **(بتشغيب من تشغب)** أصل الشغب، تهييج الشر. يقال: شغب القوم وعليهم وبهم شغباً من باب نفع، **(وكشفنا الغطاء)** أي الستر عن وجه المراد **(ارتفع الإشكال)** القائم في المسألة **(فنقول: الايمان إسم مشترك يطلق من ثلاثة أوجه):**

الوجه **(الأول: أنه يطلق للتصديق)** الجازم **(بالقلب)** وهو مفهوم لغوي كما تقدم **(على سبيل الاعتقاد)** أي بعقد القلب عليه وهو معنى الجازم **(و)** على سبيل **(التقليد)** للغير ممن يعتقد صلاحه **(من غير)** حصول **(كشف)** له في سر من أسراره، بل **(و)** من غير **(انشراح صدر)** لما يلقى إليه من الأمور المتعلقة به **(وهو ايمان العوام)** جمع عامة وهم ضد

عقدة على القلب تارة تشتد وتقوى وتارة تضعف وتسترخي كالعقدة على الخيط مثلاً. ولا تستبعد هذا واعتبره باليهودي وصلابته في عقيدته التي لا يمكن نزوعه عنها بتخويف وتحذير ولا بتخييل ووعظ ولا تحقيق وبرهان، وكذلك النصراني والمبتدعة وفيهم من يمكن تشكيكه بأدنى كلام ويمكن استنزاله عن اعتقاده بأدنى استمالة أو تخويف مع أنه غير شاك في عقده كالأول ولكنهما متفاوتان في شدة التصميم. وهذا موجود في الاعتقاد الحق أيضاً، والعمل يؤثر في نماء هذا التصميم وزيادته كما يؤثر سقي الماء في نماء الأشجار، ولذلك قال تعالى: ﴿فَزَادَتْهُم إيماناً﴾ [التوبة: ١٢٤]. وقال تعالى:

الخواص، ولما كان ربما يظن من ذكر العوام أن المراد بهم السوقة خاصة فاضرب على ذلك وقال: (**بل الخلق كلهم**) فدخل فيهم المشتغلون بالعلوم الظاهرة ممن لم يكشف لهم من أسرار الحق شيء، فهم كذلك بمنزلة العوام وايمانهم كإيمانهم، بل ربما ان بعض السوقة إذا ألقي إليه شيء من خواص الايمان يتلقاه بالاقبال عليه، وهؤلاء بمعزل عنه لما نشأ في طباعهم من تحصيل علومهم العجب والحسد والكبر وسائر المذام، فلا يستقر في قلبه ما يلقى إليه حسبما ألفه من طبعه من مناقضة ومنع ورد وابطال كما تقدمت إليه الإشارة في أوّل الكتاب، (**إلا الخواص**) من الناس المستثنون من هؤلاء وهم الذين أفاض الله على قلوبهم بأنوار المعارف، وحلاهم بحلية الوقار والسكينة، وأنعم عليهم بأنواع اللطائف. وهذا السياق من المصنف يؤيد القائلين بصحة إيمان المقلد لوجود أصل التصديق عنده. وقد تقدم الكلام على هذه المسألة قريباً. (**وهذا الاعتقاد عقدة**) أي بمنزلة عقدة (**على القلب تارة يشتد ويقوى، وتارة يضعف ويسترخي**) ثم ضرب له مثلاً في الشاهد فقال: (**كالعقدة على الخيط مثلاً**) فإنه مشاهد فيه ذلك، (**ولا تستبعد**) أيها السامع (**هذا**) الذي ذكرته لك (**واعتبر باليهودي وصلابته**) أي شدته (**في عقيدته**) السخيفة (**التي لا يمكن نزعها**) وإخراجها (**منه بتخويف**) وتهديد (**وتحذير**) من النكال به (**ولا بتخييل**) وتصوير للعقائد الحقة له (**و**) لا بزجر و(**وعظ**) ونصيحة باللين والاستمالة (**ولا بتحقيق وبرهان**) على تلك المسائل التي تلقى عليه، (**وكذلك**) حال (**النصراني والمبتدعة**) من المعتزلة والخوارج والرافضة، وهذا مشاهد لمن حادثهم في العقائد الدينية (**وفيهم من يمكن تشكيكه**) أي ادخال الشك عليه (**بأدنى كلام**) وأقرب ايهام، (**ويمكن استنزاله عن**) عصم (**اعتقاده بأدنى استمالة**) وتخييل، (**أو**) أدنى (**تخويف**) وتهديد (**مع انه غير شاك في عقده**) أي فيما عقده بقلبه (**كالأوّل**) أي: كالمتصلب في عقيدته، (**ولكنهما متفاوتان في شدة التصميم وزيادته**) والتصميم في الأمر المضي فيه، (**كما يؤثر سقي الماء في نماء الأشجار، ولذلك قال**) الله (**تعالى**) في سورة براءة: ﴿فأما الذين آمنوا (**فزادتهم ايماناً**)﴾ [التوبة: ١٢٤] أي السورة بزيادة العلم الحاصل من تدبرها وبانضمام الايمان بها وبما فيها إلى إيمانهم. (**وقال تعالى**) في سورة الفتح: ﴿ليزدادوا إيماناً مع إيمانهم﴾

﴿لِيَزْدَادُوا إِيمَاناً مَعَ إِيمَانِهِمْ﴾ [الفتح: ٤]، وقال ﷺ فيما يروى في بعض الأخبار: « الإيمان يزيد وينقص » وذلك بتأثير الطاعات في القلب وهذا لا يدركه إلا من راقب أحوال نفسه في أوقات المواظبة على العبادة والتجرد لها بحضور القلب مع أوقات الفتور وإدراك التفاوت في السكون إلى عقائد الايمان في هذه الأحوال حتى يزيد عقده استعصاء على من يريد حله بالتشكيك، بل من يعتقد في اليتيم معنى الرحمة إذا عمل بموجب اعتقاده

[الفتح: ٤]، وفي المدثر: ﴿ويزداد الذين آمنوا إيماناً﴾ [المدثر: ٣١]، وفي آل عمران: ﴿فاخشوهم فزادهم ايماناً﴾ [آل عمران: ١٧٣]، وفي الأحزاب: ﴿وما زادهم إلا إيماناً وتسليماً﴾ [الأحزاب: ٢٢]، **(وقال ﷺ فيما يروى)** عنه **(في بعض الأخبار: « الإيمان يزيد وينقص »)** قال العراقي: أخرجه ابن عدي في الكامل، وأبو الشيخ في كتاب الثواب من حديث أبي هريرة، وقال ابن عدي: باطل فيه محمد بن أحمد بن حرب الملحمي يتعمد الكذب، وهو عند ابن ماجة موقوف على أبي هريرة، وابن عباس، وأبي الدرداء اهـ.

قلت: ونص القوت وروينا في حديث واثلة بن الأسقع: « الإيمان يزيد وينقص ». وروي ذلك عن جماعة من الصحابة لا تحصى كثرتهم اهـ.

وأخرجه ابن عدي في الكامل في ترجمة معروف بن عبدالله الخياط الدمشقي قال: حدثنا واثلة بلفظ: « الإيمان قول وعمل يزيد وينقص ولا يكون قولاً بلا عمل »، ثم قال: هو منكر والحمل فيه على معروف اهـ.

وأخرجه أبو نعيم في ترجمة الشافعي في الحلية، وهو عند الحاكم بلفظ ابن عدي الذي سقناه، فالذي تحصل لنا من هذا أنه رواه أربعة من الصحابة، وظاهر سياق القوت يقتضي أنه موقوف على واثلة رضي الله عنهم.

وروى أبو اسحاق الثعلبي في تفسيره من رواية علي بن عبد العزيز، عن حبيب بن عيسى بن فروخ، عن اسماعيل بن عبد الرحمن، عن مالك، عن نافع، عن ابن عمر قلنا: يا رسول الله؛ إن الايمان يزيد وينقص؟ قال: « نعم يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار ». **(وذلك بتأثير الطاعات في القلب)**، ونقصه بعدم تأثيرها فيه بل بتأثير أضدادها وهي المعاصي، **(وهذا)** المقام **(لا يدركه إلا من راقب أحوال نفسه)** أي تأمل فيها بالمراقبة **(في أوقات المواظبة)** أي الملازمة **(على)** أنواع **(العبادة)** من صلاة وصوم وتلاوة وغيرها، **(و)** ذلك حصوله **(في التجرد)** أي الانفراد **(لها)** أي للعبادة **(بحضور القلب)** وانشراح الصدر **(مع أوقات الفتور)** أي الكسل والبطالة **(وإدراك التفاوت في السكون إلى عقائد الايمان في هذه الأوقات)** فتتضح له حقائق الأحوال وتنحل عنه عقد الاشكال **(حتى يزيد عقده)** القلبي **(استعصاء)** استفعال من العصيان **(على من يريد حله)** وتردعه

فمسح رأسه وتلطف به أدرك من باطنه تأكيد الرحمة وتضاعفها بسبب العمل، وكذلك معتقد التواضع إذا عمل بموجبه عملاً مقبلاً أو ساجداً لغيره أحسن من قلبه بالتواضع عند إقدامه على الخدمة. وهكذا جميع صفات القلب تصدر منها أعمال الجوارح ثم يعود أثر الأعمال عليها فيؤكدها ويزيدها، وسيأتي هذا في ربع المنجيات والمهلكات عند بيان وجه تعلق الباطن بالظاهر والأعمال بالعقائد والقلوب، فإن ذلك من جنس تعلق الملك بالملكوت، وأعني بالملك عالم الشهادة المدرك بالحواس وبالملكوت عالم الغيب المدرك بنور البصيرة والقلب من عالم الملكوت والأعضاء وأعمالها من عالم الملك. ولطف الارتباط ودقته بين العالمين انتهى إلى حد ظن بعض الناس إتحاد أحدهما بالآخر، وظن آخرون أنه لا عالم إلا عالم الشهادة وهو هذه الأجسام المحسوسة. ومن أدرك الأمرين وأدرك تعددهما ثم ارتباطهما عبر عنه فقال:

(**بالتشكيك**) أي: بادخال الشك عليه، (**بل من يعتقد في اليتيم**) وهو فاقد الأب (**معنى الرحمة**) أي رقة القلب (**إذا عمل بموجب اعتقاده**) بفتح الجيم (**فمسح رأسه**) من ورائه إلى قدام كما ورد به حديث (**وتلطف به أدرك من باطنه**) وأحس (**تأكيد الرحمة و**) وجد في نفسه (**تضاعفها بسبب**) ذلك (**العمل، وكذلك معتقد التواضع إذا عمل بموجبه**) بفتح الجيم (**عملاً**) مّا (**مقبلاً**) على غيره (**أو ساجداً لغيره**) أي خاضعاً على هيئة الساجد (**أحس**) أي أدرك في الحين (**من قلبه بالتواضع عند إقدامه على الخدمة. وهكذا**) حال (**جميع صفات القلب**) الحميدة والذميمة (**تصدر منها أعمال الجوارح ثم يعود أثر الأعمال عليها فيؤكدها ويزيدها**) وينميها كما تنمو الشجرة بسقي المياه، (**وسيأتي هذا**) البحث (**في ربع المنجيات والمهلكات**) لشدة تعلقه بها (**عند بيان وجه تعلق الباطن بالظاهر و**) وجه تعلق (**الأعمال بالعقائد والقلوب، فإن ذلك من جنس تعلق**) عالم (**الملك**) بضم الميم (**بالملكوت، وأعني بالملك عالم الشهادة**) من المحسوسات الطبيعية (**المدرك بالحواس وبالملكوت عالم الغيب**) المختص (**المدرك بنور البصيرة والقلب**) وما ينبعث منه (**من عالم الملكوت**) لأنه مما يدرك بنور البصيرة (**والأعضاء وأعمالها**) الصادرة عنها (**من عالم الملك**) لأنه مما يدرك بالحس، (**ولطف الارتباط ورقته بين العالمين**) الملك والملكوت (**انتهى**) الحال (**إلى حد بعض الناس**) من الذين يدعون المعرفة (**اتحاد أحدهما بالآخر، وظن آخرون أنه**) لا أصل لعالم الملكوت وقالوا: (**لا عالم إلا عالم الشهادة وهو هذه الأجسام المحسوسة**) ولم يتعدوا عن طور جهلهم لعدم نور البصيرة، (**ومن أدرك الأمرين**) ووفى ذلك (**أدرك تعددهما**) وأنه كل منهما عالم مستقل بذاته، (**ثم**) أدرك (**ارتباطهما**) مع البعض (**عبر عنه**) بلسان المقال (**وقال:**

رق الزجاج ورقت الخمر وتشابها فتشاكل الأمرُ
فكأنما خمر ولا قدح وكأنما قدحٌ ولا خمرُ

ولنرجع إلى المقصود فإن هذا العالم خارج عن علم المعاملة ولكن بين العالمين أيضاً اتصال وارتباط، فلذلك ترى علوم المكاشفة تتسلق كل ساعة على علوم المعاملة إلى أن تنكشف عنها بالتكليف، فهذا وجه زيادة الايمان بالطاعة بموجب هذا الاطلاق، ولهذا

رق الزجاج ورقت الخمر وتشابها وتشاكل الأمر
فكأنما خمر ولا قدح وكأنما قدح ولا خمر)

وقال المصنف في القسم الرابع من أواخر كتابه **(المقصد الأسنى)** وهو خاتمة الكتاب استطرد فيها ذكر بعض كلمات الصوفية وما يرد عليها ويجاب عنها فقال: ومنها الاتحاد، ثم ذكر كلاما طويلاً في آخره: وهذه مزلة قدم فإن من ليس له قدم راسخ في المعقولات ربما يتميز له أحدهما عن الآخر فينظر إلى كمال ذاته، وقد تزين بما تلألأ فيه من حلية الحق فينظر أنه هو، فيقول أنا الحق وهو غالط غلط النصارى حيث رأوا ذلك في ذات عيسى عليه السلام، فقالوا: هو الإله. بل غلط من ينظر في مرآة انطبعت فيها صورة متلونة فيظن أن تلك الصورة صورة المرآة. وأن ذلك اللون لون المرآة. وهيهات: بل المرآة في ذاتها لا لون لها وشأنها قبول صور الألوان على وجه يتخايل إلى الناظرين الى ظاهر الأمور أن ذلك هو صورة المرآة حقاً، حتى أن الصبي إذا رأى انساناً في المرآة ظن أن الإنسان في المرآة. فكذلك القلب خال عن الصور في نفسه وعن الهيئات وإنما هيئاته قبول معاني الهيئات والصور والحقائق فما يحله يكون كالمتحد به أنه تحقيقاً، ومن لا يعرف الزجاج والخمر إذ رأى زجاجة فيها خمر لم يدرك تباينهما. فتارة لا خمر، وتارة يقول لا زجاجة كما عبّر عنه الشاعر حيث قال: وساق البيتين المذكورين.

وقال في مشكاة الأنوار ما نصه: ولا يبعد أن يفجأ الإنسان مرآة فينظر فيها ولم يـر المرآة قط، فيظن أن الصورة التي ترى في المرآة هي صورة المرآة متحدة بها، ويرى الخمر فـي الزجاج فيظن أن الخمر لون الزجاج، فإذا صار ذلك عنده مألوفاً ورسخ فيه قدمه استغرقه فقال، وساق البيتين المذكورين، ثم قال: وفرق بين أن يقول الخمر قدح وبين أن يقول كأنه القدح، وهذه الحالة إذا غلبت سميت بالإضافة إلى صاحب الحالة فناء بل فناء الفناء اهـ.

(ولنرجع إلى المقصود فإن هذا) الذي ذكرناه **(اعتراض)** أي كلام معترض بين كلامين **(خارج عن علم المعاملة)** الذي نحن بصدده، **(ولكن بين العلمين أيضاً اتصال وارتباط)** كما بين العالمين، **(فلذلك ترى علوم المكاشفة)** لسطوعها **(تتسلق)** أي تتطلع بخفية **(كل ساعة إلى علوم المعاملة إلى أن يكف)** أي يحبس **(عنها بالتكلف)** الشديد، **(فهذا وجه زيادة الإيمان بالطاعة بموجب هذا الاطلاق)** بفتح الجيم، **(ولهذا قال علي**

قال علي كرّم الله وجهه: إن الإيمان ليبدو لمعة بيضاء فإذا عمل العبد الصالحات نمت فزادت حتى يبيض القلب كله، وإن النفاق ليبدو نكتة سوداء فإذا انتهك الحرمات نمت وزادت حتى يسود القلب كله فيطبع عليه، فذلك هو الختم وتلا قوله تعالى: ﴿كَلاَّ بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾ الآية.

الاطلاق الثاني: أن يراد به التصديق والعمل جميعاً كما قال ﷺ: «الإيمان بضع وسبعون باباً»، وكما قال ﷺ: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن» وإذا دخل

كرم الله وجهه: إن الإيمان ليبدو لمعة بيضاء فإذا عمل العبد الصالحات نمت فزادت حتى يبيض القلب كله، وإن النفاق ليبدو نكتة سوداء فإذا انتهك الحرمات نمت وزادت حتى يسوّد القلب كله فيطبع عليه، فذلك الختم وتلا ﴿كلا بل ران على قلوبهم﴾ الآية) [المطففين: ١٤]. هكذا أورده صاحب القوت في باب الاستثناء في الايمان إلا أنه قال: إن الإيمان يبدو وأن النفاق يبدو من غير لام فيهما. وقال: فإذا انتهك المحارم العبد وفيه: فذلك هو الختم، ثم قرأ: ﴿كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون﴾ ويروى بوجه آخر قال: إن الإيمان يبدو لمظة بيضاء في القلب، فكلما ازداد الإيمان عظماً ازداد ذلك البياض، فإذا استكمل الإيمان ابيض القلب كله، وأن النفاق يبدو لمظة سوداء فكلما ازداد النفاق عظماً ازداد ذلك السواد، فإذا استكمل النفاق اسود القلب كله، وأيم الله لو شققتم عن قلب مؤمن لوجدتموه أبيض، ولو شققتم عن قلب منافق لوجدتموه اسود.

قال السيوطي في الجامع الكبير: هكذا أخرجه ابن المبارك في الزهد، وابن أبي شيبة في المصنف، وأبو عبيد في الغريب، ورسته في الإيمان، والبيهقي واللالكائي في السنّة، والاصبهاني في الحجة.

قلت: ومن طريق أبي عبيد أخرجه اللالكائي في كتاب السنّة مختصراً وساق سنده من طريق دعلج بن أحمد، حدثنا علي بن عبد العزيز قال: قال أبو عبيد فذكره.

وقال الأصمعي: مثل النكتة أو نحوها، وفي كتاب الحلية في ترجمة حذيفة بمعنى ما ورد عن علي رضي الله عنهما.

(الإطلاق الثاني: أن يراد به) أي الإيمان **(التصديق)** الجازم **(والعمل جميعاً)**، فالأوّل مفهوم الإيمان، والثاني مفهوم الإسلام، وهذا التغاير في المفهومين لا يورث إنفكاك أحدهما عن الآخر في الحكم فهما متحدان في اعتبار الصدق، وهل اطلاق الإيمان على العمل يكون حقيقة أو مجازاً؟ فمن نظر إلى أن الأعمال تكون من الإيمان جعله مجازاً، وأما على القول بأنه مركب من التصديق والعمل فيكون حقيقة، **(كما قال ﷺ: «الإيمان بضع وسبعون باباً»)** قال العراقي: وذكره بعد هذا فزاد فيه: «أدناها اماطة الأذى عن الطريق» ورواه

العمل في مقتضى لفظ الإيمان لم تخف زيادته ونقصانه وهل يؤثر ذلك في زيادة الإيمان الذي هو مجرد التصديق؟ هذا فيه نظر. وقد أشرنا إلى أنه يؤثر فيه.

الاطلاق الثالث: أن يراد به التصديق اليقيني على سبيل الكشف وانشراح الصدر والمشاهدة بنور البصيرة، وهذا أبعد الأقسام عن قبول الزيادة، ولكني أقول الأمر اليقيني الذي لا شك فيه تختلف طمأنينة النفس إليه فليس طمأنينة النفس إلى أن الاثنين أكثر من الواحد كطمأنينتها إلى أن العالم مصنوع حادث، وإن كان لا شكَّ في واحد

البخاري، ومسلم من حديث أبي هريرة «الايمان بضع وسبعون شعبة» زاد مسلم في روايته «فافضلها قول لا إله إلا الله وأدناها» فذكره. ورواه بلفظ المصنف الترمذي وصححه اهـ.

قلت: أخرجه البخاري في أوّل صحيحه عن المسندي، عن أبي عامر العقدي، عن سليمان ابن بلال، عن عبدالله بن دينار، عن أبي صالح، عن أبي هريرة رفعه «الإيمان بضع وستون شعبة والحياء شعبة من الإيمان». ورواه مسلم من طريق سهيل بن أبي صالح، عن عبدالله بن دينار «بضع وستون أو بضع وسبعون». على الشك، وعند أبي داود، والترمذي، والنسائي من طريقه «بضع وسبعون» من غير شك. ورجح البيهقي رواية البخاري بعدم شك سليمان، وعورض بوقوع الشك عنه عند أبي عوانه، ورجح لأنه المتيقن وما عداه مشكوك فيه. وعند ابن عدي في الكامل من رواية ثابت بن محمد، عن الثوري، عن أبي الزبير عن جابر بلفظ «بضع وستون». (**وكما قال ﷺ: «لا يزني الزاني وهو مؤمن حين يزني»**) تقدم الكلام عليه قريباً والرواية حين يزني وهو مؤمن. (**وإذا دخل العمل في مقتضى لفظ الإيمان**) أي مفهومه سواء على الركنية أو على وجه التكميل (**لم يخف**) على المتأمل (**زيادته**) أي العمل (**ونقصانه، وهل يؤثر في زيادة الإيمان الذي هو مجرد التصديق**) الجازم؟ (**وهذا فيه نظر**) لأن هذا المفهوم لا يتغير بضم الطاعات والمعاصي إليه. (**وقد أشرنا إلى أنه يؤثر فيه**) وأنه لا مانع من ذلك عقلاً والله أعلم.

(**الاطلاق الثالث: أن يراد به**) أي بالإيمان (**التصديق اليقيني**) أي اليقين الذي هو مضمون التصديق، وهو أخص من التصديق لكونه (**على سبيل الكشف**) برفع الساتر واطلاع ما وراء الحجاب، (**وانشراح الصدر**) واتساعه لما يرد عليه (**والمشاهدة بنور البصيرة**) وجوداً وشهوداً. (**وهذا أبعد الأقسام عن قبول الزيادة**). وإليه الإشارة في قول علي رضي الله عنه: لو كشف الغطاء ما ازددت يقيناً. (**ولكن أقول الأمر اليقيني الذي لا شك فيه تختلف طمأنينة النفس إليه**) أي سكونها واستقرارها، (**فليس طمأنينة النفس إلى أن الاثنين**) من العدد (**أكثر من الواحد، كطمأنينتها إلى أن العالم مصنوع حادث، وإن كان لا شك في واحد منها**) إلا أن الأولى من أجلى البديهيات، والثانية من أخفى النظريات. (**فإن**

منها، فإن اليقينيات تختلف في درجات الايضاح ودرجات طمأنينة النفس إليها، وقد تعرضنا لهذا في فصل اليقين من كتاب العلم في باب علامات علماء الآخرة فلا حاجة إلى

اليقينيات تختلف في درجات الإيضاح ودرجات طمأنينة النفس إليها، وقد تعرضنا لهذا) البحث **(في فصل اليقين من كتاب العلم في باب علامات علماء الآخرة)** وتكلمنا على ما يناسب المقام، **(فلا حاجة إلى الإعادة)** والتكرار. وهذا يدل على تفاوت نفس الذات، ومنع الحنفية هذا وقالوا: هو تفاوت بأمور زائدة عليها، وعليه روي قول أبي حنيفة أنه قال: أقول إيماني كإيمان جبريل ولا أقول مثل إيمان جبريل، لأن المثلية تقتضي المساواة في كل الصفات والتشبيه لا يقتضيه، فلا أحد يسوّي بين إيمان آحاد الناس وإيمان الملائكة والانبياء، بل يتفاوت بأمور زائدة. وقالوا: ما يظن من أن القطع يتفاوت قوة إنما هو راجع إلى جلائه وظهوره وانكشافه، فإذا ظهر القطع بحدوث العالم بعد ترتيب مقدماته المؤدية إليه كان الجزم الكائن فيه كالجزم في حكمناالواحد نصف الاثنين، وإنما تفاوتها باعتبار أنه إذا لوحظ هذا كان سرعة الجزم فيه ليس كالسرعة التي في الآخر وهو الواحد نصف الاثنين خصوصاً مع غيبة النظر عن ترتيب مقدمات حدوث العالم عن الذهن، فيخيل أن الجزم بأنالواحد نصف الاثنين أقوى وليس كذلك إنما هو أجلى عند العقل فهم من وافقهم يمنعون ثبوت ماهية المشكك ويقولون: إن الواقع على أشياء متفاوتة فيه يكون التفاوت عارضاً لها خارجاً عنها لا ماهية له ولا جزء ماهية لامتناع اختلاف الماهية، واختلاف جزئها. ولو سلموا ثبوت ماهية المشكك فلا يلزم كون التفاوت في افراده بالشدة فقد يكون بالأولوية وبالتقدم والتأخر، ولو سلموا أن ما به التفاوت في افراد المشكك شدة كشدة البياض الكائن في الثلج بالنسبة إلى البياض الكائن في العاج مأخوذ من ماهية البياض بالنسبة إلى خصوص محل، لا يسلمون أن ماهية اليقين منه لعدم دليل يوجبه. ولو سلموا أن ماهية اليقين تتفاوت لا يسلمون أنه يتفاوت بمقدمات الماهية، بل بغيرها من الأمور الخارجة عنها العارضة لها. وقد أجابوا عن الظواهر الدالة على قبول الزيادة أن الإيمان يتفاوت باشراق نوره في القلب وزيادة ثمراته، فإن كان زيادة اشراق نوره هو زيادة القوّة والشدة فيه فلا خلاف في المعنى بين القائلين والنافين. إذ يرجع النزاع إلى أن الشدة والقوّة التي اتفقوا على ثبوت التفاوت بها زيادة ونقصاناً هل هي داخلة في مقدمات حقيقة اليقين أو خارجة عنها، فقد حصل الاتفاق من الفريقين على ثبوت التفاوت فيه بأمر معين والخلاف في خصوص نسبته الى تلك الماهية، وإن كان زيادة اشراقه غير زيادة، فالخلاف ثابت من الأمور الخارجة عن الماهية التي ثبت بها، وإلى هذا اشار الإمام في الارشاد حيث قال في جواب سؤال نبي من الأنبياء عليهم السلام يفضل من عداه في الإيمان باستمرار تصديقه لاستمرار مشاهدة الموجب للتصديق والجلال والكمال بعين البصيرة بخلاف غيره حيث يعرب عنه ويحضر، فيثبت للنبي وأكابر المؤمنين أعداد من الإيمان لا يثبت لغيرهم إلا بعضها، فاستمرار حضور الجزم قد يخال زيادة قوّة في ذاته وليس إياه أو إياه وليس داخلاً اهـ.

الإعادة. وقد ظهر في جميع الاطلاقات أن ما قالوه من زيادة الإيمان ونقصانه حق وكيف لا وفي الأخبار أنه: « يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من إيمان ». وفي بعض المواضع في خبر آخر: « مثقال دينار » فأي معنى لاختلاف مقاديره إن كان ما في القلب لا يتفاوت؟

(وقد ظهر في جميع الاطلاقات أن ما قالوه من زيادة الايمان ونقصانه حق) صحيح **(وكيف لا)** يكون ذلك **(وفي الاخبار أنه « يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان »)** تقدم الكلام عليه **(وفي بعض المواضع في خبر آخر « مثقال دينار »)** مكان « مثقال ذرة ». قال العراقي: متفق عليه من حديث أبي سعيد اهـ.

(فأي معنى لاختلاف مقاديرها إن كان ما في القلب لا يتفاوت) قد وقع في البخاري « مثقال حبة من خردل » كما تقدم. وفي بعض الروايات « وزن برة » وفي أخرى « مقدار شعيرة » فاختلفت المقادير وهو على التمثيل ليكون عياراً في المعرفة لا في الوزن حقيقة، لأن الخير أو الايمان ليس بجسم فيحصره الوزن والكيل، لكن ما يشكل من المعقول قد يرد إلى عيار محسوس ليفهم ويشبه به ليعلم وفيه أقوال أخر ذكرها شراح الصحيح.

تنبيه:

وجدت بخط بعض المحصلين ما نصه، قال الإمام: البحث في زيادة الإيمان ونقصانه لفظي لأنه إن كان المراد بالإيمان التصديق فلا يقبلها، وإن كان الطاعات فيقبلها، فالطاعات مكملة للتصديق فكلما قام من الدليل على أن الايمان لا يقبل الزيادة والنقصان كان مصروفاً إلى أصل الايمان الذي هو التصديق، وكل ما دل على كون الايمان يقبل الزيادة والنقصان فهو مصروف إلى الكامل وهو المقرون بالعمل، وقال بعضهم: يقبلها سواء كان عبارة عن التصديق مع الأعمال وهو ظاهر أو بمعنى التصديق وحده لأن التصديق بالقلب هو الاعتقاد الجازم وهو قابل للقوّة والضعف اهـ.

وقال شارح الحاجبية: الايمان قد يطلق على ما هو الأساس في النجاة على الكامل المنجي بلا خلاف اهـ.

وبخط بعض المحصلين قال العلامة الشمس محمد البكري: حيث أطلق أصحابنا أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص فمرادهم القدر الذي هو الأصل في النجاة، ومن قال يزيد وينقص أراد به الكامل اهـ.

قلت: وهو حسن، ولكن ما أعجبني تسمية القسم الأخير بالكامل، فإنه يستدعي أن يكون مقابله ناقصاً وهو وإن كان صحيحاً في نفس الأمر لكن التعبير غير حسن، والأولى أن يعبر عنه بالإيمان الشرعي كما وقع في عبارات بعض المحققين، وكونه يزيد وينقص قوّة وضعفاً إجمالاً وتفصيلاً وتعدداً بحسب تعدد المؤمن به هو قول المحققين من الأشاعرة، وارتضاه النووي،

....

وعزاه السعد في شرح العقائد لبعض المحققين. وقال في المواقف: إنه الحق ولكن قد سبق جواب الحنفية وأنهم لم يرتضوا ذلك، وسبق الكلام في القوّة والضعف فراجعه.

استطراد:

ومن أجوبة الحنفية عن الآيات الدالة على الزيادة ونحوها أنها محمولة على أنهم كانوا آمنوا في الجملة، ثم يأتي فرض بعد فرض فكانوا يؤمنون بكل فرض خاص، فكان يزيد بزيادة الموقن به وهو لا يتصوّر في غير عصره ﷺ، وهذا الجواب مروي عن أبي حنيفة وهو بعينه مروي عن ابن عباس، ففي الكشاف عنه ان أوّل ما أتاهم به النبي ﷺ التوحيد، فلما آمنوا بالله وحده أنزل الصلاة والزكاة ثم الجهاد ثم الحج، فازدادوا ايماناً على إيمانهم اهـ.

ويوجد في أكثر نسخ الكشاف تقديم الحج على الجهاد وهو سبق قلم إذ الجهاد فرض قبل الحج بلا خلاف. قال ملاً علي: وحاصل كلام الإمام أن الإيمان كان يزيد بزيادة ما يجب الإيمان به، وهذا مما لا يتصوّر في غير عصر النبي ﷺ اهـ.

ويرشح لذلك قوله تعالى: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾ [المائدة: ٣] الآية. فإن هذه الآية نزلت بعد نزول أحكام الحلال والحرام، والإكمال إتمام الشيء الذي بعضه متبعض من بعض لا يقال لما كان له بعد ولا لما كان به نقص، وإنما يقال: كمل لما كان بعضه قبل بعض، فإذا وجد جميعه قبل كمل وتم وهذا هو حقيقة هذه الكلمة، ولما كان إيمانهم بتوحيد الله تعالى قد سبق، وأنزل الله الفرائض شيئاً بعد شيء، وكان الاكمال من الدين دل على أن بعضه متعلق ببعض إلى يوم أكمله، فصارت زيادة الإيمان من هذا الوجه، وبه تعلم إندفاع ما قيل في الرد عليهم بأن الاطلاع على تفاصيل الفرائض يمكن في غير عصره ﷺ، والإيمان واجب إجمالاً فيما علم إجمالاً وتفصيلاً فيما علم تفصيلاً، ولا خفاء في أن التفصيلي أزيد بل أكمل، وحاصل الدفع أن تلك التفاصيل لما كان الإيمان بها برمتها إجمالاً فبالاطلاع عليها لم ينقلب الإيمان من النقصان إلى الزيادة، بل من الإجمال إلى التفصيل فقط بخلاف ما في عصره عليه السلام، فإن الإيمان لما كان عبارة عن التصديق لكل ما جاء به النبي من عند الله فكلما ازدادت تلك الجملة ازداد التصديق المتعلق به لا محالة. وأما قوله: ولا خفاء في أن التفصيلي أزيد بل أكمل فكونه أزيد ممنوع، وأما كونه أكمل فمسلم إلاّ أنه غير مفيد فتأمل.

تكميل:

ومما استدل به على قبول التصديق اليقيني الزيادة قوله تعالى حكاية عن إبراهم عليه السلام: ﴿ولكن ليطمئن قلبي﴾ [البقرة: ٢٦] ووجه الدلالة أن عين اليقين فيه طمأنينة ليست في علم اليقين. وروي عن سعيد بن جبير في معناه أي يزداد يقيني، وعن مجاهد لازداد إيماناً إلى إيماني.

فإن قيل: إن سيدنا إبراهيم عليه السلام من أعلى الخلق مرتبة في الإيمان، فكيف طلب ما

مسألة:

فإن قلت: ما وجه قول السلف «أنا مؤمن إن شاء الله»؟ والاستثناء شك والشك في

يطمئن به قلبه؟ قلنا: الآية مؤوّلة. والمراد به زيادة الاطمئنان، أو أنه عليه السلام طلب حصول القطع بالاحياء بطريق آخر وهو البديهي الذي بداهته سبب وقوع الاحساس به، وحاصله أنه لما قطع بالقدرة على الإحياء اشتاق إلى مشاهدة كيفية هذا الأمر العجيب الذي جزم بثبوته، ومثله ابن الهمام بمن قطع بوجود دمشق وما فيها من بساتين وأنهار فنازعته نفسه في رؤيتها والابتهاج بمشاهدتها، فإنها لا تسكن وتطمئن حتى يحصل مناها. وكذا شأنها في كل مطلوب مع العلم بوجود دمشق إذ الفرض القطع بثبوته.

قال ابن أبي شريف: يشير بهذا التأويل إلى أن المطلوب من ذلك القول هو سكون قلبه عن المنازعة إلى رؤية الكيفية المطلوب رؤيتها، وهو الذي اقتصر عليه العز بن عبد السلام في جواب السؤال أو المطلوب سكونه بحصول متمناه من المشاهدة المحصلة للعلم البديهي بعد العلم النظري، والله سبحانه أعلم.

غريبة:

روى الفقيه أبو الليث السمرقندي في تفسيره عند قوله تعالى وإذا ما أنزلت سورة فمنهم من يقول أيكم زادته هذه إيماناً فقال: حدثنا محمد بن الفضل، حدثنا فارس بن مردويه، حدثنا محمد ابن الفضل، حدثنا يحيى بن عيسى، حدثنا أبو مطيع، عن حماد بن سلمة، عن أبي المخرم، عن أبي هريرة رضي الله عنه: جاء وفد ثقيف إلى رسول الله ﷺ فقالوا يا رسول الله: الإيمان يزيد وينقص؟ فقال: «لا. الإيمان مكمل في القلب زيادته ونقصانه كفر». فقال شارح الطحاوية: سئل شيخنا العماد بن كثير عن هذا الحديث. فأجاب: بأن الاسناد من أبي الليث إلى أبي مطيع مجهولون لا يعرفون في شيء من كتب التواريخ المشهورة، وأما أبو مطيع فهو الحكيم بن عبدالله ابن مسلمة البلخي ضعفه أحمد، ويحيى، والفلاس، والبخاري، وأبو داود، والنسائي، وأبو حاتم الرازي، وأبو حاتم البستي، والعقيلي، وابن عدي، والدارقطني وغيرهم. وأما أبو مخرم الراوي عن أبي هريرة اسمه يزيد بن سفيان فقد ضعفه غير واحد، وتركه شعبة بن الحجاج، وقال النسائي: متروك. وقد اتهمه شعبة بالوضع حيث قال: لو أعطوه فليساً لحدّثهم سبعين حديثاً اهـ.

(**مسألة**): وهي آخر المسائل الثلاث.

(**فإن قلت: ما وجه قول السلف**) رحمهم الله تعالى (**«أنا مؤمن ان شاء الله»**) والمراد بالسلف من الصحابة والتابعين ومن بعدهم والشافعية والمالكية والحنابلة، ومن المتكلمين الأشعرية والكلابية وهو قول سفيان الثوري وكان صاحبه محمد بن يوسف الفريابي مقيماً بعسقلان فشهر ذلك في الشام عنه، وأخذه عنه عثمان بن مرزوق فزاد أصحابه المشهورون اليوم بالمرازقة في للديار المصرية الاستثناء في كل شيء وهو بدعة وضلال. أعني: ما زادوه. وأما الأصل وهو «أنا

الإيمان كفر وقد كانوا كلهم يمتنعون عن جزم الجواب بالإيمان ويحترزون عنه. فقال سفيان الثوري رحمه الله: من قال: أنا مؤمن عند الله فهو من الكذابين، ومن قال: أنا مؤمن حقاً فهو بدعة، فكيف يكون كاذباً وهو يعلم أنه مؤمن في نفسه، ومن كان مؤمناً في نفسه كان مؤمناً عند الله؟ كما أن من كان طويلاً أو سخياً في نفسه وعلم ذلك كان كذلك عند الله، وكذا من كان مسروراً أو حزيناً أو سميعاً أو بصيراً، ولو قيل للإنسان: هل أنت حيوان؟ لم يحسن أن يقول: أنا حيوان، إن شاء الله. ولما

مؤمن إن شاء الله» فهو صحيح. وكذا ذكره التقي السبكي في رسالة له مستقلة في هذه المسألة، ورأيت بخط المذكور في آخر تلك الرسالة ما نصه: وممن قال بالاستثناء عبد الله بن مسعود واختلف في رجوعه عنه، وعمر بن الخطاب في بعض روايته، وعائشة قالت: أنتم المؤمنون إن شاء الله تعالى، ومن بعدهم الحسن، وابن سيرين،وطاوس، وإبراهيم النخعي، وأبو وائل، ومنصور، ومغيرة، وابن مقسم، والأعمش، وليث بن أبي أسلم، وعطاء بن السائب، وعمارة بن القعقاع، والعلاء بـن المسيب، وإسماعيل بن أبي خالد، وابن شبرمة، وسفيان الثوري، وحمزة الزيات، وعلقمة، وإسحاق بن راهويه، وابن عيينة، وحماد بن زيد، والنضر بن شميْل، ويزيد بن زريع، والشافعي، وأحمد بن حنبل، ويحيى بن سعيد القطان، وأبو يحيى صاحب الحسن، والآجري، وأبو البحتري سعيد بن فيروز، والضحاك، ويزيد بن أبي زياد، ومحل بن خليفة، ومعمر، وجرير بن عبد الحميد، وابن المبارك، ومالك، والأوزاعي، وسعيد بـن عبد العزيز، وابن مهدي، وأبو ثور، وأبو سعيد بن الأعرابي رحمهم الله تعالى هكذا رأيت بخطه إلا أني رتبتهم كما ترى على ترتيب الطبقات في الغالب، وقد وجدت جماعة أخرى من أضراب هؤلاء في كتاب السنة للالكائي، فمن الصحابة علي بن أبي طالب، ومن المخالفين لهم ابن أبي مليكة، وسليمان بن بريدة، وعطاء بن يسار، وعبد الرحمن والد العلاء، وبكير الطائي وميسرة وغيرهم. **(و)** لا يخفى أن **(الاستثناء)** في الايمان **(شك)** لأن وضع الاستثناء في اللغة دخوله على المحتمل الذي يقال أنه الشك، فيتبادر إلى الأذهان هذا الشك في أصل التصديق الواجب عليه، **(والشك في الإيمان كفر)** بالاتفاق، **(وقد كانوا كلهم يمنعون عن جزم الجواب بالإيمان ويحترزون عنه، فقال سفيان)** بن سعيد **(الثوري)** تقدمت ترجمته: **(من قال: أنا مؤمن عند الله فهو من الكذابين، ومن قال: أنا مؤمن حقاً فهو بدعة)** هكذا أورده صاحب القوت إلا أنه قال؛ ومن قال: أنا مؤمن فهـو مبتدع، وبعده زيادة يذكرها المصنف بعد قريباً. **(فكيف يكون كاذباً وهو يعلم أنه مؤمن في نفسه، ومن كان مؤمناً في نفسه كان مؤمناً عند الله)** لا محالة، **(كما أن من كان طويلاً)** في قامته **(أو سخياً)** جواداً كل ذلك **(في نفسه وعلم ذلك)** من نفسه **(كان كذلك عند الله، وكذا من كان مسروراً أو حزيناً أو سميعاً أو بصيراً)** أو موصوفاً بأي صفة كانت، **(ولو قيل للإنسان: هل أنت حيوان؟ لم يحسن)** منه **(أن يقول)** في الجواب: **(أنا حيوان إن شاء الله)** فإنه لا معنى للاستثناء في هذا، **(ولما قال**

قال سفيان ذلك، قيل له: فماذا نقول؟ قال: ﴿ قُولُوا آمَنَّا بِاللهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا ﴾ [البقرة: ١٣٦] وأي فرق بين أن يقول آمنا بالله وما أنزل إلينا وبين أن يقول أنا مؤمن؟ وقيل للحسن: أمؤمن أنت؟ فقال: « إن شاء الله » فقيل له: لم تستثني يا أبا سعيد في الإيمان؟ فقال: أخاف أن أقول نعم فيقول الله سبحانه كذبت يا حسن فتحق عليّ الكلمة، وكان يقول: ما يؤمنني أن يكون الله سبحانه قد اطلع علي في بعض ما يكره فمقتني. وقال: اذهب لا قبلت لك عملاً، فأنا أعمل في غير معمل. وقال ابراهيم بن أدهم: إذا قيل لك أمؤمن أنت؟ فقل: لا إله إلا الله، وقال مرة: قل أنا لا أشك في الإيمان وسؤالك

سفيان) الثوري **(ذلك)** أي القول الذي تقدم **(قيل له: فماذا تقول؟ قال: ﴿قولوا آمنا بالله وما انزل إلينا)** وما أنزل إلى ابراهيم﴾ الآية. هكذا اورده صاحب القوت متصلا بكلامه الذى مضى آنفاً. وأخرج اللالكائي في كتاب السنة من طريق حماد بن زيد، عن يحيى بن عتيق، عن محمد بن سيرين إذا قيل لك أمؤمن أنت؟ فقل: ﴿آمنا بالله وما أنزل إلينا وما انزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق﴾ [البقرة: ١٣٦] **(وأي فرق بين أن يقول « آمنا » وبين أن يقول « أنا مؤمن »)** فإن في الظاهر لا فرق بينهما. **(وقيل للحسن)** بن سعيد البصري سيد التابعين تقدمت ترجمته: **(أمؤمن أنت؟ فقال)** في جوابه: **(إن شاء الله، فقيل: تستثني يا أبا سعيد في الإيمان)** مع جلالة قدرك وسعة علمك **(فقال: أخاف أن أقول نعم، فيقول الله سبحانه: كذبت فتحق عليَّ الكلمة)** أي كلمة العذاب. هكذا أورده صاحب القوت إلا أنه قال فيقول ربي: كذبت. وأخرج اللالكائي في السنة من طريق حماد بن زيد سمعت هشاماً يقول: كان الحسن ومحمد يقولان: مسلم، ويهابان مؤمن اهـ.

(وكان) الحسن **(يقول: ما يؤمنني أن يكون الله سبحانه قد اطلع على بعض ما يكره فمقتني. وقال: اذهب لا قبلت لك عملاً فأنا أعمل في غير معمل)**. هكذا أورده صاحب القوت متصلاً بما سبق، والمقت: أشد الغضب. والمعمل: موضع العمل. **(وقال إبراهيم)** بن يزيد النخعي فقيه الكوفة وليس هو بابن أدهم كما ظنه بعض من لا خبرة له بمراجعة الأصول. **(إذا قيل لك أمؤمن أنت؟ فقل: لا إله إلا الله)** محمد رسول الله هكذا أورده صاحب القوت. قال: وروينا عن الثوري، عن الحسن بن عبدالله، عن إبراهيم النخعي فذكره. **(وقال)** سفيان **(مرة)** في الجواب **(قل: أنا لا أشك في الإيمان وسؤالك اياي بدعة)** هكذا أورده صاحب القوت وزاد بعده فقال وقال بعضهم: إذا قيل لك أمؤمن أنت؟ فقل آمنت بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر.

قلت: وهذا القول أخرجه اللالكائي في السنّة من طريق أحمد بن حنبل، حدثنا عبد الرحمن، حدثنا سفيان، عن محل قال، قال لي إبراهيم. إذا قيل لك أمؤمن؟ فقل: آمنا بالله

إياي بدعة. وقيل لعلقمة: أمؤمن أنت؟ قال: أرجو إن شاء الله. وقال الثوري: نحن مؤمنون بالله وملائكته وكتبه ورسله وما ندري ما نحن عند الله تعالى!، فما معنى هذه الاستثناءات؟ فالجواب: أن هذا الاستثناء صحيح وله أربعة أوجه، وجهان مستندان إلى الشك لا في أصل الإيمان ولكن في خاتمته أو كماله، ووجهان لا يستندان إلى الشك.

وملائكته وكتبه ورسله، فظهر أن المراد بالبعض في قول صاحب القوت هو إبراهيم، وقد رواه أيضاً بهذا الإسناد عن سفيان، عن معمر، عن ابن طاوس، عن أبيه مثله. وقال صاحب القوت وكان جماعة من أهل العلم يرون السؤال عن قولهم: أمؤمن أنت بدعة.

قلت: والمراد به أحمد بن حنبل كما صرح به اللالكائي. **(وقيل لعلقمة)** بن قيس فقيه الكوفة: **(أمؤمن أنت؟ فقال: أرجو إن شاء الله)** أخرجه صاحب القوت من طريق منصور عن إبراهيم قال: سئل علقمة فذكره إلا أنه قال: أرجو ذلك إن شاء الله. **(وقال)** سفيان **(الثوري: نحن مؤمنون بالله وملائكته وكتبه ورسله وما ندري ما نحن عند الله تعالى)!!** هكذا أورده صاحب القوت بلفظ، وكان الثوري يقول: وأخرج اللالكائي في السنة من طريق أبي سعيد الأشج، حدثنا أبو أسامة قال، قال لي الثوري وأنا وهو في بيته ما لنا ثالث: نحن مؤمنون والناس عندنا مؤمنون ولم يكن هذا أفعال من مضى، وأخرج من طريق عبد الرزاق قال: قال سفيان: نحن مؤمنون عند أنفسنا فأما عند الله فما ندري ما حالنا. وفي القوت، وقال بعض العلماء: أنا مؤمن بالإيمان غير شاك فيه ولا أدري أنا ممن قال الله تعالى فيهم: ﴿أولئك هم المؤمنون حقاً﴾ [الأنفال: ٤] أم لا؟ وقال منصور بن زاذان: كان الرجل من أصحاب رسول الله ﷺ إذا سئل أمؤمن أنت؟ قال: أنا مؤمن إن شاء الله. وقال أبو وائل، قال رجل لابن مسعود: لقيت ركباً فقالوا: نحن المؤمنون حقاً. فقال: ألا قالوا نحن من أهل الجنة؟

قلت: وهذا أخرجه اللالكائي من طريق، عن الأعمش، عن أبي وائل. ومن طريق يحيى بن سعيد، عن شعبة، عن سلمة بن كهيل، عن إبراهيم، عن علقمة قال: قال رجل عند ابن مسعود: إني مؤمن. قال: قل إني في الجنة، ولكن نؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله. ومن طريق معاوية عن أبي إسحاق قال: سألت الأوزاعي قلت أترى أن يشهد الرجل على نفسه أنه مؤمن؟ قال: ومن يقول هذا؟ قلت: كيف يقول؟ قال يقول أرجو، ولكنهم المسلمون ولكن ما ندري ما يصنع الله بهم. **(فما معنى هذه الاستثناءات)** في كلام السلف؟ **(فالجواب أن هذا الاستثناء صحيح وله)** في تصحيحه **(أربعة أوجه: وجهان مستندان إلى الشك لا في أصل الإيمان)** أي للشك في ثبوت التصديق الجازم في القلب بحال الكمل وإلاَّ لكان الإيمان منفياً لأن الشك في ثبوته في الحال كفر **(ولكن في خاتمته)** أي في ابقائه إلى الوفاة عليه **(أو كماله ووجهان)** منها **(لا يستندان إلى الشك)**.

الوجه الأول: الذي لا يستند إلى معارضة الشك: الاحتراز من الجزم خيفة ما فيه من تزكية النفس قال الله تعالى: ﴿فَلَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ﴾ [النجم: ٣٢]، وقال: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يُزَكُّونَ أَنْفُسَهُم﴾ [النساء: ٤٩]. وقال تعالى: ﴿أنظُر كيف يَفْتَرُونَ عَلَى اللهِ الكَذِبَ﴾ [النساء: ٥٠]. وقيل لحكيم: ما الصدق القبيح؟ فقال: ثناء المرء على نفسه. والإيمان من أعلى صفات المجد، والجزم به تزكية مطلقة وصيغة الاستثناء كأنها نقل من عرف التزكية، كما يقال للإنسان: أنت طبيب أو فقيه أو مفسر؟ فيقول: نعم إن شاء الله لا في معرض التشكيك، ولكن لإخراج نفسه عن تزكية نفسه، فالصيغة صيغة الترديد والتضعيف لنفس الخبر ومعناه التضعيف اللازم من لوازم الخبر وهو التزكية. وبهذا التأويل لو سئل عن وصف ذم لم يحسن الاستثناء.

(**الوجه الأول: لا يستند إلى معارضة الشك**)، وهو (**الاحتراز من الجزم**) به (**خيفة ما فيه من تزكية النفس**) لا على وجه الشك والارتياب في اليقين، ولا معنى الشك في التصديق فمن قال: أنا مؤمن حقاً فقد زكى نفسه وعصى ربه عز وجل لأنه (**قال الله تعالى: ﴿فلا تزكوا أنفسكم**) **هوأعلم بمن اتقى﴾** [النجم: ٣٢] فقد نهى فيه عن تزكية النفس وعرض المزكي نفسه للكذب، (**وقال**) تعالى: **﴿الم تر إلى الذين يزكون أنفسهم﴾ ثم قال: ﴿انظر كيف يفترون على الله الكذب﴾**) [النساء: ٤٩، ٥٠] أشار إلى أن المزكي نفسه يعرضها للكذب، فأشار بالآية الأولى الى التزكية، وبالثانية إلى ما يعرض من التزكية، (**و**) من هنا (**قيل لحكيم: ما الصدق القبيح؟ فقال: ثناء المرء**). وفي بعض النسخ: الإنسان (**على نفسه**) وهو التزكية، ولقائل أن يقول: وأي تزكية للنفس في قوله: انا مؤمن حقاً؟ فأشار المصنف إلى جوابه فقال: (**والإيمان من أعلى صفات المجد**) وأفخر ما يتحلى به، (**والجزم به**) لنفسه بالحقية (**تزكية مطلقة**) لأنه نسب إلى نفسه أعلى صفات المجد (**وصيغة الاستثناء**) وهي إن شاء الله (**كأنه نقل من عرف التزكية**) هكذا في النسخ وهو المعتمد، وهذا (**كما يقال للإنسان أنت طبيب أو فقيه أو مفسر**) أو محدث أو صوفي أو غير ذلك من هذا الضرب، (**فيقول: نعم إن شاء الله**) فقوله هذا (**لا في معرض التشكيك**) بالشدة والضعف بأن يكرر بعض ما ذكر أكثر وأشد من بعض، (**ولكن لإخراج نفسه عن تزكية نفسه**) الثناء عليها (**فالصيغة صيغة الترديد**) إذ موضوع «أن» في اللغة دخولها على المحتمل الذي هو الشك في قول (**و**) هو يلزم منه (**التضعيف لنفس الخبر، ومعناه التضعيف اللازم من لوازم الخبر وهو التزكية وبهذا التأويل**) الذي حققناه (**لو سئل**) رجل (**عن وصف ذم**) كأن يقول له أنت جاهل أو أحمق أو بليد (**لم يحسن الاستثناء**) في الجواب، وحاصل هذا الوجه أن الاستثناء يراد به التبرىء عن تزكية النفس والإعجاب بالحال، وقد دفعه الحنفية بأن الأولى تركه لما أنه يوهم الشك على ما ذكره شارح العقائد وحكموا ببطلان هذا القول، وقالوا:

الوجه الثاني: التأدب بذكر الله تعالى في كل حال وإحالة الأمور كلها إلى مشيئة الله سبحانه، فقد أدب الله سبحانه نبيه ﷺ، فقال تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الكهف: ٢٣]، ثم لم يقتصر على ذلك فيما لا يشك فيه، بل قال تعالى: ﴿لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِن شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ﴾ [الفتح: ٢٧]، وكان الله سبحانه عالماً بأنهم يدخلون لا محالة وانه شاءه، ولكن المقصود تعليمه ذلك

ذلك لا يصح كما لا يصح قول القائل: أنا حي إن شاء الله، وأنا رجل إن شاء الله.

وقال صاحب التعديل: هو صريح في الشك في الحال وهو لا يستعمل في المحقق في الحال حيث لا يقال: أنا شاب إن شاء الله، ولعلمائنا الحنفية في هذا المبحث كلام طويل تركته لما في أكثره من نسبة التكفير والتضليل والتحريم إلى قائله، فلِمَ أستحسن ايراده إذ قد أطبق السلف على التكلم به، فكيف ينسبون إلى شيء مما ذكر، وهم وسائطنا إلى الله ورسوله ﷺ، ومن غلوهم وتشديداتهم سموهم مستثنية شكية، وبنوا على ذلك أنه لا يصلى خلف شاك في إيمانه، وأرادوا به ذلك. هذا الكلام والله يغفر لقائله إنما صدر من متأخرين. منهم إذا حقق البحث معه رجع إلى أمر لفظي وما أراده به من هذه المسألة يرجع إلى ما اعتقدوه بمن يقول هذه المقالة وهو بريء مما أرادوه به، والأئمة المتقدمون من أصحابنا لم يبلغنا عنهم ذلك، وإمامنا الأعظم رضي الله عنه وإن كان قد نقل عنه الإنكار في هذه القولة لم ينقل عنه مثل ما قاله هؤلاء المتأخرون من أصحابه، ولئن سلمنا قولهم من التكفير والتضليل، فكيف يفعلون في عبدالله بن مسعود رضي الله عنه، وابراهيم النخعي، وعلقمة؟ وهؤلاء أصول المذهب وقد ذهبوا إلى ما ذهب إليه غيرهم من السلف، فالأولى كف الكلام في ذلك إلا عند الضرورة مع كمال مراعاة الأدب والاحترام للمشايخ القائلين بهذه القولة وعدم نسبتهم إلى شيء من الضلال والابتداع فضلاً عن الكفر، فهذا الخلاف لفظي أو معنوي لا يترتب عليه كفر ولا بدعة. نعوذ بالله من ذلك، وبالله التوفيق.

الوجه الثاني: في جواز الاستثناء المخرج على غير وجه الشك وهو التبرك (**التأدب بذكر الله**) تعالى (**في كل حال**) لكون هذه الجملة مشتملة على ذكر إسم الذات (**وإحالة الأمور كلها إلى مشيئة الله سبحانه**) فهو تعالى ما شاء فعل ولا يُسأل عما يفعل، (**فقد أدب الله سبحانه نبيه ﷺ فقال**) مخاطباً له: **﴿ولا تقولنّ لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله﴾** [الكهف: ٢٣]، واذكر ربك إذا نسيت أي الاستثناء، والمعنى فاستثن إذا ذكرت، فتأدب ﷺ بذلك أحسن الأدب، وكان يستثني في الشيء يقع لا محالة كذا في القوت، (**ثم لم يقتصر على ذلك فيما يشك فيه، بل قال**) وهو أصدق القائلين معلماً لعباده الاستثناء: (**﴿لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين محلقين رؤوسكم ومقصرين) لا تخافون﴾** [الفتح: ٢٧] (**وكان الله سبحانه عالماً**) بعلمه القديم الأزلي (**بأنهم يدخلون**) مكة كما وصف (**لا محالة وإنه شاء**) كذلك، (**ولكن المقصود تعليمه ذلك**) لتتعلم أمته منه (**فتأدب رسول الله**

فتأدب رسول الله ﷺ في كل ما كان يخبر عنه معلوماً كان أو مشكوكاً ، حتى قال ﷺ لما دخل المقابر : « السلام عليكم دار قوم مؤمنين وإنا إن شاء الله بكم لاحقون » واللحوق بهم غير مشكوك فيه ، ولكن مقتضى الأدب ذكر الله تعالى وربط الأمور به. وهذه الصيغة دالة عليه حتى صار بعرف الاستعمال عبارة عن إظهار الرغبة والتمني ،

ﷺ) أحسن الأدب فكان يستثني **(في كل ما كان يخبر عنه معلوماً كان أو مشكوكاً ، حتى قال ﷺ لما دخل المقابر)** أي مقبرة المدينة وإنما جمعها باعتبار ما حولها **(« السلام عليكم أهل دار قوم مؤمنين وإنا ان شاء الله بكم لاحقون »)** ونص القوت تنكير السلام. وقال العراقي : أخرجه مسلم عن أبي هريرة ، اهـ.

قلت : روي ذلك من حديث أبي هريرة ، وعائشة ، وأنس ، وبريدة بن الحصيب رضي الله عنه.

أما حديث أبي هريرة فأخرجه مسلم واللالكائي من طريق مالك ، واللالكائي وحده من طريق إسماعيل بن علية كلاهما عن روح بن القاسم ، عن العلاء ، عن أبيه عنه بلفظ : خرج رسول الله ﷺ إلى المقبرة فسلم على أهلها فقال : « سلام عليكم دار قوم مؤمنين وإنّا إن شاء الله بكم لاحقون » ولفظ الحديث لابن علية.

وأما حديث عائشة ، فأخرجه مسلم واللالكائي من طريق شريك بن عبدالله بن أبي نمر ، عن عطاء بن يسار عنها بلفظ : إن النبي ﷺ كان يخرج إلى البقيع فيقول : « السلام عليكم دار قوم مؤمنين وإنّا وإياكم غداً موجلون وإنا إن شاء الله بكم لاحقون اللهم اغفر لأهل بقيع الغرقد ».

وأما حديث أنس ، فأخرجه اللالكائي من طريق ابن أحمد الزبيدي ، عن كثير بن زيد عنه بلفظ : إن النبي ﷺ أتى البقيع فقال : « السلام عليكم وإنّا بكم لاحقون إن شاء الله أسأل الله ربي أن لا يحرمنا أجركم ولا يفتنا بعدكم ».

وأما حديث بريدة بن الحصيب ، فأخرجه مسلم واللالكائي من طريق سفيان ، واللالكائي وحده من طريق شعبة كلاهما عن علقمة بن مرثد ، عن سليمان بن بريدة ، عن أبيه أن النبي ﷺ كان إذا أتى على المقابر. وفي حديث سفيان كان النبي ﷺ إذا خرجنا إلى المقابر يقول : « السلام على أهل الديار من المؤمنين والمسلمين » زاد محمد بن بشار ، عن جرير بن عمارة ، عن سفيان « أنتم لنا سلف » ثم اتفقوا « وإنا إن شاء الله بكم لاحقون نسأل الله لنا ولكم العافية ». وفي حديث ابن بشار أسأل الله **(واللحوق بهم غير مشكوك فيه ولكن مقتضى الأدب)** الإلهي **(ذكر الله تعالى)** على كل حال خصوصاً عند رؤية المقابر والتفكر في أحوال الموتى والموت ، فإنه آكد **(وربط الأمور به)** تعالى إشارة إلى تعليقه بالمشيئة. **(وهذه الصيغة دالة عليه)** أي على التبرك والتأدب لكنه كله مستقبل وربط المستقبل بالشرط لا يستنكر **(حتى صار بعرف الاستعمال)** على ألسنة الناس **(عبارة عن إظهار الرغبة والتمني. فإذا قيل لك : إن فلاناً**

فإذا قيلَ لكَ أن فلاناً يموت سريعاً فتقول إن شاء الله فيفهم منه رغبتك لا تشككك، وإذا قيل لك: فلان سيزول مرضه ويصح فتقول إن شاء الله بمعنى الرغبة فقد صارت الكلمة معدولة عن معنى التشكيك إلى معنى الرغبة، وكذلك العدول إلى معنى التأدب لذكر الله تعالى كيف كان الأمر.

يموت سريعاً) أو يقع سريعاً **(فتقول)** في عقبه: **(إن شاء الله فيفهم منه رغبتك)** في موته أو وقوعه في الهلاك **(لا تشككك، و)** كذلك **(إذا قيل لك مثلاً: فلان يزول مرضه ويصح)** بدنه **(فتقول: إن شاء الله)** فهو **(بمعنى الرغبة)** والتمني، **(فقد صارت الكلمة معدولة)** أي مصروفة **(عن معنى التشكك إلى معنى الرغبة، فكذلك العدول إلى معنى التأدب لذكر الله تعالى)** والتبرك به **(كيف كان الأمر)**. وحاصل هذا الوجه أنهم خرجوا إن شاء الله ههنا إلى معنى آخر غير الشك وهو التبرك والتأدب، واستدل عليه بالآيتين، وحديث المقابر.

ومن أحسن ما يستشهد به هنا ما أخرجه البخاري عن أبي اليمان، عن شعيب، عن أبي الزناد، عن الأعرج، عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه سمع النبي ﷺ قال: «قال سليمان عليه السلام: لأطوفن الليلة على تسعين امرأة كلهن تأتي بفارس يجاهد في سبيل الله، فقال له صاحبه: قل إن شاء الله فلم يقل إن شاء الله فطاف عليهنّ جميعاً فلم تحمل منهنّ إلا امرأة واحدة جاءت بشق رجل، والذي نفس محمد بيده لو قال إن شاء الله لجاهدوا في سبيل الله فرساناً أجمعون». وأخرجه مسلم كذلك من طريق أخرى نحوه.

ومنها ما أخرجه مسلم من طريق غندر، عن شعبة، عن محمد بن زياد سمعت أبا هريرة يحدث أن النبي ﷺ قال: «إن لكل نبي دعوة دعا بها في أمته فاستجيبت له وإني أريد إن شاء الله أن أدخر دعوتي شفاعة لأمتي يوم القيامة».

ومنها ما أخرجه اللالكائي من طريق سعد بن إسحاق بن كعب بن عجرة، عن أبيه، عن جده أن النبي ﷺ قال لأصحابه: «ما تقولون في رجل قتل في سبيل الله؟ قالوا: الجنة. قال: الجنة إن شاء الله. قال: فما تقولون في رجل مات فقام رجلان ذوا عدل فقالا لا نعلم إلا خيراً. قالوا الله ورسوله أعلم. فقال: الجنة إن شاء الله. قال: فما تقولون في رجل مات فقام رجلان فقالا لا نعلم إلا شراً، فقالوا بالنار. فقال رسول الله ﷺ: عبد مذنب ورب غفور».

وفي القوت وقيل: من قال افعل كذا ولم يقل إن شاء الله سأله الله عز وجل عن هذا القول يوم القيامة فإن شاء عذبه وإن شاء غفر له، فكل ما ذكر مستقبل وربط المستقبل بالشرط غير مستنكر، وإنما ينكر ربط الحال بالشرط، ووضع الحنفية قولهم للتبرك مع ظهوره في التشكيك والترديد. وفي شرح المقاصد أنه للتأديب بإحالة الأمور إلى مشيئة الله تعالى، وهذا ليس فيه معنى الشك أصلاً، وإنما هو كقوله: ﴿لتدخلن المسجد الحرام﴾ الآية. وكقوله عليه السلام تعليماً إذا دخل المقابر قال: «السلام عليكم» الحديث اهـ.

الوجه الثالث: مستنده الشك ومعناه أنا مؤمن حقاً إن شاء الله، إذ قال الله تعالى لقوم مخصوصين بأعيانهم: ﴿أولئك هُمُ الْمُؤْمِنُون حقاً﴾ [الأنفال: ٤]، فانقسموا إلى قسمين ويرجع هذا إلى الشك في كمال الإيمان لا في أصله، وكل إنسان شاك في كمال إيمانه،

فمع المناقضة بين كلاميه تلفيق بين الأحوال المختلفة، فإن الاستثناء في الآية لا يصح أن يكون من قبيل إحالة الأمور إلى المشيئة، بل قيل إنه للتبرك بذكر اسمه سبحانه أو للمبالغة في الاستثناء في الأخبار حتى في متحقق الوقوع على أنه قد يقال التقدير: لتدخلن جيعكم إن شاء الله لتأخر بعض المخاطبين من أهل الحديبية حياً أو ميتاً عن فتح مكة، أو معنى إن شاء الله إذا شاء الله وهو تأويل لطيف يرد ما فيه من إشكال ضعيف أو الاستثناء عائد إلى الأمن لا إلى الدخول أو هو تعليم للعباد، وكذا الاستثناء في الحديث لا يصح أن يكون من باب إحالة الأمور إلى المشيئة، فإن اللحوق بالأموات محقق بلا شبهة، بل هو محمول على تعليم الأمة لاحتمال تغيرهم في المآل، أو على أن المراد بقوله بكم خصوص أهل البقيع مثلاً في البلاد، وبه نظهر لك ما في كلام المصنف بتأمل تام.

تنبيه:

ما أجاب به الزمخشري عن قوله تعالى: ﴿لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله﴾ من أن يكون الملك قد قاله فأثبته قرآناً، أو إن الرسول قاله فكلاهما باطل لأنه جعل من القرآن ما هو غير كلام الله فيدخل في وعيد من قال: إن هذا إلاّ قول البشر، والله أعلم.

الوجه الثالث: في صحة الاستثناء **(ومستنده الشك، ومعناه: أنا مؤمن حقاً إن شاء الله)**، وهذا قد أشار إليه أبو منصور البغدادي في الأسماء والصفات، فقال بعد أن نقل مذهب الأشعري ما نصه: وقد اعتبر بعض أصحاب الحديث فيه تفصيلاً حسناً. قال في وصف الايمان: ايماني حق بلا استثناء وإذا وصف نفسه فقال: أنا مؤمن إن شاء الله، واعتبر بعضهم فيه تفصيلاً أحسن منه، فقال: ما الفرق بين مؤمن بالله ومؤمن عند الله؟ فقال: أنا مؤمن بالله حقاً من غير استثناء وألحق الاستثناء بالمؤمن عند الله، فقال: أنا مؤمن عند الله إن شاء الله لأن المؤمن عند الله هو الذي وعده الله سبحانه الجنة والثواب اهـ.

وقال صاحب القوت: الاستثناء في الايمان سنّة ماضية وفعل الأئمة الراضية **(إذ)** الايمان مقامات والمؤمنون فيه درجات، ولذلك **(قال الله تعالى لقوم مخصوصين)** كذا في النسخ كلها. ونص القوت موصوفين **(بأعيانهم: ﴿أولئك هم المؤمنون حقاً﴾)** [الأنفال: ٤]، فهذا وصفهم بالكمال ومدحهم بخالص الأعمال، ففيه دليل خطابه أن هناك مؤمنين غير حق. إلى هنا نص القوت زاد المصنف فقال: **(فانقسموا إلى قسمين)** قسم يطلق عليهم أنهم مؤمنون حقاً، وقسم لا يطلق عليهم ذلك، **(ويرجع هذا إلى الشك في كمال الايمان لا في أصله)** أي: لفظ الايمان يشمل الجميع، **(وكل إنسان شاك في كمال إيمانه)** أي يميل إليه **(وذلك ليس**

وذلك ليس بكفر . والشك في كمال الإيمان حق من وجهين ، أحدهما : من حيث أن النفاق يزيل كمال الإيمان وهو خفي لا تتحقق البراءة منه ، والثاني : أنه يكمل بأعمال الطاعات ولا يدري وجودها على الكمال ، أما العمل قال الله تعالى : ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنونَ الَّذين آمَنُوا باللهِ ورَسُولِهِ ثمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بأمْوَالِهِم وأنْفُسِهِم في سبيل الله أولئك هُمُ الصادقون ﴾ [الحجرات : ١٥] ، فيكون الشك في هذا الصدق وكذلك قال الله تعالى : ﴿ وَلَكِنَّ البرَّ مَنْ آمَنَ باللهِ واليَوْمُ الآخر والملائكة والكتاب والنبيين ﴾ [البقرة : ١٧٧] ، فشرط عشرين وصفا كالوفاء بالعهد والصبر على الشدائد . ثم قال تعالى : ﴿ أولَئِكَ الَّذِين صَدَقُوا ﴾ [البقرة : ١٧٧] ، وقد

بكفر) ، كما زعموا أن الشك في الإيمان كفر ، وإنما الموسوم بالكفر هو الشك في أصله وثبوته للحال بالاتفاق ، **(والشك في كمال الايمان حق)** صحيح **(من حيث أن النفاق)** الذي هو إضمار القلب على خلاف في ظاهره **(يزيل كمال الإيمان)** ، وكلاهما محلهما القلب ولا يزيل أصل الايمان **(وهو)** أي النفاق **(خفي)** لأن محله القلب ، ولهذا **(لا يتحقق البراءة منه)** في الظاهر إلا بالامارات . **(والثاني أنه)** أي الايمان **(يكمل بإكمال الطاعات)** وهذا إذا جعلت الأعمال داخلة في مسمى الايمان **(ولا يدري وجودها على)** وجه **(الكمال)** أي : أن المؤمن غير جازم بكمال الأعمال عنده ، وبهذا يشعر كلام كثير من السلف وأنهم إنما أثبتوا لذلك ، وفيه بحث سيأتي في تقرير كلام السبكي ، ثم سرد المصنف الآيات القرآنية الدالة على ما قدم ذكره من انقسام المؤمنين إلى قسمين ، فقال تبعاً لصاحب القوت : **(قال الله تعالى)** ﴿وإن فريقاً من المؤمنين لكارهون ★ يجادلونك في الحق بعد ما تبين كأنما يساقون إلى الموت وهم ينظرون﴾ [الأنفال : ٥ ، ٦] ، وقال تعالى في وصف أخرى : ﴿يا أيها الذين آمنوا لـمَ تقولون ما لا تفعلون ★ كبر مقتاً عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون﴾ [الصف : ٢ ، ٣] . وقال في نعت الصادقين (**﴿ إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله أولئك هم الصادقون﴾ [الحجرات : ١٥] فيكون الشك في هذا الصدق)** الذي وصفوا به لا في أصل الايمان ، **(وكذلك قال الله تعالى)** في مثل وصفهم : **﴿ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين﴾** الآية ، [١٧٧ من سورة البقرة] **(فشرط)** ونص القوت : فذكر **(عشرين وصفاً)** إلى قوله تعالى : **﴿أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون﴾** [١٧٧ من سورة البقرة] منها الإيثار بالمال على حبه **(وكالوفاء بالعهد والصبر على)** الأمراض والجوع و **(الشدائد ، ثم قال تعالى : ﴿أولئك الذين صدقوا)** وأولئك هم المتقون﴾ ، فعند ذلك شهد لهم بالصدق والتقوى .

قلت : هذه الآية كما ترى جامعة للكمالات الإنسانية بأسرها دالة عليها صريحاً أو ضمناً ، فإنها مع كثرتها وتشعبها منحصرة في ثلاثة أشياء : صحة الاعتقاد ، وحسن المعاشرة ، وتهذيب النفس . وقد أشير إلى الأول بقوله : ﴿من آمن﴾ إلى قوله ﴿والنبيين﴾ وإلى الثاني أشار بقوله :

قال تعالى: ﴿يَرْفَعُ الله الذين آمَنُوا مِنْكُم والذين أوتوا العلم درجات﴾ [المجادلة: ١١]. وقال تعالى: ﴿لا يستوي منكم من أَنْفَقَ مِنْ قبل الفَتْح وَقَاتَلَ﴾ [الحديد: ١٠] الآية. وقد قال تعالى: ﴿هم دَرَجَاتٌ عِنْدَ الله﴾ [آل عمران: ١٦٣]. وقال ﷺ: «الإيمان عريان ولباسه التقوى» الحديث. وقال ﷺ «الإيمان

﴿وآتى المال﴾ إلى قوله ﴿وفي الرقاب﴾ وإلى الثالث بقوله: ﴿وأقام الصلاة﴾ إلى آخرها. ولذلك وصف المستجمع لها بالصدق نظراً إلى ايمانه واعتقاده، وبالتقوى اعتباراً بمباشرته للخلوة معاملة مع الحق. وقد أخرج عبد الرزاق، عن أبي ذر بسند رجاله ثقات أنه سأل النبي ﷺ عن الايمان فتلا عليه هذه الآية. ثم قال صاحب القوت: وقال تعالى في وصف المختبرين مع المؤمنين ﴿وإن تؤمنوا وتتقوا يؤتكم أجوركم ولا يسألكم أموالكم ★ إن يسألكموها فيحفكم تبخلوا ويخرج أضغانكم﴾ [محمد ﷺ: ٣٦، ٣٧] فشتان بين من وصف بالمجاهدة والصدق، وبين من وصف بالخلف وعرض للمقت، وبين من وصف بالحق، وبين من يجادل في الحق، وكم بين من قبل منه المال والنفس، وبين من رد عليه المال ولم يسأله لما علم منه من البخل والضغن. واسم الإيمان يجمعهم. ومعناه يشتمل عليهم إلا أن مقامات الإيمان ترفع بعضهم على بعض ويفاوت بين بعض وبعض. (**وقد قال الله تعالى: ﴿يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات﴾ [المجادلة: ١١] و**) في مثله (**قال تعالى: ﴿لا يستوي منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل﴾ [الحديد: ١٠] الآية**) أي إلى آخرها، وهو قوله تعالى: ﴿أولئك أعظم درجة من الذين أنفقوا من بعد وقاتلوا وكلا وعد الله الحسنى﴾ [الحديد: ١٠] يعني: الجنة على تفاوت الدرجات فيها، فجمع بينهم في الدار كما جمع بينهم في اسم الايمان، ورفعهم في الدرجات علواً في المقامات، (**وقد قال تعالى: ﴿هم درجات عند الله**) والله بصير بما يعملون﴾ [آل عمران: ١٦٣].

(**وقال ﷺ: «الإيمان عريان ولباسه التقوى» الحديث**) أي إلى آخره، وهو قوله: «وزينته الحياء، وحليته الورع، وثمرته العلم». وقد تقدم تخريجه في كتاب العلم. قال صاحب القوت: ففيه معنى أن من لا تقوى له فلا لبس لايمانه، ومن لا ورع له فلا زينة لايمانه، ومن لا علم له فلا ثمرة لايمانه، فإن اتفق فاسق جاهل ظالم كان بالمنافقين أشبه منه بالمؤمنين، وكان إيمانه على النفاق أقرب ويقينه إلى الشك أميل ولم يخرجه من إسم الإيمان، إلا أن ايمانه عريان لا لبس له معطل لا كسب له كما قال: ﴿أو كسبت في ايمانها خيراً﴾ [الأنعام: ١٥٨] والنفاق مقامات، وقد قيل: سبعون باباً، والشرك مثل ذلك وهم فيه طبقات.

(**وقال ﷺ: «الإيمان بضع وسبعون باباً أدناها إماطة الأذى عن الطريق»**) قد تقدم الكلام على تخريجه قريباً، والاختلاف في قول البخاري ومسلم في الشك، فلفظ مسلم: «فأفضلها قول لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق وفي رواية: «أعظمها». وفي أخرى: «أعلاها». ورواه حماد بن سلمة، عن سهل، عن عبدالله بن دينار، عن أبي صالح عن أبي هريرة

بضع وسبعون باباً أدناها إماطة الأذى عن الطريق». فهذا ما يدل على ارتباط كمال الإيمان بالأعمال، وأما ارتباطه بالبراءة من النفاق والشرك الخفي فقوله ﷺ: «أربع من كُنَّ فيه فهو منافق خالص وإن صام وصلى وزعم أنه مؤمن: مَنْ إذا حَدَّث كَذِب، وإذا وعد أخلف، وإذا ائتمن خان، وإذا خاصم فجر». وفي بعض

بلفظ: «الايمان بضع وسبعون أفضلها قول لا إله إلا الله وأدناها إماطة العظم عن الطريق». وفي رواية الليث، عن ابن عجلان، عن عبدالله بن دينار «الايمان ستون باباً أو سبعون باباً أو بضع واحد من العددين أعلاها شهادة أن لا إله إلا الله وأدناها أن يماط الأذى عن الطريق». وفي رواية عمارة بن غزية، عن أبي صالح: «الإيمان أربع وستون باباً أدناها اماطة الأذى عن الطريق» والأذى: أعم من أن يكون حجراً أو شوكاً أو غصناً بارزاً أو غير ذلك مما يتأذى به الناس، وإماطته إزالته ورفعه من ذلك الموضع. (**فهذا ما يدل على ارتباط كمال الإيمان بالأعمال**) بحيث لا يكمل ولا يتم إلا بها. (**وأما ارتباطه بالبراءة من النفاق والشرك الخفي فقوله ﷺ: «أربع من كن فيه فهو منافق خالص، وإن صام وصلى وزعم أنه مؤمن: من إذا حدّث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا ائتمن خان، وإذا خاصم فجر»**) هكذا أورده صاحب القوت. وقال العراقي: متفق عليه من حديث عبدالله بن عمرو اهـ.

(**وفي بعض الروايات: «وإذا عاهد غدر»**) ونص القوت. وفي غير بعض هذا الحديث: «وإذا عاهد غدر» فصارت خمساً فإن كانت فيه واحدة منهن ففيه شعبة من النفاق حتى يدعها.

قلت: أخرجه البخاري ومسلم في الإيمان، وأعاده البخاري في الجزية، وأخرجه أصحاب السنن كلهم من طريق الأعمش، عن عبدالله بن مرة، عن عبدالله بن عمرو رفعه: «أربع من كن فيه كان منافقاً خالصاً ومن كانت فيه خصلة منهن كانت فيه خصلة من النفاق حتى يدعها. إذا ائتمن خان، وإذا حدّث كذب، وإذا عاهد غدر، وإذا خاصم فجر» أي أربع خصال من وجدت فيه كان منافقاً في هذه الخصال لا في غيرها أو شديد الشبه بالمنافقين، ووصفه بالخلوص يؤيد من قال: إن المراد بالنفاق العملي لا الإيماني أو العرفي لا الشرعي لأن الخلوص بهذين المعنيين لا يستلزم الكفر الملقي في الدرك الأسفل من النار.

وأخرج البخاري في الايمان والوصايا والشهادات والأدب، ومسلم في الايمان، والترمذي والنسائي من طريق نافع بن مالك عن أبيه، عن أبي هريرة رفعه: «آية المنافق ثلاث: إذا حدّث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا ائتمن خان»، ومعنى كذب أي أخبر بخلاف ما هو به قاصداً للكذب «وإذا وعد بالخير في المستقبل أخلف» فلم يفِ وهو من عطف الخاص على العام، لأن الوعد نوع من التحديث وإفراده لزيادة قبحه، ولازم الوعد الاخلاف ولازم التحديث الكذب هما متغايران، فأخبر بأن يكون الملزومان متغايرين. وفي بعض روايات الطبراني: إذا وعد وهو يحدث نفسه أنه يخلف وهذا يدل على أنه لو كان عازماً على الوفاء ثم عرض له عارض أو بدا له رأي فلا يتصف بالنفاق، وأما الخيانة في الأمانة فبأن يتصدق فيها على خلاف الشرع ووجه

الروايات: « وإذا عاهد غدر ». وفي حديث أبي سعيد الخدري: « القلوب أربعة: قلب أجرد وفيه سراج يزهر فذلك قلب المؤمن. وقلب مصفح فيه إيمان ونفاق فمثل الايمان فيه كمثل البقلة يمدها الماء العذب، ومثل النفاق فيه كمثل القرحة يمدها القيح والصديد، فأي المادتين غلب عليه حكم له بها ». وفي لفظ آخر: « غلبت عليه ذهبت به ». وقال عليه السلام: « أكثر منافقي هذه الأمة قرّاؤها ». وفي حديث: « الشرك

الحصر في هذه الثلاث لأن أصل الديانة منحصر في ثلاث: القول والفعل والنية، فنبه على فساد القول بالكذب. وعلى فساد الفعل بالخيانة، وعلى فساد النية بالخلف، وقد تحصل من الحديثين خمس خصال الثلاثة المذكورة والغدر في المعاهدة والفجور في الخصومة فهي متغايرة باعتبار تغاير الأوصاف واللوازم. ووجه الحصر فيها أن إظهار خلاف ما في الباطن إما في الماليات وهو إذا ائتمن. وإما في غيرها وهو إما في حالة الكدورة فهو إذا خاصم، وإما في حالة الصفاء فهو إما مؤكد باليمين فهو إذا عاهد أو لا. فهو بالنظر إلى المستقبل فهو إذا وعد وإما بالنظر إلى الحال فهو إذا حدث. لكن هذه الخمسة في الحقيقة ترجع إلى الثلاث لأن الغدر في العهد منطو تحت الخيانة في الأمانة والفجور في الخصومة داخل تحت الكذب في الحديث.

ثم قال صاحب القوت: (**وفي حديث أبي سعيد الخدري**) ، وأبي كبشة الانماري رضي الله عنهما قالا: (**القلوب أربعة: قلب أجرد وفيه سراج يزهر**) والأجرد هو المجرد عن الظلمات ويزهر أي يضيء وليس الواو قبل فيه في القوت (**فذلك قلب المؤمن، وقلب مصفح فيه إيمان ونفاق فمثل الايمان فيه كمثل البقلة**) ونص القوت كالبقلة (**يمدها الماء العذب**) وليس في القوت (**الغزير**) وهو الكثير ولا يحتاج إليه كما لا يخفى. (**ومثل النفاق فيه كمثل القرحة يمدها القيح والصديد فأي المادتين**) ونص القوت: فأي المدتين (**غلب**) عليه (**حكم له بها** » **. وفي لفظ آخر: « ذهبت به »**) ونص القوت وفي لفظ آخر: « أيما غلب عليه ذهب ». وقال العراقي: أخرجه أحمد من حديث أبي سعيد وفيه ليث بن أبي سليم مختلف فيه اهـ.

قلت: وقال أبو نعيم في الحلية، حدثنا محمد بن عبد الرحمن، حدثنا الحسن بن محمد، حدثنا محمد بن حميد، حدثنا جرير، عن الأعمش، عن عمرو بن مرة، عن أبي البحتري، عن حذيفة رضي الله عنه قال: « القلوب أربعة قلب أغلف فذلك قلب الكافر، وقلب مصفح فذلك قلب المنافق، وقلب أجرد فيه سراج يزهر فذلك قلب المؤمن، وقلب فيه نفاق وإيمان فمثل الايمان كشجرة يمدها ماء طيب ومثل النفاق كمثل القرحة يمدها قيح ودم فأيهما غلب عليه غلب ».

قلت: وبه يظهر تقسيم الأربعة، والمصنف تابع سياق القوت ولا يلتفت إلى غيره إلا قليلاً فهذا غدره، ثم قال صاحب القوت: ففي تبعيض أخلاق الايمان ووجود دقائق الشرك وشعب النفاق ما يوجب الاستثناء في كمال الايمان لجواز اجتماع الايمان والنفاق في القلب، ولوجود شعب النفاق وعدم بعض شعب الايمان في القلوب كيف (و) قد (**قال ﷺ: « أكثر منافقي هذه**

أخفى في أمتي من دبيب النمل على الصفا ». وقال حذيفة رضي الله عنه : « كان الرجل

الأمة قراؤها ») ونص القوت منافقي أمتي. قال العراقي : أخرجه أحمد والطبراني من حديث عقبة بن عامر ، وفيه ابن لهيعة وسيأتي في آداب تلاوة القرآن اهـ.

ووجدت بخط الشيخ شمس الدين الداودي له طريق من غير رواية ابن لهيعة ورويناه في صفة المنافقين للغرياني اهـ.

وقرأت في ذخيرة الحفاظ للحافظ أبي الفضل بن ناصر الذي رتب فيه الكامل لابن عدي والكتاب عندي بخطه ما نصه : رواه عبدالله بن لهيعة عن منشرح بن هاعان ، عن عقبة بن عامر. وابن لهيعة ليس بحجة. ورواه الفضل بن المختار ، عن عبيدالله بن موهب ، عن عصمة بن خالد الخطمي ولا يتابع عليه اهـ.

ووجدت بإزائه بخط الحافظ ابن حجر لم ينفرد به ابن لهيعة ، بل تابعه الوليد بن المغيرة مصري صدوق. وقال السيوطي في الجامع الصغير : أخرجه أحمد والطبراني والبيهقي عن ابن عمرو ، وأحمد والطبراني عن عقبة بن عامر عن عصمة بن مالك اهـ.

والمراد بالقراء الفقهاء أي يضعون العلم في غير مواضعه يتعلمون العلم نفية للتهمة وهم معتقدون خلافه ، وكان المنافقون في عصر النبي ﷺ بهذه الصفة.

(وفي حديث) آخر **(« الشرك أخفى في أمتي من دبيب النمل على الصفا »)** هكذا أورده صاحب القوت. وقال العراقي أخرجه أبو يعلى وابن عدي وابن حبان في الضعفاء من حديث أبي بكر ، ولأحمد والطبراني نحوه من حديث أبي موسى. وسيأتي في ذم الجاه والرياء اهـ.

قلت : قال ابن عدي : رواه يحيى بن كثير النضري ، عن الثوري ، عن اسماعيل بن أبي خالد ، عن قيس ، عن أبي بكر الصدّيق رضي الله عنه. وهذا عن الثوري ليس يرويه عنه غير يحيى بن كثير هذا اهـ.

وله في الجامع الصغير بقية ، « وسأدلك على شيء إذا فعلته أذهب عنك صغار الشرك وكباره » الحديث. وسيأتي ذكره قريباً أخرجه الحكيم الترمذي عن أبي بكر. قال المناوي : وظاهر صنيعه أنه لم يره مخرجاً لأحد من المشاهير ، وإلاّ لما أبعد النجعة وهو ذهول ، فقد خرجه الإمام احمد ، وأبو يعلى ، وأبو نعيم في الحلية ، عن أبي بكر ، وأحمد ، والطبراني عن أبي موسى.

قلت : هذا ليس بذهول من الحافظ وإنما مراده بالاقتصار على تخريج الحكيم الترمذي إشارة إلى أنه انفرد بإخراجه هكذا على التمام ، وأما من ذكرهم بعد كأحمد والطبراني وأبي يعلى فإنهم اقتصروا على الجملة الأولى إلى قوله : « على الصفا » ، وفي الجامع الصغير أيضاً « الشرك أخفى في أمتي من دبيب النمل على الصفا في الليلة الظلماء ، وأدناه أن تحب على شيء من الجور أو تبغض على شيء من العدل وهل الدين إلا الحب في الله والبغض في الله » الحديث. قال أخرجه الحكيم الترمذي في النوادر والحاكم في التفسير ، وأبو نعيم في الحلية كلهم عن عائشة. قال المناوي ، قال

يتكلم بالكلمة على عهد رسول الله ﷺ يصير بها منافقاً إلى أن يموت وإني لأسمعها من أحدكم في اليوم عشر مرات». وقال بعض العلماء: أقرب الناس من النفاق من يرى أنه بريء من النفاق. وقال حذيفة: المنافقون اليوم أكثر منهم على عهد النبي ﷺ، فكانوا إذ ذاك يخفونه وهم اليوم يظهرونه، وهذا النفاق يضاد صدق الايمان وكماله وهو

الحاكم: صحيح. وتعقبه الذهبي بأن فيه عبدالأعلى بن أعين. قال الدارقطني غير ثقة، وقال في الميزان عن العقيلي: جاء بأحاديث منكرة وساق هذا منها. وقال ابن حبان: لا يجوز الاحتجاج به والله أعلم.

فائدة:

قال ابن القيم: الشرك شركان: شرك يتعلق بذات المعبود وأسمائه وصفاته وأفعاله، وشرك في عبادته ومعاملته لا في ذاته وصفاته والأوّل نوعان: شرك تعطيل وهو أقبح أنواع الشرك كتعطيل المصنوع عن صانعه وتعطيل معاملته عما يجب على العبد من حقيقة التوحيد، والثاني شرك من جعل معه إلهاً آخر ولم يعطل، والثاني وهو الشرك في عبادته أخف وأسهل فإنه يعتقد التوحيد لكنه لا يخلص في معاملته وعبوديته، بل يعمل لحظ نفسه تارة ولطلب الدنيا والرفعة والجاه أخرى، فلله من عمله نصيب ولنفسه وهواه نصيب، وللشيطان نصيب. وهذا حال أكثر الناس وهو الذي أراده النبي ﷺ هنا، والله أعلم.

(وقال حذيفة رضي الله عنه: «كان الرجل يتكلم بالكلمة على عهد رسول الله ﷺ يصير بها منافقاً إلى أن يموت وإني لأسمعها من أحدكم في اليوم عشر مرات»). هكذا أورده صاحب القوت، قال العراقي: أخرجه أحمد باسناد فيه جهالة اهـ.

قلت: قال أبو نعيم في الحلية: حدثنا أبو بكير بن مالك، حدثنا عبدالله بن أحمد، حدثني أبي، حدثنا عبدالله بن نمر، حدثني الجهني، حدثنا أبو الرقاد وقال: خرجت مع مولاي وأنا غلام، فدفعت إلى حذيفة وهو يقول: «إن كان الرجل ليتكلم بالكلمة على عهد رسول الله ﷺ فيصير بها منافقاً وإني لأسمعها من أحدكم في المقعد الواحد أربع مرات لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر ولتحضن على الخير أو ليسحتنكم الله بعذاب أو ليؤمرن عليكم شراركم ثم يدعو خياركم فلا يستجاب لكم». **(وقال بعض العلماء: أقرب الناس من النفاق من يرى أنه بريء منه)**. هكذا أورده صاحب القوت. زاد وقال مرة أخرى: آمنهم منه. **(وقال حذيفة)** رضي الله عنه: **(المنافقون اليوم أكثر منهم على عهد رسول الله ﷺ، فكانوا إذ ذاك يخفونه وهم الآن يظهرونه)** هكذا أورده صاحب القوت. ولفظه: كانوا إذ ذاك. وقال العراقي: أخرجه البخاري إلا أنه قال فيه: «شر» بدل «أكثر» اهـ.

قلت: وأخرجه أبو داود الطيالسي، ومن طريقة أبي نعيم في الحلية، عن شعبة، عن الأعمش، عن أبي وائل قال: قال حذيفة: المنافقون اليوم شر منهم على عهد رسول الله ﷺ كانوا يومئذ

خفي، وأبعد الناس منه من يتخوفه وأقربهم منه من يرى أنه بريء منه. **فقد قيل** للحسن البصري: يقولون أن لا نفاق اليوم، فقال: يا أخي لو هلك المنافقون لاستوحشتم في الطريق. وقال هو أو غيره: لو نبتت للمنافقين أذناب ما قدرنا أن نطأ على الأرض بأقدامنا، وسمع ابن عمر رضي الله عنه رجلاً يتعرض للحَجَّاج فقال: أرأيت لو كان حاضراً يسمع أكنت تتكلم فيه؟ فقال: لا. فقال: كنا نعد هذا نفاقاً على عهد رسول الله ﷺ. وقال ﷺ: «من كان ذا لسانين في الدنيا جعله الله ذا لسانين في الآخرة». وقال أيضاً ﷺ: «شر الناس ذو الوجهين الذي يأتي هؤلاء بوجه

يكتمونه وهم الآن يظهرونه. **(وهذا النفاق يضاد صدق الايمان وكماله)** أراد به النفاق العملي فإنه الذي يطفىء نور الإيمان وكماله لا أصله، **(وهو خفي)** المدرك **(وأبعد الناس منه من يتخوّفه)** من الوقوع **(وأقرب الناس منه من يرى انه بريء منه)** كما تقدم النقل قريباً عن بعض العلماء، **(فقد قيل للحسن البصري: يقولون أن لا نفاق، فقال: لو هلك المنافقون لاستوحشتم في الطريق)**. أورده صاحب القوت بلفظ:,وقيل للحسن: إن قوماً يقولون لا نفاق اليوم، فقال يا ابن أخي؛ لو هلك المنافقون لاستوحشت في الطرقات. **(قال هو وغيره: لو نبت للمنافقين أذناب ما قدرنا أن نطأ على الأرض)** هكذا في القوت إلا أنه قال وعنه وعن غيره. أي: روي هذا الكلام عنه وعن غيره لأنه روي هذا الكلام عن الحسن وعن غيره، وأراد بقوله: ما قدرنا أي لكثرتهم، ثم قال صاحب القوت: **(وسمع ابن عمر)** هو عبدالله بن عمر **(رجلاً يتعرض للحجاج)** أي بسوء، وعبارة القوت: يطعن على الحجاج **(فقال)** له: **(أرأيت لو كان)** الحجاج **(حاضراً)** بين يديك **(أكنت تتكلم فيه)** بما تكلمت به الآن؟ **(قال: لا. قال: كنا نعد هذا نفاقاً على عهد رسول الله ﷺ)**. قال العراقي: أخرجه أحمد والطبراني بنحوه وليس فيه الحجّاج اهـ.

ووجدت بخط من وجد بخط الحافظ ابن حجر ما نصه: هو في الغيلانيات من رواية يحيى البكاء عن ابن عمر وفيه ذكر الحجاج اهـ. وقول المصنف.

(وقال رسول الله ﷺ: «من كان ذا لسانين في الدنيا جعله الله ذا لسانين في الآخرة») وهو من تتمة كلام ابن عمر، وليس حديثاً مستقلاً كما هو ظاهر من سياق القوت حيث قال بعد قوله: كنا نعد هذا نفاقاً في عهد رسول الله ﷺ من كان ذا لسانين في الدنيا كان له في الآخرة لسان من نار، ثم قال بعد ذلك. وفي الخبر «شر الناس ذو الوجهين» الحديث. فدل ذلك أن الذي قبله من كلام ابن عمر لا من كلام رسول الله ﷺ فتأمل. **(وقال أيضاً ﷺ: «شر الناس ذو الوجهين الذي يأتي هؤلاء بوجه وهؤلاء بوجه»)**. هكذا أورده صاحب القوت ولم يتعرض له العراقي في المغني وهو في المتفق عليه من حديث أبي هريرة بلفظ: «تجدون من شر الناس ذو الوجهين يأتي هؤلاء بوجه وهؤلاء بوجه»، كذا في المقاصد

ويأتي هؤلاء بوجه » . وقيل للحسن : إن قوماً يقولون إنا لا نخاف النفاق فقال : والله لأن أكون أعلم أني بريء من النفاق أحب إليَّ من طلاع الأرض ذهباً . وقال الحسن : إن من المنافق اختلاف اللسان والقلب ، والسر والعلانية ، والمدخل والمخرج . وقال رجل لحذيفة رضي الله عنه : إني أخاف أن أكون منافقاً ، فقال : لو كنت منافقاً ما خفت النفاق ان المنافق قد أمن من النفاق . وقال ابن أبي مليكة : أدركت ثلاثين ومائة ـ وفي رواية خمسين ومائة ـ من أصحاب النبي ﷺ كلهم يخافون النفاق . وروي أن رسول

للسخاوي ، وأخرج الطبراني في الأوسط عن سعد بلفظ : « ذو الوجهين في الدنيا يأتي يوم القيامة وله وجهان من نار » . **(وقيل للحسن)** أي البصري : **(إن قوماً يقولون إنا لا نخاف النفاق فقال : والله لأن أكون أعلم أني بريء من النفاق أحب إليّ من طلاع الأرض ذهباً)** هكذا أورده صاحب القوت إلا أنه قال : من ملء الأرض ذهباً وطلاع الأرض بالكسر ملؤها . **(وقال الحسن : إن من النفاق اختلاف اللسان والقلب ، و)** اختلاف **(السر والعلانية ، و)** اختلاف **(المدخل والمخرج)** . هكذا أورده صاحب القوت وهو يشير إلى النفاق العملي الذي يطفىء نور الايمان كما تقدم البيان ، وإلى هذا أشار حذيفة رضي الله عنه فيما أخرجه أبو نعيم في الحلية من طريق الأعمش وسفيان ، عن ثابت بن هرمز ، عن أبي يحيى قال : قيل لحذيفة : من المنافق ؟ قال : الذي يصف الإسلام ولا يعمل به . **(وقال رجل لحذيفة رضي الله عنه : إني أخاف أن أكون منافقاً ، فقال : لو كنت منافقاً ما خفت النفاق إن المنافق قد أمن النفاق)** . هكذا أورده صاحب القوت إلا أنه قال ما خفت أن تكون منافقاً . **(وقال ابن أبي مليكة)** هو عبدالله بن عبيدالله بن أبي مليك القرشي التيمي المكي الأحول المؤذن القاضي لابن الزبير المتوفي سنة ١١٧ : **(أدركت ثلاثين ومائة ، وفي أخرى خمسمائة من أصحاب رسول الله ﷺ)** هكذا هو في القوت ، أو خمسمائة . ويوجد في بعض النسخ خمسين ومائة ، والذي في صحيح البخاري أدركت ثلاثين . قال القسطلاني : أجلهم عائشة ، وأختها أسماء ، وأم سلمة ، والعبادلة الأربعة ، وعقبة بن الحرث ، والمسور بن مخرمة رضي الله عنهم **(يخافون النفاق)** . وعبارة القوت : كلهم يخاف النفاق على نفسه ، وهكذا هو في صحيح البخاري وهو النفاق في الأعمال لأنه قد يعرض للمؤمن في عمله ما يشوبه مما يخالف الاخلاص ولا يلزم من خوفهم ذلك وقوعه منهم ، وإنما ذلك على سبيل المبالغة فهم في الورع والتقوى ، أو قالوا ذلك لكون أعمارهم طالت حتى رأوا من التغيير ما لم يعهدوه مع عجزهم عن إنكاره ، فخافوا أن يكونوا داهنوا بالسكوت . هكذا أورده البخاري في الصحيح معلقاً . وأخرج اللالكائي في السنة من طريق المعافى بن عمران ، عن الصلت بن دينار ، عن ابن أبي مليكة قال : لقد أتى عليّ برهة من الدهر وما أراني أدرك قوماً يقول أحدهم إني مؤمن مستكمل الايمان ، ولقد أدركت كذا وكذا من أصحاب رسول الله ﷺ ما مات رجل منهم إلا وهو يخشى على نفسه النفاق .

الله ﷺ كان جالساً في جماعة من أصحابه فذكروا رجلاً وأكثروا الثناء عليه، فبينا هم كذلك، إذ طلع عليهم الرجل ووجهه يقطر ماء من أثر الوضوء. وقد علق نعله بيده وبين عينيه أثر السجود، فقالوا: يا رسول الله، هو هذا الرجل الذي وصفناه؟ فقال ﷺ: «أرى على وجهه سفعة من الشيطان، فجاء الرجل حتى سلم وجلس مع القوم، فقال ﷺ: نشدتك الله هل حدثت نفسك حين أشرفت على القوم أنه ليس فيهم خير منك؟ فقال: اللهم نعم». فقال ﷺ في دعائه: «اللهم إني أستغفرك لما علمت ولما لم أعلم، فقيل له: أتخاف يا رسول الله؛ فقال: وما يؤمنني والقلوب بين أصبعين من أصابع الرحمن يقلبها كيف يشاء». وقد قال سبحانه:

(**وروي أن رسول الله ﷺ**) وفي القوت وفي الخبر. أن رسول الله ﷺ (**كان جالساً في جماعة من أصحابه فذكروا رجلاً وأكثروا الثناء عليه**) وفي القوت: فذكروا رجلاً فمدحوه وحسنوا الثناء عليه، (**فبينا هم كذلك إذ طلع الرجل عليهم ووجهه يقطر ماء من أثر الوضوء**) وفي القوت: يقطر وجهه ماء من أثر الوضوء (**قد علق نعله بيده**) وفي القوت: وقد علق نعله بيده، (**وبين عينيه أثر السجود**) وهو المسمى على ألسنة الناس زبيبة الصلاح، (**فقالوا: يا رسول الله؛ هذا الرجل الذي وصفناه**) لك (**فقال رسول الله**) وفي القوت: فلما نظر إليه رسول الله (ﷺ) قال: (**«أرى في**) وفي القوت: على (**وجهه سفعة من الشيطان**) يعني ظلمة (**فجاء الرجل حتى سلم وجلس مع القوم**) وفي القوت: حتى جلس مع القوم بعد أن سلم (**فقال**) له رسول الله (ﷺ **نشدتك بالله**) وفي القوت: نشدتك الله أي أقسمت عليك بالله عز وجل (**حين أشرفت على القوم هل حدثتك نفسك أنه ليس فيهم خير منك**) وفي القوت: هل حدثتك نفسك حين أشرفت علينا أنه ليس فيهم خير منك (**قال: اللهم نعم»**). قال العراقي: أخرجه أحمد، والبزار، والدارقطني من حديث أنس اهـ.

قلت: وفيه صدق ما تفرس به النبي ﷺ في الرجل المذكور وبيان لمعجزته، حيث أخبر عن شيء لم يصل إليه علم القوم، فأطلع الله حبيبه ﷺ على أحواله وأن باطنه مخالف لظاهره، فإنه قد خطر في ضميره أنه أفضل القوم وهذا فيه خطر عظيم، ومثله كان يعد منافقاً. اللهم سلمنا منه يا رب العالمين. (**وقال ﷺ في دعائه: «اللهم إني أستغفرك لما علمت وما لم أعلم، فقيل له: أتخاف يا رسول الله؟ فقال: وما يؤمنني والقلوب بين أصبعين من أصابع الرحمن يقلبها كيف شاء»**). هكذا أورده صاحب القوت إلا أنه قال: وكان من دعاء رسول الله ﷺ فذكره. وقال العراقي: أخرجه مسلم من حديث عائشة: «اللهم إني أعوذ بك من شر ما عملت ومن شر ما لم أعمل، ولأبي بكر بن الضحاك في الشمائل من حديث مرسل «وشر ما لم أعلم». وآخر الحديث عند مسلم من حديث عبدالله بن عمر اهـ.

قلت: وأخرجه أبو داود، والنسائي، وابن ماجة عن عائشة كسياق مسلم «اللهم إني أعوذ بك

﴿وَبَدَا لَهُم منَ الله مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ﴾ [الزمر : ٤٧] ، قيل في التفسير : عملوا أعمالاً ظنوا أنها حسنات فكانت في كفة السيئات . وقال سري السقطي : لو أن إنساناً دخل بستاناً فيه من جميع الأشجار عليها من جميع الطيور فخاطبه كل طير منها بلغة ، فقال : السلام عليك يا ولي الله ، فسكنت نفسه إلى ذلك كان أسيراً في يديها ، فهذه الأخبار والآثار تعرفك خطر الأمر بسبب دقائق النفاق والشرك الخفي ، وأنه لا يؤمن منه حتى كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه يسأل حذيفة عن نفسه وانه هل ذكر في المنافقين ؟ وقال

من شر ما علمت وشر ما لم أعلم » . وفي القوت : وعلم رسول الله ﷺ أبا بكر رضي الله عنه دعاء قال : « قل فيه اللهم إني أعوذ بك أن أشرك بك وأنا أعلم وأستغفرك لما لا أعلم » .

قلت : وأخرج أحمد ، وأبو يعلى ، والحكيم الترمذي ، وأبو نعيم في الحلية عن أبي بكر « الشرك فيكم أخفى من دبيب النمل وسأدلك على شيء إذا فعلته أذهب عنك صغار الشرك وكباره تقول اللهم إني أعوذ بك أن أشرك بك وأنا أعلم وأستغفرك لما لا أعلم » . تقولها ثلاث مرات .

(**وقال**) الله (**تعالى : ﴿وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون﴾**) [الزمر : ٤٧] ، قال صاحب القوت : (**قيل : عملوا أعمالاً فظنوا**) ونص القوت : ظنوا (**أنها حسنات فكانت في كفة السيئات**) ونص القوت : فلما كان عند الحساب والميزان وجدوها سيئات ، والكفة بكسر الكاف وفتحها . (**وقال**) أبو الحسن (**السري**) كغني هو ابن المغلس (**السقطي**) بالتحريك نسبة إلى بيع سقط المتاع ، وهو من كبار العارفين خال أبي القاسم الجنيد توفي سنة ٢٥١ ، أخذ عن معروف الكرخي ، وعنه ابن أخته الجنيد ، ويوجد هنا في النسخ ، وقال سري : بلا لام وهكذا هو أيضاً في القوت : (**لو أن رجلاً دخل بستاناً**) ونص القوت : إلى بستان (**فيه من جميع الأشجار عليه من**) ونص القوت : على تلك الأشجار (**جميع الأطيار فخاطبه**) أي الداخل (**كل طير منها بلغته**) المعلومة له (**فقال : السلام عليك يا ولي الله**) بأن عرفه الله تعالى لغاتهم على اختلافها ، (**فسكنت نفسه إلى ذلك**) واطمأنت وحدثته بالعجب (**كان أسيراً في يديها**) موثقاً لديها ، وذلك لأن الوقوف عند النعمة حجاب ، وسكون النفس إلى شيء يدل على نقص في المقام عند الاعلام . وفي القوت : قال بشر بن الحرث : سكون القلب إلى قبول المدح أضر عليه من المعاصي ، وكان سهل يقول : غفلة العالم السكون إلى الشيء ، وغفلة الجاهل الافتخار بالشيء . والسكون عندهم من الدعوى والدعوى من المعاصي . (**وهذه الأخبار**) التي تلوناها لك (**والآثار**) التي عرفناك بها (**تعرفك**) أي تنبهك على معرفة (**خطر**) هذا (**الأمر**) وعظمه (**بسبب دقائق النفاق**) المهلكة ، (**و**) نوابغ (**الشرك الخفي**) من الرياء والتصنع والتزين ومخالفة الظاهر الباطن ، (**وأنه لا يؤمن منه**) أي لا سبيل إلى الأمن منه والحفظ عنه (**حتى كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه**) مع جلالة قدره وشهرة فضله وأنه

أبو سليمان الداراني: سمعت من بعض الأمراء شيئاً، فأردت أن أنكره فخفت أن يأمر بقتلي ولم أخف من الموت، ولكن خشيت أن يعرض لقلبي التزين للخلق عند خروج روحي فكففت. وهذا من النفاق الذي يضاد حقيقة الإيمان وصدقه وكماله وصفاءه لا أصله. فالنفاق نفاقان: أحدهما: يخرج من الدين ويلحق بالكافرين ويسلك في زمرة المخلدين في النار، والثاني: يفضي بصاحبه إلى النار مدة أو ينقص من درجات عليين ويحط عن رتبة الصديقين وذلك مشكوك فيه، ولذلك حسن الاستثناء فيه. وأصل هذا

أحد المشهود لهم بالجنة (**يسأل حذيفة**) بن اليمان رضي الله عنه (**عن نفسه وأنه هل ذكر في المنافقين**)، وذلك لأن حذيفة كان اختصه رسول الله ﷺ بعلم المنافقين. وتقدم أن عمر ما كان يصلي على جنازة حتى يحضرها حذيفة، فإذا ما حضرها قال: صلوا على صاحبكم. وفي كتاب السنّة للالكائي أخبرنا الحسن بن عثمان، أخبرنا أحمد، حدثنا بشر بن موسى، حدثنا معاوية، حدثنا أبو إسحاق قال: سألت الأوزاعي عن أشياء فأجاب عنها. قال الأوزاعي: وقد خاف عمر بن الخطاب على نفسه النفاق.

قلت: إنهم يقولون لم يخف أن يكون يومئذ منافقاً حين سأل حذيفة، ولكن خاف أن يبتلي بذلك قبل أن يموت. قال هذا قول أهل البدع. (**وقال أبو سليمان الداراني**) تقدمت ترجمته في كتاب العلم. (**سمعت من بعض الأمراء شيئاً**) ونص القوت: سمعت قائلاً يقول يعني بعض الأمراء يتكلم على المنبر بما لا ينبغي (**فأردت أن أنكر**) عليه (**فخفت**)، ونص القوت: فخشيت (**أن يأمر بقتلي ولم أخف من الموت**) ونص القوت: فلم يكن لي خيفة الموت (**ولكن خشيت أن يعرض لقلبي التزين للخلق عند خروج روحي فكففت**) عن ذلك، (**وهذا**) الذي ذكرناه (**من النفاق الذي يضاد حقيقة الايمان وصدقه وكماله وصفته**) ويطفىء نوره ويحرم مزيده ويحبط الأعمال ويوجب المقت والاعراض، وهو الرياء والمداهنة والتصنع للخلق (**لا أصله**) الذي هو التصديق الجازم بالقلب، (**فالنفاق**) إذاً (**نفاقان: أحدهما**) الذي (**يخرج عن الدين ويلحق بالكافرين ويسلك في زمرة المخلدين في النار**) وهو الشك في دين الله عز وجل والرد لشرع رسول الله ﷺ، (**والثاني**): الذي (**يفضي بصاحبه إلى النار إلى مدة**) معلومة (**أو يغض**). وفي بعض النسخ: أو ينقص (**من درجات عليين ويحط عن رتبة الصديقين**) وهو اختلاف القلوب وائتلاف الألسن ومخالفة ما ينهى عنه وزيادة الظواهر على السرائر. وكان سهيل يقول: المرائي حقاً هو الذي يحسن ظاهره حتى لا تنكر العامة عليه ولا العلماء من ظاهره شيئاً وباطنه خراب. وقال عمر مولى غفرة: أقرب الناس إلى النفاق من اذا زكي بما ليس فيه ارتاح لذلك قلبه وأبعد الناس منه من يتخوّف أن لا ينجيه مما هو فيه، وهذا المعنى من النفاق هو الذي خافه السلف وكانوا منه على اشفاق، (**وذلك مشكوك فيه**) بالقلة والكثرة. (**فلذلك حسن الاستثناء**) ثم قال: (**وأصل النفاق**) من النفق محركة سرب في

النفاق تفاوت بين السر والعلانية، والأمن من مكر الله، والعجب، وأمور أخرى لا يخلو عنها إلا الصديقون.

الوجه الرابع: وهو أيضاً مستند إلى الشك وذلك من خوف الخاتمة، فإنه لا يدري

الأرض يكون له مخرج من موضع آخر، ونافق اليربوع إذا أتى النافقاء، ومنه قيل: نافق الرجل إذا أظهر الإسلام لأهله واضمر غير الإسلام وأتاه مع أهله أيضاً، فقد خرج منه بذلك. ثم استعمل في معنى **(تفاوت بين السر والعلانية)** كما نقل ذلك عن الحسن البصري، ومنهم من عبره بتفاوت بين القول والعمل وهو قريب **(و)** قال بعضهم: هو **(الأمن من مكر الله تعالى)**، وحقيقة المكر معنيان: أحدهما: أن يظهر شيئاً ويخفي ضده، والثاني: أن يكشف ما كان ستره ويفشي ما كان أسره بعد الطمأنينة والغرة. وقد قال سيدنا ابراهيم عليه السلام في أحد الوجهين من تفسير قوله: ﴿ولا أخاف ما تشركون به إلا أن يشاء ربي شيئاً﴾ [الأنعام: ٨٠]، ومثله قال شعيب عليه السلام: ﴿وما يكون لنا أن نعود فيها إلا أن يشاء الله﴾ [الأعراف: ٨٩] ثم عللا جميعاً بسعة العلم وسبقه لقصور علمهما عن علمه بعد خوف المشيئة، فلم يأمنا أن يكون في سعة علم الله تعالى وفي خفي مشيئته ضد ما ظهر لهما من حكمته فيدركهما ما سبق في علمه، وأنه لا مشيئة لهما في مشيئته، وهذا هو خوف المكر. فالأنبياء عليهم السلام مع فضلهم ومكانتهم يستثنون في الكفر خيفة المكر ولا يستثني الضعيف الجاهل في الإيمان. **(و)** قيل: أصل النفاق **(العجب)** وهو تصوّر استحقاق الشخص رتبة لا يكون مستحقاً لها، **(وأمور أخر)** هي دقائق لا يعرفها إلا العارفون، **(ولا يخلو عنها إلا الصديقون)**. ومن شاء الله من أرباب الكمال من الواصلين حشرنا الله في زمرتهم بمنه وكرمه.

تنبيه:

قد بقي على المصنف في هذا الوجه ما يحسن ايراده، فمن ذلك ما أورده البخاري معلقاً في كتاب الإيمان فقال: وقال ابراهيم التيمي: ما عرضت قولي على عملي إلا خشيت أن أكون مكذباً، وقد وصله البخاري نفسه في تاريخه عن أبي نعيم، وأحمد في الزهد عن ابن مهدي كلاهما عن سفيان الثوري عن أبي حيان التيمي عنه. قال البخاري أيضاً. ويذكر عن الحسن قال: ما خافه إلا مؤمن ولا أمنه إلا منافق. وقال الفريابي: حدثنا قتيبة، حدثنا جعفر بن سليمان، عن المعلى بن زياد قال: سمعت الحسن يحلف في هذا المسجد بالله الذي لا إله إلا هو ما مضى مؤمن قط ولا بقي إلا وهو من النفاق مشفق، ولا مضى منافق قط ولا بقي إلا وهو من النفاق آمن. وأخرجه أحمد بلفظ: والله ما مضى مؤمن ولا بقي إلا وهو يخاف النفاق ولا أمنه إلا منافق. وقيل لأحمد بن حنبل: ما معنى الاستثناء في الايمان؟ قال: أليس الايمان قول وعمل؟ قيل: نعم. قال: فالتصديق بالقول والاستثناء في العمل. ونقش بعض أولاد التابعين على خاتمه: فلان لا يشرك بالله شيئاً. فقال أبوه: هذا أقبح من الشرك، والله أعلم.

الوجه الرابع: وهو آخر الوجوه **(وهو مستند أيضاً إلى الشك و)** ليس **(ذلك)** الشك في

أيسلم له الإيمان عند الموت أم لا ؟ فإن ختم له بالكفر حبط عمله السابق لأنه موقوف على سلامة الآخر، ولو سئل الصائم ضحوة النهار عن صحة صومه، فقال: أنا صائم قطعاً. فلو أفطر في أثناء نهاره بعد ذلك لتبين كذبه، إذ كانت الصحة موقوفة على التمام إلى غروب الشمس من آخر النهار، وكما أن النهار ميقات تمام الصوم فالعمر ميقات تمام صحة الإيمان ووصفه بالصحة قبل آخره بناء على الاستصحاب وهو مشكوك فيه. والعاقبة مخوفة ولأجلها كان بكاء أكثر الخائفين لأجل أنها ثمرة القضية السابقة والمشيئة الأزلية التي لا تظهر إلا بظهور المقضي به ولا مطلع عليه لأحد من

حقيقة الايمان. وإنما ذلك **(من خوف الخاتمة)** أي الحالة التي يختم عليها للعبد، **(فإنه لا يدري أيسلم له الإيمان عند الموت)** بثباته عليه **(أم لا ؟ فإن ختم بالكفر)** عياذاً بالله **(حبط الايمان السابق)** يقال: حبط العمل من باب تعب حبوطاً فسد وهدر، ومن باب ضرب لغة فيه كما في المصباح. وأراد به حبوط أصل الايمان **(لأنه موقوف على سلامة الآخرة)** ولذا قالوا: الخاتمة تضحك على الأعمـال وحاصل ما أشار إليه أنه يصح أن يقول: أنا مؤمن إن شاء الله بناء على العبرة في الايمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة. حتى أن المؤمن السعيد من مات على الايمان وإن كان طول عمره على الكفر والعصيان، والكافر الشقي من مات على الكفر وإن كان طول عمره على التصديق والشكر، ويدل عليه قوله ﷺ: « إن أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتى لا يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل عمل أهل النار فيدخلها، وإن أحدكم ليعمل عمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل عمل أهل الجنة فيدخلها وإنما الأعمال بالخواتيم ». **(ولو سئل الصائم ضحوة النهار)** أي عند ارتفاعه **(عن صحة صومه فقال)** في الجواب: **(أنا صائم قطعاً فلو)** اتفق انه **(أفطر بعد ذلك)** في نهاره تبين كذبه، إذ كانت الصحة موقوفة على التمام **(إلى غروب الشمس)** فلما لم يتم إلى غروب الشمس لم يصح صومه، **(وكما أن النهار)** وهو من لدن طلوع الشمس إلى غروبها، واليوم من لدن طلوع الفجر إلى غروب الشفق، وقد يطلق أحدهما على الآخر توسعاً **(ميقات تمام الصوم)**، والميقات: الوقت المضروب للشيء، **(فالعمر)** هو بقاء الإنسان من لدن ولادته إلى موته **(ميقات تمام الايمان فوصفه بالصحة)** أي أنه حق صحيح **(قبل آخره بناء على الاستصحاب)** أي: التمسك بما كان سابقاً إبقاء لما كان على ما كان، **(وهو مشكوك فيه)** بعدم تساوي، صدقه على إفراده، **(والعاقبة مخوّفة)** وعاقبة كل شيء آخره ومخوفة أي يخاف منها، **(ولأجلها كان بكاء أكثر الخائفين)** لله تعالى كما يعرف من سبر طبقات المشايخ وأحوال الأولياء، ويأتي شيء من ذلك للمصنف في ربع المهلكات **(لأ)** جل **(انها)** أي العاقبة وهي الخاتمة أي حسنها **(ثمرة القضية السابقة)** أي نتيجتها، **(و)** ثمرة **(المشيئة الأزلية)** وهي العناية السابقة لايجاد المعدوم أو إعدام الموجود **(التي لا تظهر إلا بظهور المقضى به ولا

البشر ، فخوف الخاتمة كخوف السابقة ، وربما يظهر في الحال ما سبقت الكلمة بنقيضه ، فمن الذي يدري أنه من الذين سبقت لهم من الله الحسنى ؟ وقيل في معنى قوله تعالى : ﴿وجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بالْحَقِّ﴾ [ق : ١٩] ، أي بالسابقة يعني أظهرتها . وقال بعض السلف : إنما يوزن من الأعمال خواتيمها . وكان أبو الدرداء رضي الله عنه يحلف بالله ما من أحد يأمن أن يسلب إيمانه إلا سلبه وقيل : من الذنوب ذنوب عقوبتها سوء الخاتمة نعوذ بالله من ذلك . وقيل : هي عقوبات دعوى الولاية والكرامة بالافتراء . وقال بعض

يطلع عليه بشر) وفي بعض النسخ : أحد من البشر ، **(فخوف الخاتمة كخوف السابقة وربما يظهر في الحال ما سبقت الكلمة)** أي قوله : أنا مؤمن **(بنقيضه)** وضده **(فمن الذي يدري أنه من الذين سبقت لهم من الله الحسنى)** . وفي بعض النسخ : من الذي سبقت له ، والأولى موافق للآية في الجملة ﴿إن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون﴾ [الأنبياء : ١٠١] والحسنى : تأنيث الأحسن فسرت بالجنة فظهر أن المعتبر هو ايمان الموافاة الواصل إلى آخر الحياة . قال أبو منصور البغدادي : الايمان مرتبط أوّله بآخره وتعود أحوال المكلفين في النهايات إلى ما سبق لهم في البدايات ، فلا بد من مراعاة العواقب في الأمور الدينية ، وهذا وجه الاستثناء .

ثم شرع المصنف في ذكر آيات وآثار تدل على ذلك فقال : **(وقيل في معنى قوله تعالى)** ، ونص القوت . وقال بعض العلماء في معنى قوله عز وجل : **(﴿وجاءت سكرة الموت بالحق)** ذلك ما كنت منه تحيد﴾ [ق : ١٩] **(أي بالسابقة)** . زاد المصنف : **(أي أظهرتها)** ، وأصل السكرة من السكر بالضم وهي حالة تعرض بين المرء وعقله . **(وقال بعض السلف : إنما توزن من الأعمال خواتيمها)** هكذا أورده صاحب القوت ، والبحث في وزن الأعمال قد تقدم . **(وكان أبو الدرداء)** عويمر بن عامر الأنصاري رضي الله عنه تقدمت ترجمته في كتاب العلم **(يحلف بالله)** عز وجل **(ما من أحد أمن أن يسلب إيمانه إلا سلبه)** هكذا أورده صاحب القوت . ولفظه : ما أحد ، وقوله : سلبه بالبناء للمجهول والضمير عائد إلى الايمان ، وإلى هذا أشار سيدنا القطب الجيلاني أن الله قد أعطاني سبعين موثقاً إني لا أمكر بك يا عبد القادر ، وفي كل مرة ازداد خوفاً فهذا مقام العارفين الخائفين . **(ويقال : من الذنوب ذنوب عقوبتها سوء الخاتمة نعوذ بالله من ذلك)** ، ونص القوت : ويقال من الذنوب ذنوب لا عقوبة لها إلا وقت الخاتمة وهذا أخوف ما خاف العاملون مع قوله عز وجل : ﴿ولهم أعمال من دون ذلك هم لها عاملون﴾ [المؤمنون : ٦٣] ، وقيل : من الذنوب ذنوب تؤخر عقوبتها إلى وقت الخاتمة لا عقوبة لها إلا التوحيد في آخر نفس . **(وقيل : هي عقوبة دعوى الولاية والكرامة)** ونص القوت وقيل : هذا يكون عقوبة للدعوى للولاية والكرامات **(بالافتراء)** على الله عز وجل . ولقد سمعت شيخنا السيد عبد الرحمن بن مصطفى العيدروسي رحمه الله تعالى يقول : سمعت شيخنا الشيخ مشيخ بن جعفر العلوي يقول : الدعوى فضيحة ولو كانت صحيحة يشير إلى

العارفين: لو عرضت علي الشهادة عند باب الدار والموت على التوحيد عند باب الحجرة لاخترت الموت على التوحيد عند باب الحجرة لأني لا أدري ما يعرض لقلبي من التغيير عن التوحيد إلى باب الدار. وقال بعضهم: لو عرفت واحداً بالتوحيد خمسين سنة، ثم حال بيني وبينه سارية ومات لم أحكم أنه مات على التوحيد. وفي الحديث: «من قال أنا مؤمن فهو كافر، ومن قال أنا عالم به فهو جاهل» وقيل في قوله تعالى: ﴿وتمت كَلِمَاتُ رَبِّكَ صِدْقاً وَعَدْلاً﴾ [الأنعام: ١١٥] صدقاً لمن مات على الإيمان وعدلاً لمن مات على

دعوى الولاية ودعوى الكرامة يعني: ولو أثبت ما أراد اثباته بإظهار شيء من خوارق العادات، فإنه غير معتبر عند أهل الكمال. هذا إذا كان صحيحاً في نفس الأمر، فأما إذا كان بالافتراء والاختلاق فهو أشبه بالسحر والتخديم، وهذا يورث سوء الخاتمة كما صرح به العلماء. **(وقال بعض العارفين)** بالله تعالى: **(لو عرضت علي الشهادة)** في سبيل الله عند باب الدار **(و)** عرض عليّ **(الموت على التوحيد)** الخالص **(عند باب الحجرة)** التي داخل الدار **(لاخترت الموت على التوحيد)** إذ كل الصيد في جوف الفرا. قيل له: ولـمَ؟ قال: **(لأني ما)** ونص القوت: لأنني لا **(أدري ما يعرض لقلبي من التغيير عن التوحيد)** من باب الحجرة **(إلى باب الدار)**؛ كذا في القوت **(وقال بعضهم)**: أي العارفين، ونص القوت. وقال بعض الخائفين، وكل عارف بالله خائف: **(لو عرفت واحداً بالتوحيد)** ونص القوت: لو علمت أحداً أو عرفته على التوحيد **(خمسين سنة ثم حال بيني وبينه سارية)** هي الأسطوانة **(ومات)** وفي القوت: ثم مات **(ما أحكم)** عليه **(أنه مات على التوحيد)** لعلمي بسرعة تقلب القلوب. **(وفي الحديث: «من قال أنا مؤمن فهو كافر، ومن قال أنا عالم فهو جاهل»)**. هكذا هو في القوت. وقال العراقي: أخرجه الطبراني في الأوسط الشطر الأخير منه من حديث ابن عمر، وفيه ليث بن أبي سليم. والشطر الأول روي من قول يحي بن أبي كثير، رواه الطبراني في الصغير بلفظ: «من قال أنا في الجنة فهو في النار» وسنده ضعيف. ورواه أبو منصور الديلمي في مسند الفردوس من حديث البراء باسناد ضعيف جداً، ورويناه في مسند الحرث بن أبي أسامة من رواية قتادة عن عمر بن الخطاب مرفوعاً وهو منقطع اهـ.

قلت: هكذا نقله الحافظ السخاوي بتمامه في المقاصد إلا أنه قال في رواية الديلمي: «عن جابر» بدل «البراء» فلا أدري هو تصحيف في نسخة المقاصد أو تغيير منه قصداً فليراجع. **(وقيل في قوله)** تعالى. وفي القوت: كانت هذه الآية مبكاة للعابدين في معنى قوله تعالى: **(﴿وتمت كلمات ربك صدقاً وعدلاً﴾)** [الأنعام: ١١٥]، قيل: **(صدقاً لمن مات على الايمان، وعدلاً لمن مات على الشرك)** كقوله تعالى: ﴿إن الذين حقت عليهم كلمات ربك لا يؤمنون ★ ولو جاءتهم كل آية حتى يروا العذاب الأليم﴾ [يونس: ٩٦، ٩٧]، **(وقد)** قال تعالى: ﴿ولهم أعمال من دون ذلك هم لها عاملون﴾ [المؤمنون: ٦٣]، وقال تعالى: ﴿أولئك

الشرك، وقد قال تعالى: ﴿ولله عَاقِبَةُ الأمور﴾ [الحج: ٤١]، فمهما كان الشك بهذه المثابة كان الاستثناء واجباً لأن الايمان عبارة عما يفيد الجنة، كما أن الصوم عبارة عما يبرىء الذمة. وما فسد قبل الغروب لا يبرىء الذمة فيخرج عن كونه صوماً، فكذلك الإيمان بل لا يبعد أن يسأل عن الصوم الماضي الذي لا يشك فيه بعد الفراغ منه، فيقال أصمت بالأمس؟ فيقول: نعم إن شاء الله تعالى إذ الصوم الحقيقي هو المقبول والمقبول غائب عنه لا يطلع عليه إلا الله تعالى، فمن هذا حسن الاستثناء في جميع أعمال البر ويكون ذلك شكاً في القبول، إذ يمنع من القبول بعد جريان ظاهر شروط الصحة أسباب خفية لا يطلع عليها إلاَّ رب الأرباب جل جلاله فيحسن الشك فيه. فهذه

ينالهم نصيبهم من الكتاب﴾ [الأعراف: ٣٧]، وقال تعالى: ﴿وانا لموفوهم نصيبهم غير منقوص﴾ [هود: ١٠٩]، و(**قال الله تعالى: ﴿ولله عاقبة الأمور﴾**) [الحج: ٤١]، وقال تعالى: ﴿قل لا يعلم من في السموات والأرض الغيب إلا الله﴾ [النمل: ٦٥]. (**ومهما كان الشك**) في الإيمان بهذه المثابة (**كان الاستثناء**) فيه (**واجباً**) أي لازماً (**لأن الإيمان عبارة عما يفيد**) صاحبه (**الجنة، كما أن الصوم عبارة عما يبرىء الذمة**) أي ذمة الرب عن عتق العبد، (**و**) من المعلوم أن (**ما فسد**) بالإفطار (**قبل الغروب لا يبرىء الذمة فيخرج عن كونه صوماً، فكذلك الايمان**) إذا انتقض قبل الوفاة خرج عن كونه إيماناً. وسيأتي لهذا بحث من كلام السبكي، (**بل لا يبعد**) كذا في النسخ. وفي أخرى: بل ينقدح (**أن يسأل عن الصوم الماضي الذي لا يشك فيه**). وفي نسخة: عن الصوم الماضي لا لشك فيه (**بعد الفراغ منه، فيقال**) له: (**أصمت بالأمس؟ فيقول: نعم إن شاء الله**) فربط الشرط بالماضي وهو صحيح (**إذ الصوم الحقيقي**) أي المعتد به عند الله تعالى (**هو المقبول**) عنده (**والمقبول غائب**)، وفي نسخة: مغيب (**عنه لا يطلع عليه**) لأنه من أمور الآخرة، ولكن يظهر في بعض الأحيان بالامارات الدالة عليه، (**فمن هذا**) السبب (**يحسن الاستثناء في جميع أعمال البر**) أي الخير. (**ويكون ذلك شكاً في القبول**) وفي تقييد الأعمال بالبر ردّ على الطائفة المشهورة بالمرازقة بالديار المصرية وغيرهم ممن غلوا غاية الغلو وتجاوزوا عن الحدود، حتى صار الرجل منهم يستثني في كل شيء فيقول أحدهم: هذا ثوب إن شاء الله، هذا جبل إن شاء الله. فإذا قيل لهم: هذا لا شك فيه. يقولون: لكن إذا شاء الله أن يغيره، ثم قال المصنف: (**إذ تمنع من القبول بعد جريان ظاهر شروط الصحة أسباب خفية لا يطلع عليها إلا رب الأرباب فيحسن الشك فيه**) بهذا الاعتبار، (**فهذه وجوه حسن الاستثناء في الجواب عن الايمان**). وحاصل ما في الوجه الأخير أن الايمان الذي يتعقبه الكفر فيموت صاحبه كافراً ليس بإيمان كالصلاة التي أفسدها قبل الكمال والصيام الذي يفطر صاحبه قبل الغروب، وهذا مأخذ كثير من

وجوه حسن الاستثناء في الجواب عن الإيمان وهي آخر ما نختم به « كتاب قواعد العقائد ».

تم الكتاب بحمد الله تعالى وصلى الله على سيدنا محمد وعلى كل عبد مصطفى.

أهل الكلام من أهل السنّة وغيرهم. وعند هؤلاء أن الله يحب في الأزل من كان كافراً إذا علم منه أنه يموت مؤمناً، فالصحابة ما زالوا محبوبين قبل إسلامهم وإبليس ومن ارتد عن دينه ما زال الله يبغضه وإن كان لم يكفر بعد، وقد دفعه الحنفية بأن الايمان إذا تحقق بشروطه كيف يكون كالصلاة التي أفسدها قبل كمالها، والصيام الذي يفطر صاحبه قبل الغروب. قال القونوي في شرح عقيدة الطحاوي: لا كلام في الاستثناء للخاتمة وهو واجب عندنا، وإنما الكلام في الإيمان وإن كفر بعد ذلك أي بعد الإيمان لا يتبين أنه لم يكن مؤمناً قبل الكفر كإبليس، فالسعيد قد يشقى والشقي قد يسعد. وعند الأشعري العبرة للختم ولا عبرة لإيمان من وجد منه التكذيب للحال. فإن كان في علم الله تعالى أن هذا الشخص يختم له بالإيمان فهو للحال مؤمن، وإن كان يكفر بالله ورسوله. فإن كان في علم الله تعالى أنه يختم له بكفر يكون للحال كافراً، وإن كان مصدقاً بالله ورسوله، وقالوا: إن إبليس حين كان معلماً للملائكة كان كافراً واستدلوا بقوله تعالى: ﴿وكان من الكافرين﴾ [البقرة: ٣٤] أي كان في علم الله. وأجيب عن الآية بأن معناه وصار من الكافرين.

قال شارح العقائد: والحق أنه لا خلاف في المعنى يعني بل الخلاف في المبنى، فإذا أريد بالإيمان والسعادة مجرد حصول المعنى أي الاذعان وقبول العبادة، فهو حاصل في الحال، وإن أريد ما يترتب عليه النجاة والثمرات في المآل فهو في مشيئة الله تعالى لا قطع بحصوله في الحال، فمن قطع بالحصول أراد الأوّل، ومن فوّض إلى المشيئة أراد الثاني اهـ.

وفهم منه أن الخلاف بين الفريقين لفظي، وأشار إليه السبكي في عقيدته التي تقدم ذكرها في أوّل الكتاب وهو قوله: ولقد يؤول خلافها إما إلى لفظ كالاستثناء في الايمان، وذكر فيها أن أبا منصور الماتريدي مع الأشاعرة في هذه المسألة والله أعلم.

(وهي) أي تلك الوجوه **(آخر ما نختم به « كتاب قواعد العقائد » إن شاء الله تعالى)** وفيه ربط الحال بالشرط **(والله أعلم)** أتي بها للتأدب بتفويض العلم إلى الله تعالى وللتبرك، ويوجد هنا في بعض النسخ زيادة: وصلى الله على سيدنا محمد وعلى كل عبد مصطفى من أهل الأرض والسماء وهي زيادة حسنة تشبه أن تكون من كلام المصنف إلا أني ما وجدتها إلا في نسخة. ولنختم هذا الكتاب بفصول منها ما له تعلق بمسألة الاستثناء، ومنها ما له تعلق بمبحث الإيمان، ومنها ما هو متمم للكتاب فصارت الفصول على ثلاثة أنواع.

النوع الأول: من الفصول الثلاثة ما يتعلق بمسألة الاستثناء خاصة. قال الكمالان ابن الهمام وابن أبي شريف: لا خلاف بين القائلين بدخول الاستثناء والمانعين في أنه لا يقال أنا مؤمن إن

شاء الله للشك في ثبوت الإيمان حال التكلم بالاستثناء المذكور، وإلا كان الايمان منفياً لأن الشك في ثبوته في الحال كفر، بل ثبوته في الحال مجزوم به دون شك غير أن بقاءه إلى الوفاة عليه وهو المسمى بإيمان الموافاة الذي يوافي العبد عليه متصفاً به آخر حياته غير معلوم له، ولما كان ذلك هو المعتبر في النجاة كان هو الملحوظ عند المتكلم في ربطه بالمشيئة وهو أمر مستقبل، فالاستثناء فيه اتباعاً لقوله تعالى: ﴿ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً * إلا إن يشاء الله﴾ [الكهف: ٢٣، ٢٤]، فلا وجه لوجوب تركه إلا أنه لما كان ظاهر التركيب أمرين الاخبار بقيام الايمان به في الحال، وأن الاستثناء يناقض الاخبار بقيام الايمان به في الحال كان تركه أبعد عن التهمة بعدم الجزم بالإيمان في الحال الذي هو كفر، فكان تركه واجباً لذلك. وأما من علم قصده بأنه إنما استثني تبركاً خوفاً من سوء الخاتمة، فربما تعتاد النفس التردد في الايمان في الحال لكثرة اشعارها بترددها في ثبوت الايمان واستمراره، وهذه مفسدة إذ قد تجر إلى وجود التردد آخر الحياة للاعتياد به خصوصاً والشيطان مجرد نفسه في هلاك ابن آدم لا شغل له سواه فيجب حينئذ تركه اهـ.

وفيه شيئان: **الأول:** قوله فالاستثناء فيه اتباع لقوله تعالى إلخ، لا يخفى أن ما نحن فيه ليس داخلاً في عموم مفهوم الآية، لأنها في الأمر المستقبل وجود الإبقاء، والكلام في الاستثناء الموجود حالاً على احتمال أنه ربما يعرض له حال يوجب له زوالاً، ولهذا مثل مشايخنا هذا الاستثناء بنحو قوله: أنا شاب إن شاء الله تعالى حيث يحتمل أنه يصير شيخاً وهو ليس تحته طائل وادخاله تحت قوله تعالى: ﴿ولا تقولن لشيء﴾ الآية لا يقول به قائل، وهذا البحث أبداه ملاّ علي القاري من أصحابنا. **والثاني:** ان إشعار اللفظ في نفسه إنما هو باعتبار التعليق وهو خلاف المفروض إذ الفرض قصد التبرك لأجل ايمان الموافاة خوفاً من سوء الخاتمة، وهذا البحث أبداه الكمال بن أبي شريف، وحاصل القول مع قطع النظر عما يرد عليه أن المستثنى إذا أراد الشك في أصل إيمانه منع من الاستثناء وهذا لا خلاف فيه. وأما إذا أراد أنه مؤمن كامل أو ممن يموت على الإيمان فالاستثناء حينئذ جائزاً لا أن الأولى تركه باللسان وملاحظته بالجنان وبالله التوفيق.

تنبيه:

قول من قال: إن من شهد لنفسه بهذه الشهادة فليشهد لنفسه بالجنة فيه أنه لا محذور في هذا المقال، فإنه ليس من قبيل قول القائل: أنا طويل إن شاء الله تعالى، بل ينظر قولك: أنا زاهد أنا متق أنا تائب إن شاء الله. إما قاصداً هضم النفس والتواضع، وهذا إنما يتصوّر في حق الأكابر، أو قاصداً جهله بحقيقة وجود شروطه. وهذه الأشياء في الحال أو نظراً إلى مشيئة الله تعالى من احتمال تغير الحال في الاستقبال، ولذا لما سئل أبو يزيد البسطامي: هل لحيتك أفضل أم ذنب الكلب؟ فقال: إن مت على الإسلام فلحيتي خير، وإلاّ فذنبه أحسن، وبهذا يتبين أن من يقول: أنا مؤمن حقاً لو قيل له: أنت من أهل الجنة حقاً؟ لم يقدر أن يقول نعم، فإنه من الأمر المبهم والله أعلم.

....

استطراد:

اختلف قول أصحابنا في مثل قولك: أنا مؤمن أنا راشد أنا متق إن شاء الله تعالى. أي: في كل واحد من الايمان والرشاد والتقوى مما يكتسب بالاختيار ويرجى البقاء عليه في العاقبة والمآل ويحصل به تزكية النفس والاعجاب. قال الكستلي: وههنا فرق دقيق يحصل به الاستثناء في الرشاد والتقوى دون الايمان، وهو أن الرشاد أعني الاهتداء لعمل الصالحات والتقوى أي الانتهاء عن المنهيات ليس واحد منها شيئاً محصلاً يحصل تمامه لأحد في وقت معين، فليس الراشد من عمل صالحاً في الحال أو في حين من الأحيان، وكذلك التقي ليس من اجتنب المحارم في حين من أحيان كونه مكلفاً، بل الحاصل منهما هيئة نفسانية تدعو إلى امتثال الأوامر وتمنع عن ارتكاب المناهي، وتلك الهيئة تقوى وتضعف وتزول وتثبت والمعتبر ما هو في القوّة والثبات بحيث يكسر الشهوات ويقهر النفس الامارة، ويبقى مدة العمر، وأنّى للإنسان ذلك وكيف لا يشك في حصوله. وأما الإيمان فهو[1] الحصول يحصل لمن هداه الله تعالى بتمامه، وأما ثباته فأمر خارج عن مدلول قوله: أنا مؤمن فلا وجه للشك والاستثناء فتأمل.

فصل

قد ألف قاضي القضاة تقي الدين السبكي رسالة صغيرة في هذه المسألة، وذلك بسؤال ولده له. أما هو الشيخ تاج الدين عبد الوهاب أو غيره، وقد يحيلون المشايخ كثيراً على هذه الرسالة، وقد سيقت إليّ بحمد الله تعالى بخط المصنف مع جملة تآليف له وهي المسودة الأصلية، فأحببت ايراد خلاصتها هنا تكميلاً للفوائد فإنها غريبة في بابها، وربما لا توجد عند كل أحد، وها أنا أسوق لك مع اسقاط بعض ما لا يحتاج إليه وهو يسير. قال رحمه الله تعالى خاطباً ولده بعد الحمدلة والصلاة ما نصه: وبعد؛ فقد علمت ما ذكرته وفقك الله من أن جماعة من الحنفية في هذا الزمان تكلموا في مسألة أنا مؤمن إن شاء الله تعالى، وقالوا: إن الشافعية يكفرون بذلك وساءني ذلك، فإن هاتين الطائفتين وغيرهما من الفقهاء لا ينبغي أن يكون بينهما من الخلاف ما يفضي إلى تكفير ولا تبديع وإنما هو خلاف في الفروع، فإنهم جميعهم من أهل السنّة، إنما يجري في مسألة فرعية أو مسألة أصولية يرجع الخلاف فيها إلى أمر لفظي أو معنوي لا يترتب عليه كفر ولا بدعة نعوذ بالله من ذلك، فلما بلغني ما قلت تألمت لذلك واستهجنت قول قائله وعذرته بعض العذر، لأني أعلم أن في كتبهم بأنه لا يصلى خلف شاك في إيمانه، وأرادوا بذلك هذا الكلام والله يغفر لقائله إنما صدر من متأخرين منهم إذا حقق البحث معه رجع إلى أمر لفظي وما أرادوه به من هذه المسألة يرجع إلى ما اعتقدوه بمن يقول هذه المقالة وهو بريء بما أرادوه به، وأئمتهم المتقدمون لم يبلغنا عنهم ذلك، وأبو حنيفة رضي الله عنه وإن كان قد نقل عنه إنكار قول المؤمن: أنا مؤمن إن شاء الله لم ينقل عنه مثل ما قاله هؤلاء المتأخرون من أصحابه،

(١) هكذا بياض في الأصل.

وكيف يقول ذلك، وعبدالله بن مسعود الذي هو أصل مذهبه وشيخ شيخ شيخه قد اشتهر عنه ذلك، بل هو قول أكثر السلف من الصحابة والتابعين ومن بعدهم، ثم سرد أسماءهم التي سردناها في أوّل هذا المبحث ثم قال: وهذا القول صحيح والناس فيه على ثلاثة مذاهب: منهم من يوجبه ويمنع القطع بقوله: أنا مؤمن، ومنهم من يمنعه ويوجب القطع بقوله: أنا مؤمن، ومنهم من يجوّز الأمرين وهو الصحيح. والكلام في هذه المسألة طويل يحتاج إلى مواد كثيرة وقواعد منتشرة وقلب سليم وفكر مستقيم ومخاطبة من يفهم عنك ما تقول ويعاني مثل ما تعانيه في المنقول والمعقول، وارتياض في العلوم، واعتدال في المنطوق والمفهوم، وطبيعة وقّادة، وقريحة منقادة، وتجرد في علم الطريق والسلوك، وتقوى وتذكر إذا عرض له مس الشيطان فتبصر ما تنزاح به عنه الشكوك. وقد يأتي في مباحث هذه المسألة ما أخفي عن كل أحد لعزة من يفهمه أو يسلم في المعتقد، لكني أرجو من الله أن يوفقك لفهمه ويعصمك وأنت على كل حال ولد صالح. وهذه المسألة تستمد من مسائل.

إحداها: تحقيق معنى الايمان وقد صنفت فيه مجلدات، ويكفي قول رسول الله ﷺ: «أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر»، وذكر اللغويون قولين في معنى أن تؤمن، ومعنى الايمان: أحدهما: وهو المشهور أن تصدق والباء للتعدية، فالإيمان التصديق بهذه الأمور الخمسة. والثاني: أن تؤمن نفسك من العذاب والباء للاستعانة أو السببية، فالإيمان جعل النفس آمنة بسبب اعتقاد هذه الأمور الخمسة، وعلى هذا القول يظهر جواز الاستثناء لأن الأمن من عذاب الله مشروط بمشيئة الله بلا اشكال، وتخريج الاستثناء على هذا القول لم أجده منقولاً وإنما ذكرته. وهذا القول لم يذكره الأكثرون، ولكن الواحدي ذكره في أوّل تفسيره وناهيك به ففرعــت أنا عليه هذا الجواب.

المسألة الثانية: هل الأعمال داخلة في مسمى الايمان أو خارجة عنه؟ ظاهر الحديث المذكور أنها خارجة عنه، وقد اشتهر على ألسنة السلف أن الايمان قول وعمل، وجاء في القرآن والسنّة مواضع كثيرة أطلق فيها الايمان على الأعمال، وههنا احتمالات أربعة. **أحدها**: أن تجعل الأعمال من مسمى الايمان داخلة في مفهومه، لكن يلزم من عدمها عدمه وهذا مذهب المعتزلة. **والثاني**: أن تجعل أجزاءه داخلة في مفهومه لكن لا يلزم من عدمها عدمه، فإن الأجزاء على قسمين: منها ما لا يلزم من عدمه عدم الذات كالشعر واليد والرجل للإنسان، وكالأغصان للشجرة فاسم الشجرة صادق على الأصل وحده وعليه مع الاغصان ولا يزول بزوال الأغصان، وهذا هو الذي يدل له كلام السلف. وقولهم: الايمان قول وعمل يزيد وينقص، فلن يجتمع هذان الكلامان إلا على هذا المعنى، ومن هنا قال الناس: شعب الايمان. **الثالث**: أن تجعل الآثار آثاراً خارجة عن الايمان لكنها منه وبسببه، وإذا أطلق عليها فبالمجاز من باب اطلاق اسم السبب على المسبب. **الرابع**: أن يقال انها خارجة بالكلية لا يطلق عليها حقيقة ولا مجازاً وهذا باطل. والمختار القول

الثاني وتحقيقه: أن اسم الايمان موضوع شرعاً للمعنى الكلي المشترك بين الاعتقاد والقول والعمل، والاعتقاد والقول دون العمل والاعتقاد وحده بشرط القول، فإذا عدم العمل لم يعدم الايمان، وإذا عدم القول لم يعدم الايمان، ولكن عدم شرطه، وإذا عدم الاعتقاد عدم الجميع لأنه الأصل، إذا عرفت ذلك. فإذا قلنا: الأعمال داخلة في مسمى الايمان كان دخول الاستثناء جائزاً لأن المؤمن غير جازم بكمال الأعمال عنده، وبهذا يشعر كلام كثير من السلف وأنهم إنما استثنوا لذلك، لكن هذا يقتضي أحد أمرين: إما أن الايمان لا يحصل إلا بالأعمال، وقد قلنا أنه مذهب المعتزلة وعليه يلزم أن من فقد الأعمال يجزم بعدم الايمان لا أنه يقتصر على الاستثناء، وإما أن نقول أن الايمان حقيقة واحدة صادقة على القليل وهو مجرد الاعتقاد الكثير والصحيح والكثير وهو المضاف إليه الأعمال ولها مراتب: أدناها إماطة الأذى عن الطريق، ومؤمن اسم فاعل مشتق من مطلق الايمان فلا يشترط فيه وجود أعلى مراتبه إلا أن يراد بالإيمان الايمان الكامل فيصح، وأما أصل الايمان فلا يصح الاستثناء فيه على هذا الجواب عند هذه الطائفة على هذه الطريقة. وقال بعض الناس: السلف إنما استثنوا لاعتقادهم دخول الأعمال في الايمان وفيه نظر لما ذكرناه، فالوجه أن يضاف إلى ذلك أن اطلاق قولهم: أنا مؤمن يقتضي أنه جامع بين القول والعمل، فلذلك استثنوا وليس ببعيد.

المسألة الثالثة: أن الإيمان إنما ينفع في الآخرة إذا مات عليه، فمن مات كافراً لم ينفعه إيمانه المتقدم، وهل نقول: إنه لم يكن إيماناً لأن من شرط الايمان أن لا يعقبه كفر، أو كان إيماناً ولكن بطل فيما بعد لطرئان ما يحبطه، أو كان الحكم بكونه إيماناً صحيحاً موقوفاً على الخاتمة، كما يتوقف الحكم بصحة الصلاة والصوم على تمامها لأنها عبادة واحدة مرتبط أوّلها بآخرها، فيفسد أوّلها بفساد آخرها تخرج من كلام العلماء ثلاثة أقوال من ذلك: والأوّل قول الأشعري، والثاني ظاهر القرائن تدل له حيث حكم بأن المرتد يحبط عمله إذا مات كافراً، والثالث: اقتضاء كلام بعضهم، وعلى كل الأقوال الثلاثة يصح الاستثناء للجهل بالعاقبة التي هي شرط إما في الأصل، وإما في التدين، وإما في النفع. ويكون الاستثناء راجعاً إلى أصل الايمان، ولا يحتاج أن نقول أن الأعمال داخلة فيه، ويلزم على هذا حصول الشك فيه، لكن هذا شك لا حيلة للعبد فيه، فإنه راجع إلى الخاتمة التي لا يعلمها إلا الله وليس شكاً في اعتقاده الحاصل الآن. نعم هو شك في كونه نافعاً وصحيحاً ومسمى عند الله ايماناً وإن كان صاحبه جازماً بأنه ايمان قد أتى بما في قدرته من ذلك من غير تفريط ولا تقصير ولا ارتياب عنده فيه.

المسألة الرابعة: ولم أجد من تعرض للتخريج عليها غيري وهي التي أشرت إلى عزة من يفهمها واحتياج سامعها إلى تثبت في الفهم بتوفيق من الله بالسلامة أنّا وإن سلمنا أن الايمان التصديق وحده من غير إضافة الأعمال إليه، ولا الأمن من العذاب بسببه، ولا اشتراط الخاتمة في مسماه فنقول: التصديق يتعلق بالمصدق به وهو الخمسة المذكورة في الحديث، ويشترط معرفة

المصدق به فلا بد للتصديق من المعرفة. ويشهد لذلك ما رواه البغوي أبو القاسم من حديث يوسف بن عطية، عن ثابت، عن أنس قال: بينما رسول الله ﷺ يمشي استقبله شاب من الأنصار فقال له النبي ﷺ: «كيف أصبحت يا حارثة؟» قال: أصبحت مؤمناً بالله حقاً. قال: أتظن ما تقول فإن لكل قول حقيقة. قال: يا رسول الله عزفت نفسي عن الدنيا فأسهرت ليلي وأظمأت نهاري وكأني بعرش ربي بارزاً وكأني أنظر إلى أهل الجنة يتزاورون فيها وكأني أنظر إلى أهل النار يتعاوون فيها. قال: أبصرت فالزم عبد نوّر الله الايمان في قلبه. فقال: يا رسول الله ادع الله لي بالشهادة. فدعا له رسول الله ﷺ» وهذا الحديث يذكره الصوفية كثيراً وهو مشهور عندهم وإن كان في سنده ضعف من جهة يوسف بن عطية، وهو شاهد لأمرين: أحدهما: جواز إطلاق أنا مؤمن من غير استثناء، والثاني: الإشارة إلى ما قلناه من أن هذا الإطلاق تشترط فيه المعرفة، والمعرفة يتفاوت الناس فيها تفاوتاً كثيراً، فمعرفة الله تعالى معرفة وجوده ووحدانيته وصفاته، أما ذاته فغير معلومة للبشر ووجوده معلوم لكل أحد، ووحدانيته معلومة لجميع المؤمنين، وصفاته يتفاوت المؤمنون في معرفتها، وأعلى المعارف لا نهاية لها فلا يعلمها إلا هو سبحانه وتعالى، وأعلى الخلق معرفة النبي ﷺ، ثم الأنبياء والملائكة على مراتبهم، وأدنى المراتب الواجب الذي لا بدّ منه في النجاة من النار، وفي عصمة الدم، وبين ذلك وسائط كثيرة منها واجب ومنها ما ليس بواجب، وكل ذلك داخل في اسم الايمان لأنه تصديق بها وبالإخلال به والعياذ بالله. قد يترك ذلك الواجب فقد يخرج من الايمان به وقد لا يخرج، والحد في ذلك مزلة قدم للمتكلمين والسالكين كل منهم يتكلم فيه على قدر علمه ويقف فيه على قدر خوفه، وأحوال القلوب في ذلك متفاوتة جداً والمعارف الإلهية المفاضة عليها من الملكوت الأعلى واسعة جداً، فالخائف ما من مقام ينتهي إليه إلا ويخاف أن يكون فيه على خطر وينخلع قلبه من الهيبة فيفزع إلى المشيئة ويقول: حسبي إن كنت أديت الواجب وسواه رجلان: أحدهما: أقامه الله تعالى مقام البسط وانشراح الصدر باليقين فيطلق، والآخر غافل عن الحالين اكتفى بظاهر العلم يكتفي عنه بالاطلاق أيضاً. وعلى هذه الأحوال الثلاثة يحمل اختلاف السلف في ذلك، وكل قصد الخير وتكلم على حسب حاله وليس فيهم من يكفر بعضاً، بل كل متكلم على قدر حاله، وكل إناء بالذي فيه يرشح، ومن قال من العلماء بوجوب الاستثناء غلب عليه حال استحضار تلك الأمور المانعة من الجزم، ومن منعه غلب عليه وجوب الجزم بالتصديق، وانغمرت تلك الأمور المقابلة له في قلبه ومن جوّز الأمرين نظر إلى الطرفين وليس أحد منهم شاكاً فيما هو حاصل الآن ولا مقصراً فيما وجب عليه ولله الحمد والمنة.

المسألة الخامسة: قال بعض الناس: إن الاستثناء للشك في القبول، وهذا يلتفت على أن الإيمان هل يوصف بالقبول وعدمه أو بالصحة وعدمها. أما القبول؛ فالظاهر أنه متى حصل الإيمان والوفاة عليه قبل قطعاً، وكذا الصحة إذا اتفق التصديق المطابق ومات عليه فهو صحيح قطعاً، وإنما يكون فساده إذا صدق تصديقاً غير مطابق والعياذ بالله، فمن يعتقد في الله أو في

صفاته ما يكفر به لا يقال انه مؤمن ايماناً فاسداً، بل ليس بمؤمن فالإيمان من الأمور التي ليس لها إلا وجه واحد كأداء الدين وما أشبهه.

المسألة السادسة: جميع ما ذكرناه حملت أن فيه على ما وضعت له في اللغة من دخولها على المحتمل الذي يقال أنه الشك، وقد عرفناك تخريج الشك فيها على وجه لا يقتضي كفراً ولا شكاً في الايمان. أما إذا قصد بها جاهل شكاً في أصل التصديق الواجب عليه لا بوجه من الوجوه التي ذكرناها. فذلك باطل وكفر وضلال.

المسألة السابعة: أن تدخل على شرط وجزاء ولا بدّ أن يكونا مستقبلين كقولك إن جئتني أكرمتك. ولك أن تقدم الجزاء وحينئذ يكون هو عين الجزاء على مذهب الكوفيين، ودليله، على مذهب البصريين كقولك: أنا مؤمن إن شاء الله، ووضع اللسان يقتضي الاستقبال كما قلناه، فيكون معناه: أنا مؤمن في المستقبل كما أنا مؤمن في الحال، لكن الناس لا يفهمون منها ذلك ولم يضعوا هذا الكلام إلا للاحتراز عن القطع بالإيمان في الحال، فالمراد بقوله: أنا مؤمن في الحال، ولكنه لما تطرق إليه التردد بالاعتبارات التي ذكرناها صار له ارتباط بالمستقبل فجاز تعليقه بالمستقبل، والحاضر لا يجوز تعليقه إلا على هذا الوجه، أما الحاضر المقطوع به من جميع وجوهه فلا يتصوّر تعليقه فلا يقال: أنا إنسان إن شاء الله ولا اعتبار بقول المرازقة فإنهم مبتدعة جهال ضلال في ذلك، ولتعليق الحال بالمشيئة وجه آخر يمكن الحمل عليه بالنسبة إلى اللغة وهو أن يكون المعنى إن كان الله شاء فأنا مؤمن فهو جائز بالاعتبارات التي قلناها، ولكن ذكرنا لفظ كان تصحيحاً للتعليق بحسب اللغة ليصير بمعنى الثبوت في المستقبل حتى يكون الشرط مستقبلاً ويكون الجزاء محذوفاً يدل عليه هذا المذكور، كما تقول: إن أكرمتني غداً فأنا الآن محسن إليك أي لا بدع في اكرامك لي لأني محسن إليك الآن.

المسألة الثامنة: خرجوا إن شاء الله ههنا على معنى آخر غير الشك وهو التبرك أو التأدّب، وساق الآيتين قوله تعالى: ﴿ولا تقولن لشيء﴾ ﴿الكهف: ٢٣] الآية. وقوله تعالى: ﴿لتدخلن المسجد الحرام﴾ [الفتح: ٢٧] الآية. ولقوله ﷺ: « إني لأرجو أن أكون أتقاكم». وقد علم أنه أتقاهم وهذا صحيح، لكنه كله مستقبل، وربط المستقبل بالشرط لا يستنكر. وأما الذي يتعلق بخصوصية ما نحن فيه ربط الحال بالشرط فلذلك احتجنا إلى زيادة الكلام فيه، والله أعلم اهـ. كلام التقي برمته، ولم أحذف منه إلا ما لا يحتاج إليه وهو قليل جداً، فرحمه الله تعالى لقد كتبه في بعض نهار تأليفاً ما لم يكتب غيره مثله في خمسة أيام.

استطراد:

خلف كلام السبكي قد تقدم لنا عنه النقل عند قول المصنف، فإن قلت: ما وجه قول السلف: أنا مؤمن إن شاء الله ذكر أسامي جماعة من السلف، ثم رأيت ذلك بعينه في كتاب السنّة

....

للالكائي إلا أن السبكي زاد عند ذكر ابن مسعود: واختلف في رجوعه عنه، فقد قرأت في تلخيص الأدلة لأبي إسحاق الصفّار قال: وذكر الأستاذ أبو محمد الحارثي الحافظ في كتاب الكشف عن مناقب الإمام، عن موسى بن كثير، عن ابن عمر أنه أخرج شاة لتذبح فمرّ به رجل فقال له: أمؤمن أنت؟ قال: نعم إن شاء الله قال: لا يذبح نسيكتي من يشك في إيمانه، ثم مرّ به رجل فقال له: أمؤمن أنت؟ قال: نعم فذبح شاته فلم يجعل من يستثنى في ايمانه مؤمناً وجعله شكاً في الايمان، وأسند عن عطاء أنه كان ينكر على من يستثنى في ايمانه، وأسند عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه كان يستثني في إيمانه، وكذلك أصحابه فلقيهم صاحب معاذ بن جبل وناظرهم حتى أنزل ابن مسعود وجماعته عن ذلك، واستغفر ابن مسعود عن ذلك وعدّ ذلك خطأً من نفسه. وأسند عن همام بن مسلم عن أبي حنيفة أنه كان لا يرى الصلاة خلف من يستثني في ايمانه، وأسند عن سفيان الثوري أنه رجع عن الاستثناء في الإيمان. وروى غيره عن ابن المبارك من شك في ايمانه فليس بمؤمن، ويعني بالشك انه لا يدري هل هو مؤمن أو ليس بمؤمن، وأما إذا لم يشك هذا الشك، ولكنه يستثنى على معنى أنه هل يبقى على الإيمان في مستقبل الوقت أو على أن قوله: أنا مؤمن حقاً يقتضي استكمال الايمان بتوابعه، كما يقال: فلان عالم حقاً أنه يقتضي استكمال العلم بما يوجبه العلم، فهذا لا يكون شكاً في الايمان، ولكنه يكون خطأً في القول، لأن توابع الايمان ليست من أصل الايمان، فنفس الايمان يكون حاصلاً بدون توابعه، فلا يصح الاستثناء في الايمان. ألا ترى أن ابن مسعود رجع عن هذا واستغفر ولم يكن ابن مسعود شاكاً في الايمان، وكذلك رجوع سفيان عن هذا الاستثناء يدل على كونه على خطأ في هذا الاستثناء وإن لم يكن شاكاً في ايمانه. وقد حكي أن أبا حنيفة لقي قتادة فقال له أبو حنيفة: أمؤمن أنت؟ فقال قتادة: نعم إن شاء الله. فقال له أبو حنيفة: أرغبت عن ملة ابراهيم، فإنه قال: بلى لما قاله له ربه: أوَلم تؤمن؟ وفي بعض الروايات: قال له قتادة: أرجو، فقال له أبو حنيفة: ولـمَ ذلك؟ قال لقـولـه تعـالى: ﴿والذي أطمـع أن يغفـر لي خطيئتي يـوم الديـن﴾ [الشعراء: ٨٢]، قال: فهلا قلت كما قال ابراهيم: ﴿بلى﴾، لما قال له ربه ﴿أولم تؤمن﴾، وفي بعض الروايات لما قال له أبو حنيفة ولـمَ ذاك؟ قال لقوله: ﴿ولكن ليطمئن قلبي﴾ [البقرة: ٢٦٠]، فقال له أبو حنيفة: هلا قلت كما قال ابراهيم (بلى) حين قال له ربه: ﴿أوَلم تؤمن﴾، فالتزم قتادة لما ألزمه أبو حنيفة بما ذكر.

قلت: فقد ظهر بما تقدم أن المنع عن الاستثناء في الإيمان قال به جماعة من السلف، ولم ينفرد به أبو حنيفة وأصحابه كما يقوله المخالفون لهم، بل الاختلاف حاصل في الطبقة الأولى على أنه وافقهم في ذلك جماعة من أهل الضلال. قولهم كقول أصحاب أبي حنيفة، وإن كان موافقتهم لا يعتد بها منهم: الشمرية والثوبانية والشبيبية والغيلانية والمرلبية والنجارية لا كثرهم الله تعالى، كما أن الأشاعرة وافقهم من طوائف الضلال في جواز القول به جماعة، وهم الخوارج والازارقة والصفرية وغلاة الروافض وفريق من المعتزلة، والله أعلم.

النوع الثاني: من الفصول الثلاثة في ذكر ما له تعلق بالايمان وهذا النوع نذكر فيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: في بيان ما يتعلق بالايمان: قال الكمالان: ما يجب به الايمان هو ما جاء به محمد رسول الله ﷺ عن الله عز وجل، فيجب التصديق بجميع ما جاء به عن الله تعالى من اعتقادي وعملي، وتفاصيلها كثيرة فاكتفي بالاجمال، وهو أن يقر بأن لا إله إلا الله محمد رسول الله إقراراً صادراً عن مطابقة جنانه واستسلامه للسانه، وأما التفاصيل فما وقع منها في الملاحظة بأن جذبه جاذب إلى تعقل ذلك الأمر التفصيلي وجب اعطاؤه حكمه من وجوب الايمان، فإن كان مما ينفي جحده الاستسلام أو يوجب التكذيب للنبي ﷺ فجاحده حكم بكفره وإلا فسق وضلل، فما ينفي الاستسلام هو كل ما يدل على الاستخفاف من الألفاظ والأفعال الدالة عليه وما يوجب التكذيب هو جحد كل ما ثبت عن النبي ﷺ ادعاؤه ضرورة كالبعث والجزاء والصلوات الخمس، وأما التبرىء من كل دين يخالف دين الإسلام، فإنما شرطه بعضهم لإجراء أحكام الإسلام عليه في حق بعض أهل الكتاب الذين يقولون: إن محمداً ﷺ إنما أرسل للعرب خاصة لا إلى أهل الكتاب لا لثبوت الإيمان له فما بينه وبين الله تعالى، لأنه لو اعتقد عموم الرسالة وتشهد فقط كان مؤمناً عند الله إذ يلزم اعتقاده ذلك التبرىء ولم يشترطه بعضهم، لأنه عليه السلام كان يكتفي بالتشهد منهم. وقد نقل إسلام عبدالله بن سلام وليس فيه زيادة على التشهد، ويجاب عن هذا بأن كل من كان بحضرته ﷺ من كتابي أو مشرك فقد سمع منه ادعاء عموم الرسالة لكل أحد، فإذا شهد أنه رسول الله لزم تصديقه اجمالاً في كل ما يدعيه بخلاف الغائب، فإنه لم يسمع منه، فتمكنت الشبهة في إسلامه بمجرد التشهد لجواز أن ينسب إلى الناس الافتراء في ادعاء العموم جهلاً بثبوت التواتر عنه به، والله أعلم.

المبحث الثاني: في بيان ان الايمان مخلوق أو غير مخلوق: اختلف أهل السنة والجماعة، فقيل: هو مخلوق وإليه ذهب الحرث المحاسبي، وجعفر بن حرب، وعبدالله بن كلاب، وعبد العزيز المكي وغيرهم. هكذا نقله الأشعري عنهم، وإليه ذهب أهل سمرقند من الماتريدية، ونقل الأشعري عن أحمد بن حنبل وجماعة من أهل الحديث أنه غير مخلوق، وهو قول أهل بخارى وفرغانة من الماتريدية، وهو الذي رواه نوح بن أبي مريم عن أبي حنيفة. وقال صاحب المسايرة: وإليه مال الأشعري ووجهه بما حاصله أن إطلاق الايمان في قول من قال: إن الايمان غير مخلوق ينطبق على الايمان الذي هو من صفات الله لأن من أسمائه الحسنى المؤمن وايمانه هو تصديقه في الأزل بكلامه القديم واخباره الأزلي بوحدانيته كما دل عليه قوله تعالى: ﴿انني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني﴾ [طه: ١٤] ولا يقال أن تصديقه محدث ولا مخلوق تعالى أن يقوم به حادث اهـ.

ولا يخفى أن الكلام ليس في هذا المرام إذ أجمعوا على أن ذاته وصفاته تعالى أزلية قديمة وإن اعتبر هذا المعنى لا يصح أن الصبر والشكر ونحوهما غير مخلوق حيث ورد معانيها في أسمائه

الحسنى، بل السمع والبصر والحياة والقدرة وأمثالها. ولا أظن بأن أحداً قال بهذا العموم وأوجب الكفر لهذا المفهوم الموهوم لأن صفاته تعالى مستثناة عقلاً ونقلاً، وعلل أهل بخارى بأن الإيمان أمر حاصل من الله للعبد لأنه تعالى قال بكلامه الذي ليس بمخلوق، فاعلم أنه لا إله إلا الله. وقال تعالى: ﴿محمد رسول الله﴾ [الفتح: ٢٩] فيكون المتكلم بمجموع ما ذكر قد قام به ما ليس بمخلوق، وكما أن من قرأ القرآن كلام الله الذي ليس بمخلوق وهذا غاية متمسكهم، ونسبهم مشايخ سمرقند إلى الجهل إذ الإيمان بالوفاق هو التصديق بالجنان والإقرار باللسان، وكل منهما فعل من أفعال العبد، وأفعال العباد مخلوقة لله تعالى باتفاق أهل السنة والجماعة. قال ابن الهمام في المسايرة: ونص أبي حنيفة في الوصية في خلق الإيمان حيث قال: نقر بأن العبد مع أعماله وإقراره ومعرفته مخلوق، وقد نقل بعض أهل السنة أنهم منعوا من إطلاق القول بحلول كلامه سبحانه في لسان أو قلب أو مصحف، وإن أريد به اللفظي رعاية للأدب مع الرب لئلا يتوهم متوهم إرادة نفس القديم والله أعلم.

المبحث الثالث: في بيان أن الإيمان باق مع النوم والغفلة والإغماء والموت؛ وأن كلاً منهما لا يضاد التصديق، والمعرفة حقيقة لأن الشرع حكم ببقاء حكمها إلى أن يقصد صاحبها إلى إبطالها باكتساب أمر حكم الشرع بمنافاته لها، فيرتفع ذلك الحكم خلافاً للمعتزلة في قولهم: إن النوم والموت يضادان المعرفة فلا يوصف النائم والميت بأنه موقن. كذا ذكره ابن الهمام، لكنه مخالف لما في المواقف عنهم أنهم قالوا: لو كان الإيمان هو التصديق لما كان المرء مؤمناً حين لا يكون مصدقاً كالنائم حال نومه والغافل حين غفلته وأنه خلاف الإجماع اهـ. فارتفع النزاع فتأمل.

خاتمة المباحث: في بيان ما يقابل الإيمان وهو الكفر أعاذنا الله منه. اختلفوا في المقابلة بين الكفر والإيمان هل هي مقابلة الضدين أو مقابلة العدم والملكة؟ فمن قال بالأول قال الكفر عبارة عن إنكار ما علم بالضرورة مجيء الرسل به، ومن قال بالثاني فسره بقوله عدم الإيمان عما من شأنه أن يكون مؤمناً، وعلى كلا القولين يخرج ارتكاب الذنوب إذ لا يكون مرتكبها بارتكابه إياها منكر الشيء من الدين معلوماً ضرورة أنه منه وهذا ظاهر، ولم يخالف فيه أحد من أهل السنة والجماعة لا يقال قد خالف جماعة من الفقهاء حيث يكفر من ترك فرضاً من الفروض الخمسة. أعني الصلاة وأخواتها لأنا نقول إنما كفروه بذلك لأن الشارع جعل ذلك علامة على كفره لقوله عليه السلام: «ليس بين المؤمن والكافر إلا ترك الصلاة» كما جعل السجود للصنم، والقاء المصحف في القاذورات وأمثال ذلك كفراً، وليس من التكفير بمجرد الذنب يبقى النظر في الأدلة الشرعية التي جعلت هذا علامة الكفر في كون هذا علامة لاحتمال أن يكون الترك كسلاً لا استهزاء ولا استحلالا بتركها، وهذا نظر آخر فاعرفه. والمسألة إجتهادية والحق عدم التكفير، وسيأتي لذلك بسط، والله أعلم.

....

النوع الثالث من الفصول الثلاثة

في بيان مسائل اعتقادية يتم بها كتاب قواعد العقائد وهي في فصول:

فصل

العبد ما دام عاقلاً بالغاً لا يصل إلى مقام يسقط عنه الأمر والنهي، لقوله تعالى: ﴿واعبد ربك حتى يأتيك اليقين﴾ [الحجر: ٩٩] فقد أجمع المفسرون على أن المراد به الموت. وذهب بعض أهل الإباحة إلى أن العبد إذا بلغ غاية المحبة وصفا قلبه من الفضلة، واختار الإيمان على الكفر والكفران سقط عنه الأمر والنهي، ولا يدخله الله النار بارتكاب الكبائر، وبعضهم إلى أنه تسقط عنه العبادات الظاهرة ويكون عبادته التفكر وتحسين الأخلاق الباطنة، وهذا كفر وزندقة وجهالة وضلالة. وأما قوله عليه السلام: « إذا أحب الله عبداً لم يضره الذنب » فمعناه أنه إذا عصمه من الذنوب فلم يلحقه ضرر العيوب أو وفقه للتوبة بعد الحوبة، ومفهوم هذا الحديث أن من أبغضه الله فلا تنفعه طاعة حيث لا تصدر عنه عبادة صالحة بنية صادقة، ولذا قيل:

من لم يكن للوصال أهلاً فكل طاعة له ذنوب

وأما ما نقل عن بعض الصوفية: من أن العبد السالك إذا بلغ مقام المعرفة سقط عنه تكليف العبادة، فوجهه بعض المحققين منهم بأن التكليف مأخوذ من الكلفة بمعنى المشقة، والعارف يعبد ربه بلا كلفة ولا مشقة بل يتلذذ بالعبادة وينشرح قلبه بالطاعة ويزداد شوقه ونشاطه بالزيادة علماً بأنها سبب السعادة، ولهذا قال بعض المشايخ: الدنيا أفضل من الآخرة لأنها دار الخدمة، والآخرة دار النعمة. ومقام الخدمة أولى من مرتبة النعمة. وقد حكي عن علي رضي الله عنه أنه قال: لو خيرت بين المسجد والجنة لاخترت المسجد لأنه حق الله سبحانه والجنة حظ النفس، ومن ثمة اختار بعض الأولياء طول البقاء في الدنيا على الموت مع وجود اللقاء في العقبى، والحاصل أن الترقي فوق التوقف كالتدلي، والله أعلم.

فصل

الحرام رزق لأن الرزق اسم لما يسوقه الله تعالى إلى الحيوان فيتناوله وينتفع به، وذلك قد يكون حلالاً، وقد يكون حراماً. وذهب المعتزلة إلى أن الحرام ليس يرزق لأنهم فسروه تارة بمملوك يأكله المالك، وأخرى بما لم يمنعه الشارع من الإنتفاع به، وذلك لا يكون إلا حلالاً. ويرد عليهم أنه يلزم على الأول أن لا يكون ما تأكله الدواب بل العبيد والإماء رزقاً على الوجهين الأخيرين، وإن من أكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى، ويرد الوجوه الثلاثة قوله تعالى: ﴿وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها﴾ [هود: ٦] فيستوفي كل رزق نفسه حلالاً كان أو حراماً ولا يتصور أن لا يأكل الإنسان رزقه أو يأكل غيره لأن ما قدره الله تعالى

غذاء لشخص يجب أن يأكله ويمنع أن يأكل غيره، وأما الرزق بمعنى الملك فلا يمتنع أن يأكله غيره ومنه قوله تعالى: ﴿ومما رزقناهم ينفقون﴾ [البقرة: ٣] والله أعلم.

فصل

الدعاء مخ العبادة. كما في حديث. وقال الله تعالى: ﴿ادعوني أستجب لكم﴾ وأنكرت المعتزلة أن يكون للدعاء تأثير في تغيير القضاء، ورد بأن الدعاء يرد البلاء إذا كان على وفق القضاء، والمراد بالقضاء هو المعلق لا المبرم، واختلف في أن الدعاء أفضل عند نزول البلاء أم السكوت والرضا فقيل: الأول لأنه عبادة في نفسه وهو مطلوب ومأمور بفعله، وقيل: السكوت والخمود تحت جريان الحكم أتم رضا، يبعد أن يقال: الأتم هو أن يجمع بينهما بأن يدعو باللسان ويكون في الجنان تحت الجريان بحكم الجنان، وقيل: الأول أن يقال إن الأوقات مختلفة ففي بعضها الدعاء أفضل والفاصل بينهما الإشارة، فمن وجد في قلبه إشارة إلى الدعاء فهو وقته، كما ورد: من فتح له أبواب الدعاء فتحت له أبواب الإجابة أو الرحمة أو الجنة، ومن وجد في قلبه إشارة إلى السكوت فهو وقته، كما جاء عن إبراهيم عليه السلام لما قال له جبريل عليه السلام: ألك حاجة؟ قال: أما إليك فلا. قال: فاسأل ربك. قال: حسبي من سؤالي علمه بحالي، ويجوز أن يقال: ما كان للعباد فيه نصيب ولله تعالى فيه حق، فالدعاء أولى وما كان فيه حظ النفس للداعي فالسكوت عنه أولى، وهذا أعلى وأغلى، والله أعلم.

فصل

اتفق أهل السنة على أن الأموات ينتفعون من سعي الأحياء بأمرين: أحدهما: ما تسبب إليه الميت في حياته، والثاني دعاء المسلمين واستغفارهم له، والصدقة والحج على نزاع فيما يصل من ثواب الحج، فعن محمد بن الحسن أنه يصل للميت ثواب النفقة والحج للحاج، وعند عامة أصحابنا ثواب الحج للمحجوج عنه وهو الصحيح، واختلف في العبادات البدنية كالصوم والصلاة وقراءة القرآن والذكر، فذهب أبو حنيفة وأحمد وجمهور السلف إلى وصولها، والمشهور من مذهب الشافعي ومالك عدم وصولها وذهب بعض أهل البدع من أهل الكلام إلى عدم وصول شيء البتة لا الدعاء ولا غيره، وقوله مردود بالكتاب والسنة واستدلاله بقوله تعالى: ﴿وأن ليس للإنسان إلا ما سعى﴾ مدفوع بأنه لم ينف إنتفاع الرجل بسعي غيره، وإنما نفى ملك غير سعيه، وأما سعي غيره فهو ملك لساعيه فإن شاء أن يبذله لغيره، وإن شاء أن يبقيه لنفسه، وهو سبحانه وتعالى لم يقل أنه لا ينتفع إلا بما سعى، ثم قراءة القرآن واهداؤه له تطوعاً بغير أجرة يصل إليه. أما لو أوصى بأن يعطى شيء من ماله لمن يقرأ القرآن على قبره فالوصية باطلة لأنه في معنى الأجرة كذا في الإختيار، والعمل الآن على خلافه فالأولى أن يوصي بنية التعلم والتعليم ليكون معونة لأهل القرآن، فيكون من جنس الصدقة عنه فيجوز، ثم القراءة عند القبور

....

مكروهة عند أبي حنيفة ومالك وأحمد في رواية لأنه لم ترد به السنة. وقال محمد بن الحسن وأحمد في رواية. لا تكره لما روي عن ابن عمران أنه أوصى أن يقرأ على قبره وقت الدفن بفواتح سورة البقرة وخواتمها، والله أعلم.

فصل

كره أبو حنيفة وصاحباه أن يقول الرجل: أسألك بحق فلان أو بحق أنبيائك ورسلك أو بحق البيت الحرام والمشعر والحرام ونحو ذلك، إذ ليس لأحد على الله حق، وكذلك كره أبو حنيفة ومحمد أن يقول الداعي: اللهم إني أسألك بمعاقد العز من عرشك أو بمقاعد، وأجازه أبو يوسف لما بلغه الأثر فيه. وأما ما ورد من قول الداعي: اللهم إني أسلك بحق السائلين عليك، وبحق ممشاي إليك، فالمراد بالحق الحرمة أو الحق الذي وعده بمقتضى الرحمة، والله أعلم.

فصل

في المنار لحافظ الدين النسفي أن القرآن اسم للنظم والمعنى، وما ينسب للإمام أبي حنيفة أن من قرأ بالصلاة بالفارسية أجزأه، فقد رجع عنه وقال: لا يجوز بغير العربية إلا مع عدم القدرة، وقالوا: لو قرأ بغير العربية فإما أن يكون مجنوناً فيداوى أو زنديقاً فيقتل، لأن الله تعالى تكلم بهذه اللغة والإعجاز حصل بنظمه ومعناه.

قلت: ونقل الغنيمي في حاشية أم البراهين ما نصه، قالوا: ومن الجلي الواضح أن وضع اللغات ليس إلا لتفهيم السامع فالمحوج إليه التكليم والخطاب لا التكلم أو الكلام. قال: ومن هذا يظهر نفي الأئمة رضي الله عنهم، فالشافعي مثلاً لا يجوز الترجمة بالفارسية ونحوه، لأن الثابت للضرورة يتقدر بقدرها والرخص لا يتعدى بها مورد النص، وأبو حنيفة لم يجوز التلاوة بالترجمة وإنما حكم بصحة صلاة المترجم للقراءة من حيث أن الأصول محفوظة جائز تبلغها باللغة المترجم بها لو كانت لسان النبي المبلغ له اهـ. فانظره مع كلام صاحب المنار هل يساعده أو يضاده؟ والله أعلم.

فصل

تصديق الكاهن بما يخبر به من الغيب كفر لقوله تعالى: ﴿لا يعلم من في السموات والأرض الغيب إلا الله﴾ [النمل: ٦٥] ولقوله عليه السلام «من أتى كاهناً فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد ﷺ» ثم الكاهن هو الذي يخبر عن الكوائن في مستقبل الزمان ويدعي معرفة الأسرار في المكان، وقيل: هو الساحر والمنجم إذا ادعى العلم بالحوادث الآتية فهو مثل الكاهن وفي معناه الرمال. قال القونوي: والحديث يشمل الكاهن والعراف والمنجم، فلا يجوز إتباع المنجم

....

والرمال وغيرهما كالضارب بالحصى وما يعطى هؤلاء حرام بالإجماع، كما نقله البغوي والقاضي عياض وغيرهما، ولا إتباع من أدعى الإلهام فيما يخبر به عن الهاماته بعد النبي ﷺ، ولا إتباع قول من أدعى علم الحروف المهجاة لأنه في معنى الكاهن اهـ.

قال ملا علي: ومن جملة علم الحروف فأل المصحف حيث يفتحونه وينظرون في أول الصحيفة أي حرف وافقه، وكذا في الورقة السابعة فإن جاء حرف من الحروف المركبة من تسخلا كم حكموا بأنه غير مستحسن، وفي سائر الحروف بخلاف ذلك. وقد صرح ابن العجمي في منسكه فقال: اختلفوا في الفأل فكرهه بعضهم وأجازه آخرون ونص المالكية على تحريمه اهـ.

ولعل من أجاز الفأل أو كرهه اعتمد على المعنى، ومن حرمه اعتبر حروف المبنى فإنه في معنى الإستقسام بالازلام.

قلت: بل هو تلاعب بالقرآن. وقال الكرماني ولا ينبغي أن يكتب على ثلاث ورقات من البياض افعل لا تفعل أو يكتب الخير والشر ونحو ذلك فإنه بدعة اهـ وذكر في المدارك ما يدل على أنه حرام بالنص فراجعه. وقال الزجاجي: لا فرق بين هذا وبين قول المنجمين: لا تخرج من أجل نجم كذا أو أخرج لطلوع كذا.

قلت: ولإبطال هذه الأشياء جعل النبي ﷺ صلاة الإستخارة وبعدها الدعاء المأثور كما هو المشهور، وقد ورد ما خاب من إستخار ولا ندم من استشار. وقال شارح الطحاوية: الواجب على ولي الأمر وكل قادر أن يسعى في إزالة هؤلاء المنجمين والكهان والعرافين وأصحاب الضرب بالرمل والحصى والقرع والفالات، ومنعهم من الجلوس في الحوانيت أو الطرقات أو أن يدخلوا على الناس في منازلهم لذلك، ولا يكفي من يعلم تحريم ذلك ولا يسعى في إزالته مع قدرته لذلك لقوله تعالى: ﴿كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون﴾ [المائدة: ٧٩] وهؤلاء الملاعين يقولون الإثم ويأكلون السحت بإجماع المسلمين، وهؤلاء الذين يفعلون هذه الأفعال الخارجة عن الكتاب والسنة أنواع.

نوع منهم أهل تلبيس وكذب وخداع الذين يظهر أحدهم طاعة الجن له أو يدعي الحال من أهل الحال كالمشايخ النصابين والفقراء الكذابين والطرقية والمكارين، فهؤلاء يستحقون العقوبة البليغة التي تردعهم وأمثالهم عن الكذب والتلبيس، وقد يكون في هؤلاء من يستحق القتل كمن يدعي النبوة بمثل هذه الخزعبلات أو يطلب تغير شيء من الشريعة ونحو ذلك.

ونوع منهم يتكلم في هذه الأمور على سبيل الجد والحقيقة بأنواع السحر، وجمهور العلماء يوجبون قتل الساحر كما هو مذهب أبي حنيفة ومالك وأحمد في المنصوص عنه، وهذا هو المأثور عن الصحابة رضي الله عنهم، واتفقوا على أن ما كان من جنس دعوة الكواكب السبعة أو غيرها أو خطابها أو السجود لها والتقرب إليها بما يناسبها من اللباس والخواتم والبخور ونحو ذلك فإنه كفر، وهو أعظم أبواب الشر. واتفقوا على أن كل رقية وتعزيم أو قسم فيه شرك بالله، فإنه لا يجوز.

التكلم به. وكذا الكلام الذي لا يعرف معناه ولا يتكلم به لإمكان أن يكون فيه شرك لا يعرف، ولذا قال النبي ﷺ: «لا بأس بالرقي ما لم تكن شركاً». ولا يجوز الإستعانة بالجن في قضاء حوائجه وامتثال أوامره وإخباره بشيء من المغيبات ونحو ذلك. واستمتاع الجني بالانسي هو تعظيمه اياه واستقامته واستعانته وخضوعه له.

ونوع منهم بالأحوال الشيطانية والكشوف بالرياضات النفسانية ومخاطبة رجال الغيب، وأن لهم خوارق يقتضي أنهم أولياء الله تعالى، وكان من هؤلاء من يعين المشركين على المسلمين ويقولـون: إن الرسول أمرهم بقتال المسلمين مع المشركين لكون المسلمين قد عصوا، وهؤلاء في الحقيقة إخوان المشركين وإتباع الشياطين وإن ثبت وجودهم فإنهم من الجن لأن الإنس إنما لا يكون محتجباً عن أبصار الإنس، وإنما يحتجب أحياناً فمن ظن أنهم من الإنس فمن غلطه وجهله، وسبب الضلالة فيهم والإختلاف عدم الفرق بين أولياء الرحمن وبين أولياء الشيطان.

وبالجملة؛ فالعلم بالغيب أمر تفرد به سبحانه ولا سبيل إليه للعباد إلا بإعلام منه وإلهام بطريق المعجزة أو الكرامة أو إرشاد إلى الإستدلال بالإمارات فيما يمكن فيه ذلك، ومن اللطائف ما حكاه بعضهم أن منجماً صلب، فقيل له: هل رأيت هذا في نجمك؟ فقال: رأيت رفعة ولكن ما عرفت أنها فوق خشبة، والله أعلم.

خاتمة

الفصول ذكرت فيها عقيدة مختصرة لي أحببت إدراجها هنا اقتداء بالأئمة الاعلام، وإشارة برزت لي بإلهام في المنام أسأل الله تعالى أن يتقبلها مني بمنه ويحلني بها في أعلى الفردوس مع أمنه وهي هذه: بسم الله الرحمن الرحيم، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين. الحمد لله رب العالمين، مدبر الخلائق أجمعين، والصلاة والسلام على رسوله محمد النبي الصادق الوعد الأمين، وعلى آله الطيبين الطاهرين، وأصحابه الأكرمين، وعلى التابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين. وبعد: فهذه جملة عقائد الدين، وأركان عموده المتين ومدارها على ثلاثة الإيمان والإسلام والإحسان لحديث جبريل عليه السلام المخرج في الصحيحين.

فأول ما يجب على المكلف الإيمان وهو التصديق الباطني بكل ما جاء به النبي مما علم بالضرورة إجمالاً في الإجمالي وتفصيلاً في التفصيلي، والإجمالي لا بد منه لصحة الإيمان ابتداء كأن يقول: آمنت بالله كما هو بأسمائه وصفاته، والتفصيلي يشترط فيه الدوام، والأعمال مكملات والمؤمن به خمسة في الحديث المذكور «الله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر» وزيد في بعض الروايات «والقدر خيره وشره» فالإيمان الواجب أولاً على كل عبد لله هو التصديق بالله تعالى، بأنه واحد أحد لا شريك له، موجود ليس كمثله شيء ولا يشبهه شيء، منفرد بالقدم بصفاته الذاتية والفعلية فصفة فعل التكوين وصفات ذاته حيـاتـه وعلمـه وقـدرتـه وإرادتـه وسمعـه وبصره وكلامـه حـي عليم

....

قدير، والكلام له باق سميع بصير ما أراد جرى أحدث العالم باختياره منزه عن الحد والضد والصورة لا يكون إلا ما يشاء لا يحتاج إلى شيء وهو حليم عفو غفور، والإيمان بالملائكة بأنهم أمناؤه على وحيه، وبالكتب المنزلة بحقيقة ما فيها، وبالرسل بأنهم أفضل عباد الله وباليوم الآخر بشرائطه وتوابعه، وأوله حين قيام الموتى وما بين ذلك إلى وقت الموت فهو البرزخ والإيمان بالقدر بأن كل ما كان ويكون فبقدرة من يقول للشيء كن فيكون.

وأما الإسلام فهو التسليم الظاهر لما جاء من عندالله على لسان حبيبه ﷺ وهو الشهادتان للقادر عليهما، وإقام الصلاة بشروطها وأركانها، وابتداء الزكاة بشروطها وأركانها، وصوم رمضان بشروطه وأركانه، وحج البيت لمن استطاع إليه سبيلاً بشروطه وأركانه.

وأما الإحسان، فإن تعبد الله كأنك بغاية المراقبة ونهاية الإخلاص والتمسك بالتقوى، فإنه السبب الأقوى فالإيمان مبدأ، والإسلام وسط، والإحسان كمال، والدين الخالص عبارة عن هذه الثلاثة هنيئاً لمن صح إسلامه ونال من الدين أدنى نصيب أقام الصلاة وآتى الزكاة وصام وحج وزار الحبيب، فهذا جملة ما يجب اعتقاده في أصول الدين، وما عدا ذلك خوض فيما لا يليق، والبحر عميق والسفر طويل والزاد قليل. فعليكم إخواني بدين الاعراب والعجائز هدانا الله وإياكم إلى الطريق الأقوم والإثابة بأسنى الجوائز. هذا وقد جف عرق جياد الأفهام، وقطعت صحاري الطروس مطايا الأقلام، واستراح العقل عن نكر الإستنهاض، واعشوشب روض الآمال، وارتاض بعد صلاة الظهر من يوم الأربعاء لخمس بقين من شهر رجب سنة ١١٩٧ بمنزلي بسويقة لالا.

كتاب أسرار الطهارة وهو الكتاب الثالث من ربع العبادات

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم الله ناصر كل صابر، الحمد لله الذي حلى سرائرنا بالعقائد الصحيحة المنجية في دار القرار، وهذب ظواهرنا بأسرار الطهارة وبواطننا بطهارة الأسرار، وجعل خواطرنا خزائن لدقائق معارفه المحفوفة بالأنوار، وأودع قلوبنا من جواهر الحكم الزواهر ما أشرقت كواكبها في رابعة النهار، والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد عبده ورسوله ونبيه وصفيه المختار الذي بعثه، وطرق الإيمان قد عفت منه الآثار، فأحياه إحياء الأرض بوابل الأمطار ونشره في جميع الأقطار حتى ضرب الناس بعطن وبلغوا به غايات الأوطار. صلى الله عليه وعلى آله السادة الأطهار، وأصحابه الخيرة الأبرار، والتابعين لهم بإحسان أولئك لهم عقبى الدار وسلم تسليماً وزاده شرفاً وتعظيماً.

(أما بعد)، فهذا شرح **(كتاب أسرار الطهارة ومهماتها)** وهو ثالث كتاب من كتب إحياء علوم الدين للإمام العدل الثقة حجة الإسلام أبي حامد محمد بن محمد بن الغزالي سقاه الله من صوب الرحمة أغدقه، وأهدى إلى روحه من نسيم المغفرة أعبقه، وقد وفقني الله جلت نعماؤه وتقدست أسماؤه إلى توضيحه وتقريره، وأرشدني إلى تهذيبه وتحريره، والسلوك في شعابه، والترويض لصعابه، والخوض في لججه، والإمداد بإثبات حججه، وحل ألفاظه ومعانيه، حتى وضح سبيله لمعانيه، وراق زلال فوائده، وامتدت ظلال عوائده، وعلا مكان منقوله، وثبتت أركان معقوله بعد اختياري الآن ومراجعتي لمصنفات المذهبين.

فمنها في مذهب الإمام الشافعي رضي الله عنه الذي هو مذهب المصنف شرح الوجيز للإمام أبي القاسم الرافعي، والمتن للمصنف الذي قيل فيه: لو ادعى النبوة لكان معجزة له كافية، وهي النسخة التي كتب عليها الإمام النووي بخطه حواشي وطرر وفوائد غرر، فحيث أقول قال الرافعي أو في شرح الوجيز فإنما أعني هذا الكتاب وكتاب الروضة للإمام النووي الذي بسط فيه الشرح المذكور خالياً عن ذكر خلاف غير المذهب وزاده فوائد تكتب بماء الذهب، ثم شرح البهجة الوردية للولي العراقي، وشرح المنهاج للخطيب الشربيني، واكتفيت بهؤلاء الأربعة لأنها تضمنت

خلاصة ما في المذهب وأعرضت عما عداها لما بها من كثرة الأقوال والإعتراض والإشكال، وربما نقلت من كتاب تحرير الزوائد وتقريب الفوائد للشيخ صفي الدين أحمد بن عمر المزجد المرادي الزبيدي صاحب العباب ومن غيره.

ومنها في مذهب الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه الذي هو مذهب الشارح كتاب الهداية للإمام أبي الحسن المرغيناني، وحواشيها للشيخ أكمل الدين، وللجلال الخبازي، وشرح النقاية للتقي الشمني، والمحيط لشمس الأئمة السر خسي، وشرح الجامع الصغير لقاضيخان، والبدائع للكاساني، وشرح الكنز للزيلعي، وشرح المختار لابن أبجا. وهذه غرر كتب المذهب فاقتصرت عليها وأعرضت عن كتب المتأخرين إلا ما احتاج النقل منها في بعض المواضع وهو نادر. ومن كتب سوى ذلك مما راجعت فيه لتخريج الأحاديث قد تقدم ذكرها في ديباجة كتاب العلم والعمدة في الغالب على تخريج أحاديث شرح الوجيز لابن الملقن، ولتلميذه الحافظ ابن حجر، والمقاصد للحافظ السخاوي، والمصنف لأبي بكر بن أبي شيبة، وشرح مشكل الآثار لأبي جعفر الطحاوي، والسنن الكبرى للبيهقي وغيرها مما تراه في مواضعه. ومن كتب اللغة ودواوين الفتاوي وغيرها كمحاسن الشريعة للقفال، وشرح التقريب للحافظ العراقي، والمدخل لابن الحاج مما يدخل بالمناسبة على هذا الكتاب فكثير واسميه غالباً في مواضعه حيث يبنى عليه الحكم، ولا يخفى أن الإحاطة بالمذاهب أمر عسير جداً. وكذا لمعرفة سائر وجوه المذهب فإنها مع نزارة فائدتها لا تعطى إلا معرفة خلاف في المسألة. فأما كيفيته وإطلاعه وتفصيله فلا. فلذا لم أتعرض للخلاف إلا ما كان بين الإمامين أبي حنيفة والشافعي رضي الله عنهما، وهو أيضاً الأهم فالأهم منه، واختلاف العلماء فن عظيم لا يمكن ضبطه إلا في كتاب مستقل، وأحسن ما ألف فيه اختلاف العلماء لابن جرير الطبري، ولأبي جعفر الطحاوي، ولأبي بكر الرازي، وللإمام أبي الحسن المكي الهراسي، وللوزير ابن هبيرة، والاشراف لابن المنذر. وقد تيسر لي بحمد الله تعالى من كل ذلك أجزاء عدة مع نقص في بعضها، وقد نقلت منها في مواضع من هذا الشرح كما ستراه، وقد التزمت بحمد الله تعالى الوفاء لبيان ما لوح إليه المصنف على قدر طاقتي وجهدي الذي هو أضعف ضعيف مع قصوري وجمود قريحتي من إنكاد الزمن المخيف قائلاً.

وبالله حولي واعتصامي وقوتي ومالي الاستره متجللا

ولا تعجب أيها المطالع لهذا الشرح، فإن العلوم والمعارف منح إلهية ومواهب قد يعطاها الصغير بعناية الملك القدير، والمرجو من إخوان الصفا أهل المروء والإنصاف والوفاء النظر بعين الرضا والصفح عن عثرات محمد المرتضى، فالإنسان من حيث هو هو محل المقصور ومجبول على النسيان، والجواد قد يكبو في الميدان، والله أسأل أن يمن علي بإتمامه وإكماله بحسن نظامه، وأن لا يجعل كدي فيه هدراً ونصباً بل يثيبني بفضله خير مكان مثوى ومنقلباً إنه ولي كل إحسان

يفيض على من يشاء من عباده، وهو المنان لا إله غيره ولا خير إلا خيره، ثم إني قد افتتحت الكلام في ذلك بمقدمه جعلت مدارها على عشرة فصول فتنزل منزلة الأصول، وخاتمة في سند المذهب، وعلى الله المعتمد في بلوغ التكميل وهو حسبنا ونعم الوكيل.

الفصل الأول

في بيان معنى الفقه، ومتى يطلق على الإنسان اسم الفقيه والإمام، ومتى يجوز له أن يفتي.

فأما الفقه فهو مصدر فقه الرجل بمعنى فقىء، فإن الهاء مبدلة من الهمزة، ومعنى فقه الرجل غاص على استخراج معنى القول من قولهم: فقأت عينه إذا بخصتها بخصاً استخرجت به شحمتها فجعلت باطنها ظاهراً بمعنى الفقه على هذا التأويل أنه استخراج الغوامض والإطلاع على أسرار الكلم، وأما حد الفقيه ففي الأجوبة المكية للحافظ ولي الدين العراقي قال: قد ذكره الرافعي والنووي في الروضة في الوقف فقالا: إنما يصح الوقف على الفقهاء ويدخل فيه من حصل منه شيئاً، وإن قل، وهذا مقتضاه صدق اسم الفقيه على من حصل من الفقه شيئاً وإن قل وفيه نظر، فإن الفقهاء جمع فقيه وهو إسم فاعل من فقه بضم القاف إذا صار الفقه له سجية، وذلك يقتضي أنه لا بد من تبحره في الفقه وكثرة استحضاره ومعرفته للمآخذ حتى يهتدي إلى تخريج ما لا يستحضر النقل فيه، فإنه لا يصير سجية له إلا بذلك، وهذا هو الموافق لكلام غيرهما من الأصحاب. وذكر القاضي الحسين في تعليقه فيما إذا وقف على الفقهاء أنه يعطى لمن حصل من الفقه شيئاً يهتدي به إلى الباقي. قال: ويعرف بالعادة. وقال في تعليقته الأخرى: يصرف إلى من يعرف في كل علم شيئاً، فأما من تفقه شهراً أو شهرين فلا، وكأن مراده بالعلم النوع في الفقه، ولذا عبّر البغوي في التهذيب في الوصية بقوله: صرف لمن حصل من كل نوع، وقال في التتمة في باب الوصية: أنه يرجع فيه إلى العادة وعبّر في الوقف بقوله إلى من حصل طرفاً، وإن لم يكن متبحراً، فقد روي: من حفظ أربعين حديثاً عدّ فقيهاً، ولكن كلام الأصوليين يقتضي اختصاص اسم الفقهاء بالمجتهدين، فإنهم عرفوا الفقه بأنه العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية وذكروا أنهم إحترزوا بقولهم التفصيلية عن العلم الحاصل للمقلد في المسائل الفقهية، فإنه لا يسمى فقهاً بل تقليداً لأنه أخذه من دليل إجمالي مطرد في كل مسألة وهو أنه أفتاه به المفتي فهو حكم الله في حقه، فذلك المفتي به حكم الله في حقه.

وأما الإمام فهو الذي يقتدى به، فمن صلح للاقتداء به في علم فهو إمام في ذلك العلم. قال الله تعالى: ﴿واجعلنا للمتقين إماماً﴾ [الفرقان: ٧٤]، وقال تعالى: ﴿وجعلنا منهم أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا﴾ [السجدة: ٢٤]، وأما الصفات المعتبرة في المفتي، فيعتبر فيه الإسلام والبلوغ

....

والعدالة والتيقظ وقوّة الضبط، ثم إنه لا يخلو إما أن يكون مجتهداً أو مقلداً، فأما المجتهد فيعتبر فيه أمور.

أحدها: العلم بكتاب الله تعالى، ولا يشترط العلم بجميعه بل بما يتعلق بالأحكام ولا يشترط حفظه عن ظهر القلب.

الثاني: سنّة رسول الله ﷺ لا جميعها، بل ما يتعلق منها بالأحكام، ويشترط أن يعلم منها العام والخاص، والمطلق والمقيد، والمجمل والمبين، والناسخ والمنسوخ. ومن السنة: المتواتر والآحاد، والمرسل والمتصل، وحال الرواة جرحاً وتعديلاً.

الثالث: أقاويل علماء الصحابة ومن بعدهم إجماعاً واختلافاً.

الرابع: القياس فيعرف جليه وخفيه ويميز الصحيح من الفاسد.

الخامس: لسان العرب لغة وإعراباً لأن الشرع ورد بالعربية، وبهذه الجهة يعرف عموم اللفظ وخصوصه واطلاقه وتقييده وإجماله وبيانه، ولا يشترط التبحر في هذه العلوم، بل تكفي معرفة جمل منها.

وأما المقلد؛ فهل يجوز له الفتوى أم لا ينبني على أن موت المجتهد هل يخرجه من أن يقلد ويؤخذ بقوله أم لا؟ والمسألة فيها وجهان: أصحهما أنه لا يخرجه، بل يجوز تقليده بعد موته، فعلى هذا يجوز لمقلده الفتوى بمذهبه بعد موته، لكن يشترط أن يكون عارفاً بمذهبه متبحراً فيه بحيث يستحضر أكثره ويعرف المظان ويطلع على المآخذ حتى يتمكن من تخريج ما لا يجده منصوصاً لإمامه على قواعده، وبحث الرافعي في أنه يستوي المتبحر وغيره وأن العامي إذا عرف حكم تلك المسألة عن ذلك المجتهد فأخبر به وأخذ غيره به تقليداً للميت وجب أن يجوز على الصحيح، واعترضه النووي في ذلك فقال: هذا ضعيف أو باطل، لأنه إذا لم يكن متبحراً ربما ظن ما ليس مذهباً له مذهبه لقصور فهمه وقلة إطلاعه على مظان المسألة واختلاف نصوص ذلك المجتهد والمتأخر بها والراجح وغير ذلك، لا سيما مذهب الشافعي رضي الله عنه لا يكاد يعرف ما به من الإفراد لكثرة انتشاره واختلاف ناقليه في النقل والترجيح، فإن فرض هذا في مسائل صارت كالمعلومة علماً قطعياً عن ذلك المذهب فهذا حس محتمل، والله أعلم.

الفصل الثاني

الفقه في الدين: هو الفقه للخمس المذكورة في حديث ابن عمر في الصحيحين: «بُني الاسلام على خمس» وذلك أنها عبادة لله محضة وهي تكملة إسلام المؤمن وما يتفرع منها حاوية شاملة لما تقررت فيه المذاهب أصولاً وفروعاً، فمن ذلك علم الخلاف بين الفقهاء، فإن معرفة مذاهبهم

....

بأدلتها فضل، والأخذ بها سعة من الله عز وجل، وما انتهت المذاهب إليه فإن كلاً منها إذا أخذها أحد ساغ له ذلك، فإن خرج من الخلاف بأن يأخذ بالأحوط معتمداً ذلك في كل ما يمكنه الخروج من الخلاف، فإن ورد عليه ما لا يمكنه الخروج من الخلاف فيه. ففي مثله إذا وقف المتبع تبع الأكثر كان هو الأولى، فأما المجتهد فإنه إذا ثبت عنده حق بمقتضى ما أدى اجتهاده إليه في مسألة فإن فرضه هو ما أدى إليها اجتهاده على أن المجتهد اليوم لا يتصوّر لاجتهاده في هذه المسائل التي قد تحررت في المذاهب ثمرة، لأن الفقهاء المتقدمين قد فرغوا من ذلك فأتوا بمبالغ الأقسام كلها ولا يؤدي اجتهاد المجتهد إلا إلى مثل مذهب واحد منهم، فأما هذا الجدل الذي يقع من أهل المذاهب، فإنه أرفق ما يحمل الأمر فيه بهم أن يخرج مخرج الإعادة والدرس ليكون الفقيه به معيداً محفوظه ودارساً ما يعلمه، فأما اجتماع الجمع منهم متجادلين في مسألة مع أن كل واحد منهم لا يطمع في أن يرجع خصمه إليه إن ظهرت حجته ولا هو يرجع إلى خصمه إن ظهرت حجة خصمه عليه، ولا فيه عندهم فائدة ترجع إلى مؤانسة، ولا إلى استجلاب المودة، ولا إلى توطئة القلوب لمرعى حق، بل هو على الضد من ذلك ولا مماري في أنه محدث متجدد.

الفصل الثالث

في بيان الأسباب الموجبة للخلاف:

قال الحافظ ابن رجب الحنبلي في شرح الأربعين: اختلاف العلماء في المسائل التحليلية والتحريمية لأسباب منها: أنه قد يكون النص عليه خفياً لم ينقله إلا قليل من الناس فلم يبلغ جميع حملة العلم. ومنها: أنه قد ينقل فيه نصان: أحدهما؛ بالتحليل، والآخر: بالتحريم. فيبلغ طائفة أحد النصين دون الآخرين، فيتمسكون بما بلغهم أو يبلغ النصان معاً من لا يبلغه التاريخ فيقف لعدم معرفته بالناسخ. ومنها: ما ليس فيه نص صريح كإنما يؤخذ من عموم أو مفهوم أو قياس، فتختلف أفهام العلماء في هذا كثيراً. ومنها: ما يكون فيه أمر أو نهي فتختلف العلماء في حمل الأمر على الوجوب أو الندب، وفي حمل النهي على التحريم أو التنزيه، وأسباب الاختلاف أكثر مما ذكرنا. قال: وقد يقع الاشتباه في الحلال والحرام بالنسبة إلى العلماء وغيرهم من وجه آخر، وهو أن من الأشياء ما يعلم سبب حله وهو الملك المتيقن، ومنه ما يعلم سبب تحريمه وهو ثبوت ملك الغير عليه. فالأول: لا تزول إباحته إلا بيقين زوال الملك عنه اللهم إلا في الابضاع عند من يوقع الطلاق بالشك فيه كمالك، وإذا غلب على الظن وقوعه كإسحاق بن راهويه. والثاني: لا يزول تحريمه إلا بيقين العلم بانتقال الملك فيه، وأما ما لا يعلم له أصل ملك كما يجده الإنسان في بيته ولا يدري هو له أو لغيره، فهذا مشتبه ولا يحرم عليه تناوله لأن الظاهر أن ما في بيته ملكه لثبوت يده عليه والورع اجتنابه، ومن هذا أيضاً ما أصله الإباحة كطهارة الماء والثوب

....

والأرض إذا لم يتيقن زوال أصله، فجوّز استعماله وما أصله الحظر كالابضاع ولحوم الحيوان ولا يحل إلا بتيقن حله من التذكية والعقد، فإن تردد في شيء من ذلك لظهور سبب آخر رجع إلى الأصل فبنى عليه فيما أصله الحرمة على التحريم ويرجع فيما أصله الحل فلا ينجس الماء والثوب والأرض بمجرد ظن النجاسة، وكذلك البدن إذا تحقق طهارته. وشكّ هل انتقضت بالحدث؟ عند جمهور العلماء خلافاً لمالك رحمه الله إذا لم يكن قد دخل في الصلاة، فإن وجد سبب قوي يغلب معه على الظن نجاسة ما أصله الطهارة فهذا محل اشتباه، فمن العلماء من رخص فيه أخذاً بالأصل، ومنهم من كرهه تنزيهاً، ومنهم من حرمه إذا قوي ظن النجاسة. وترجع هذه المسائل وشبهها إلى قاعدة تعارض الأصل والظاهر، فإن الأصل الطهارة والظاهر النجاسة، وقد تعارضت الأدلة في ذلك، وكل من القائلين بالطهارة والنجاسة استدلوا بدلائل من السنّة قد بسطت في مواضعها. قال: وقد يقع الاشتباه في الحكم لكون الفرع متردداً بين أصول تجتذبه كتحريم الرجل زوجته، فإن هذا متردد بين تحريم الظهار الذي ترفعه الكفارة الكبرى وبين الواحدة بانقضاء عدّتها الذي تباح معه الزوجة بدون زوج وإصابة، وبين تحريم الرجل عليه ما أحله الله له من الطعام والشراب الذي لا يحرمه، وإنما يوجب الكفارة الصغرى أو لا يوجب شيئاً على الاختلاف في ذلك، فمن هنا كثر الاختلاف في هذه المسألة زمن الصحابة فمن بعدهم، والله أعلم اهـ.

وألف الامام أبو محمد عبدالله بن السيد البطليوسي كتاباً في معرفة الأسباب الموجبة للخلاف الواقع بين الأئمة في آرائهم قال فيه: إنه عرض ذلك لأهل ملتنا من ثمانية أوجه كل ضرب من الخلاف متولد منها ومتفرع عنها.

الأول: اشتراك الألفاظ والمعاني.

الثاني: الحقيقة والمجاز.

الثالث: الإفراد والتركيب.

الرابع: الخصوص والعموم.

الخامس: الرواية والنقل.

السادس: الاجتهاد فيما لا نص فيه.

السابع: الناسخ والمنسوخ.

الثامن: الإباحة والتوسيع. ثم ذكر لكل نوع من هذه الأنواع أمثلة تبين المقصود، وها أنا أختصر لك خلاصة ما في ذلك الخطاب. قال رحمه الله:

....

الباب الأول

في الخلاف العارض من جهة اشتراك الألفاظ واحتمالها للتأويلات الكثيرة:

هذا الباب ينقسم ثلاثة أقسام: أحدها: اشتراك في موضوع اللفظة المفردة. **والثاني:** اشتراك في أحوالها التي تعرض إليها من إعراب وغيره. **والثالث:** اشتراك يوجبه تركيب الألفاظ وبناء بعضها على بعض، فالاشتراك العارض في موضوع اللفظة المفردة نوعان: اشتراك بجمع معان مختلفة متضادة، واشتراك بجمع معان غير مختلفة غير متضادة. فالأول: كالقرء ذهب الحجازيون من الفقهاء إلى أنه الطهر، وذهب العراقيون إلى أنه الحيض، ولكل منها شاهد من الحديث واللغة. وأما اللفظ المشترك الواقع على معان مختلفة غير متضادة فنحو قوله تعالى: ﴿إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً﴾ [المائدة: ٣٣] الآية، ذهب قوم إلى أن «أو» هنا للتخيير فقالوا: السلطان مخير في هذه العقوبات بأن يفعل بقاطع السبيل أيها شاء، وهو قول الحسن وعطاء، وبه قال مالك، وذهب آخرون إلى أن «أو» هنا للتفصيل والتبعيض، فمن حارب وقتل وأخذ المال صلب، ومن قتل ولم يأخذ المال قتل، ومن أخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله، وهو قول ابن مجلز وحجاج بن أرطأة عن ابن عباس، وبه أخذ الشافعي وأبو حنيفة. وأما الاشتراك العارض من قبل اختلاف الكلمة دون موضوع فمثل قوله تعالى: ﴿ولا يضار كاتب ولا شهيد﴾ [البقرة: ٢٨٢]، قال قوم: مضارة الكاتب أن يكتب ما لم يمل عليه، ومضارة الشهيد أن يشهد بخلاف الشهادة. وقال آخرون: مضارتهما أن يمنعا من استقلالهما ويكلفا الكتابة والشهادة في وقت يشق ذلك عليهما، وإنما أوجب هذا)الاختلاف أن قوله تعالى: (**ولا يضار**) يحتمل أن يكون تقديره: ولا يضارر بفتح الراء، فيلزم على هذا أن يكون الكاتب والشهيد مفعولاً بما لم يسم فاعلهما. وهكذا كان يقرأ ابن مسعود بإظهار التضعيف وفتح الراء، ويحتمل أن يكون تقديره لا يضارر بكسر الراء، فيلزم على هذا أن يكون الكاتب والشهيد فاعلين، وهكذا كان يقرأ ابن عمر بإظهار التضعيف وكسر الراء، وأما الاشتراك العارض من قبل تركيب الكلام وتناقض بعض الألفاظ على بعض فإن منه ما يدل على معان مختلفة متضادة، ومنه ما يدل على معان مختلفة غير متضادة، فمن النوع الأوّل قوله تعالى: ﴿وما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء التي لا تؤتونهن ما كتب لهن وترغبون أن تنكحوهن﴾ [النساء: ١٢٧]، قال قوم معناه وترغبون في نكاحهن لمالهن. وقال آخرون: إنما أراد وترغبون عن نكاحهن لدمامتهن وقلة مالهن، ولكل من القولين شاهد في كلام العرب وله أمثلة كثيرة في القرآن وكلام العرب، وأما التركيب الدال على معان مختلفة غير متضادة فكقوله تعالى: ﴿وما قتلوه يقيناً﴾ [النساء: ١٥٧]، فإن قوماً يرون الضمير في قتلوه عائداً إلى المسيح عليه السلام، وقوماً يرونه عائد إلى العلم المذكور في قوله تعالى: ﴿ما لهم به من علم إلا اتباع الظن﴾ [النساء: ١٥٧]، فيجعلونه من قول العرب قتلت الشيء علماً.

....

الباب الثاني

في الخلاف العارض من جهة الحقيقة والمجاز:

اعلم أن المجاز ثلاثة أنواع: نوع يعرض في موضوع اللفظة المفردة، ونوع يعرض في أحوالها المختلفة عليها من اعراب وغيره، ونوع يعرض في التركيب وبناء بعض الألفاظ على بعض، ولكل منها أمثلة كثيرة. وأما العارضان فيها من قبل أحوالها، فكقوله تعالى: ﴿بل مكر الليل والنهار﴾ [سبأ: ٣٣]، وإنما المراد بل مكرهم بالليل والنهار. وتقول العرب: نهارك صائم وليلك نائم. وأما العارضان من طريق التركيب وبناء بعض الألفاظ على بعض فنحو: الأمر يرد بصيغة الخبر وبالعكس، والايجاب يرد بصيغة النفي وبالعكس، والمدح يرد بصورة الذم وبالعكس، والتقليل يرد بصورة التكثير وبالعكس، ونحو ذلك من أساليب الكلام التي لا يقف عليها إلا من تحقق بعلم اللسان، ولكل منها أمثلة. ومن طريق المجاز العارض من طريق التركيب إيقاعهم ذوات المعاني على السبب، ومرادهم السبب تارة، وتارة يوقعونها على المسبب، وإنما يفعلون هذا لتعليق أحدهما بالآخر ولها أمثلة.

الباب الثالث

في الخلاف العارض من جهة الافراد والتركيب:

من ذلك أن الآية ربما وردت غير مستوفية الغرض المراد من التعبد، وورد تمام الغرض في آية أخرى، وكذلك الحديث فربما أخذ بعض الفقهاء بمفرد الآية أو بمفرد الحديث، وبني آخر قياسه على جهة التركيب بين الآيات المتفرقة والأحاديث المتغايرة، وبناء بعضها على بعض بأن يأخذ بمجموع آيتين، أو بمجموع حديثين، أو بمجموع آيات، أو بمجموع أحاديث، فيفضي الحال إلى الاختلاف أو إلى التناقض، فربما أحل أحدهما ما يحرمه الآخر، وربما أفضي إلى اختلاف العقائد فقط أو إلى الاختلاف في الأسباب فقط فركبوا القياسات، وخالفهم آخرون فرأوا الأخذ بظاهر الألفاظ فنشأ من ذلك نوع آخر في الخلاف، وقد ترد الآية والحديث بلفظ مشترك يحتمل تأويلات كثيرة ثم ترد آية أخرى أو حديث آخر بتخصيص ذلك اللفظ المشترك وقصره على بعض تلك المعاني دون بعض.

الباب الرابع

في الخلاف العارض من جهة العموم والخصوص:

هذا الباب نوعان: أحدهما: يعرض في موضوع اللفظة المفردة، والثاني: في التركيب. فالأول: نحو قوله تعالى: ﴿إن الإنسان لفي خسر﴾ [العصر: ٢]، وفي الحديث: «الكافر يأكل في سبعة

....

أمعاء». وقد يأتي من هذا الباب في القرآن والحديث أشياء متفق الجمع على عمومها أو على خصوصها، وأشياء يقع فيها الخلاف، فمن العموم الذي لم يختلف فيه قوله تعالى: ﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم﴾ [لقمان: ٣٣]، وقوله ﷺ: «الزعيم غارم والبيّنة على المدعي واليمين على المدعى عليه». وفي الخصوص الذي لم يختلف فيه قوله تعالى: ﴿الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم﴾ [آل عمران: ١٧٣]، وقد يأتي في هذا الباب ما موضوعه في اللغة على العموم ثم تخصصه الشريعة كالمتعة.

الباب الخامس

في الخلاف العارض من جهة الرواية:

اعلم أنه تعرض للحديث علل فتحيل معناه، فربما أوهمت فيه معارضة بعضه ببعض، وربما ولدت فيه اشكالاً يحوج العلماء إلى طلب التأويل البعيد، وهي ثمانية: أولها فساد الاسناد، والثانية من جهة نقل الحديث بالمعنى، والثالثة من جهة الجهل بالإعراب، والرابعة من جهة التصحيف، والخامسة من جهة اسقاط شيء من الحديث لا يتم المعنى إلا به، السادسة: أن ينقل المحدث الحديث ويغفل نقل السبب الموجب له، والسابعة: أن يسمع المحدث ويفوته سماع بعضه، والثامنة: نقل الحديث من الصحف دون لقاء الشيوخ ولكل منها أمثلة.

الباب السادس

في الخلاف العارض من قبل الاجتهاد والقياس:

وهو نوعان: أحدهما الخلاف الواقع من المنكرين للقياس والمثبتين له، والثاني: خلاف يعرض بين أصحاب القياس في قياسهم كاختلاف الشافعية والحنفية والمالكية ونحوهم، وهذا الباب شهير الذكر.

الباب السابع

في الخلاف العارض من قبل النسخ:

وهو نوعان: أحدهما: خلاف يعرض بين من أنكر النسخ ومن أثبته واثبات النسخ هو الصحيح، والثاني: بين القائلين به وهو ثلاثة أقسام: أحدها: الخلاف في الاخبار هل يجوز فيها النسخ كما يجوز في الأمر والنهي أم لا؟ والثاني: اختلافهم هل يجوز أن تنسخ السنّة القرآن أم لا؟ والثالث: اختلافهم في أشياء من القرآن والحديث، فذهب بعضهم إلى انها نسخت وبعضهم إلى أنها لم تنسخ.

....

الباب الثامن

في الخلاف العارض من جهة الإباحة والتوسيع:

الخلاف العارض من جهة الإباحة والتوسيع كاختلاف الناس في الأذان، والتكبير على الجنائز، وتكبير التشريق، ووجوب القراءات السبع ونحو ذلك. فهذه أسباب الخلاف الواقع بين الأمة، وقد اختصرت الكتاب على وجه جيل ينتفع به أهل التحصيل، ولم أطل في ذكر الأمثلة التي أوردها لئلا تطول مقدمة هذا الكتاب، والله أعلم بالصواب.

الفصل الرابع

الخلاف الواقع بين الناس في الأديان والمذاهب:

قال أبو القاسم الراغب في كتاب الذريعة: جميع الاختلافات بين أهل الأديان والمذاهب على أربعة مراتب: **الأولى:** الخلاف بين أهل الأديان النبوية وبين الخارجين عنها من الثنوية والدهرية، وذلك في حدوث العالم، وفي الصانع تعالى، وفي التوحيد. **والثانية:** الخلاف بين أهل الأديان النبوية بعضهم مع بعض، وذلك في الأنبياء، كاختلاف المسلمين والنصارى واليهود. **والثالثة:** الاختلاف المختص في أهل الدين الواحد بعضهم مع بعض في الأصول التي يقع فيها التبديع والتفجير، كالاختلاف في شيء من صفات الله تعالى وفي القدر، وكاختلاف المجسمة. **الرابعة:** الاختلاف المختص بأهل المقالات في فروع المسائل كاختلاف الشافعية والحنفية، فالاختلاف الأوّل يجري مجرى متنافيين في مسلكيها، كآخذ طريق المشرق وآخذ طريق المغرب، أو آخذ طريق ناحية الشمال وآخذ طريق ناحية الجنوب، والثاني: يجري مجرى آخذ نحو المشرق وآخذ يمنة أو يسرة، فهو وإن كان أقرب من الأوّل فليس يخرج أحدهما أن يكون ضالاً ضلالاً بعيداً، والثالث: جار مجرى آخذ جهة واحدة، ولكن أحدهما سالك المنهج، والآخر تارك المنهج، وهذا التارك للمنهج ربما يبلغ وإن كان يطول عليه الطريق. والرابع: جار مجرى جماعة سلكوا منهجاً واحداً لكن أخذ كل واحد شعبة غير شعبة الآخر، وهذا هو الاختلاف المحمود لقوله ﷺ: «الاختلاف في هذه الأمة رحمة للناس». ونحوه نظير من قال: كل مجتهد في الفروع مصيب. ولأجل الفرق الثلاث أمرنا أن نستعيذ بالله ونتضرع إليه بقوله: ﴿اهدِنا الصراط المستقيم﴾ [الفاتحة: ٦]، وقال: ﴿وأنّ هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم﴾ [الأنعام: ١٥٣]

الفصل الخامس

في ذكر أشياء من أصل الفقه على طريقة المتقدمين:

اعلم أن الفقه يشتمل على واجب ومندوب إليه ومباح ومحظور ومكروه، فالواجب ما تناول تاركه الوعيد، والمندوب إليه ما فعله فضل ولا إثم في تركه، والمباح ما أطلق للعبد، والمحظور

....

المحرم، والمكروه ما تركه فضل. وفي الكلام حقيقة وفيه المجاز والأمر صيغة تقتضي الوجوب، والفرض هو الواجب عند الشافعي رضي الله عنه، وعند أبي حنيفة، وأحمد رضي الله عنهما الواجب لازم والفرض ألزم والتعميم في أقل الجمع فصاعداً، فإذا عرف بالألف واللام فهو تعميم نحو المسلمين، وكذلك إن كان بصيغة الواحد إن كان للجنس نحو قوله تعالى: ﴿إن الإنسان لفي خسر﴾ [العصر: ٢]، ولا يعم شيء من أفعال النبي ﷺ إلا بدليل، والتخصيص تعيين البعض دون الكل، والنطق إذا ورد على سبب تعلق به كيف وقع، والنسخ الرفع ولا يجوز إلا على ما يتناول تكليف الخلق، ويجوز نسخ القرآن بالقرآن والسنّة بالسنة، ولا ينسخان بالاجماع ولا بالقياس، وقول رسول الله ﷺ شرع وكذلك اقراره، والصحابة كلهم عدول والذين اتبعوهم بإحسان، ولا يجوز رواية الحديث بالمعنى إلا عند البعض للعالم دون غيره، ويرجح الخبر على الخبر بفضل رواته، وإجماع المسلمين من المجتهدين حجة في الشرع، وقول الصحابة مقدم على القياس والقياس حمل الفرع على أصل في بعض أحكامه بمعنى يجمع بينهما ويحتج به في جميع الأحكام الشرعية، وقد سماه الفقهاء قياس علة وقياس دلالة وقياس شبه، ويشتمل القياس على أربعة أشياء: على الأصل، والفرع، والعلة، والحكم، والاستحسان عند أبي حنيفة أصل والتقليد قبول القول من غير دليل وذلك سائغ للعامي، ولا يجوز في أصل الدين ولا فيما نقل نقلاً عاماً كعدد الصلوات، والعالم لا يسوغ له التقليد. وحكي عن أحمد جوازه، والمجتهد من عرف طرق الأحكام من الكتاب والسنّة، وموارد الكلام ومصادره، ومجازه وحقيقته، وعامه وخاصه، وناسخه ومنسوخه، ومطلقه ومقيده، ومفسره ومجمله ودليله. ومن أصول العربية ما يوضح له المعاني وإجماع السلف وخلافهم وعرف القياس، وما يجوز تعليله من الأصول مما لا يجوز، وما يعلل به وما لا، وترتيب الأدلة وتقديم أولاها، ووجوه الترجيح، وكان ثقة مأموناً قد عرف بالاحتياط في الدين، فإذا اجتمعت هذه الشروط في إنسان ساغ له الاجتهاد، والحق في أصول الدين في جهة واحدة والفروع كذلك إلا أن الحرج موضوع عن المجتهد المخطىء فيها، بل له أجر واحد في الخطأ، وفي الاصابة أجران، والقولان من الفقيه في مسألة واحدة إشعار منه بدين منعه أن يحتم حتى يعلم فيكون لمن بعده الاجتهاد فيها، فأما إذا تقدم تاريخ أحد القولين، فالعمل على الأخير، فهذه أصول الفقه على طريق الاقتضاب.

الفصل السادس

في العلم إما أن يكون معقولاً إلخ:

قال أبو العباس أحمد بن أحمد بن عيسى الشهير بزروق في شرح قواعد العقائد للمصنف: العلم إما أن يكون معقولاً كالحساب فبرهانه في نفسه، وإما أن يكون منقولاً كاللغة والحديث فهو موقوف على أمانة صاحبه، وإما أن يكون مركباً منهما كالفقه والتصوّف فيغلب شائبة النقل فيه فيشترط فيه العلم والعدالة، كما قيل: إن هذا العلم دين فانظروا عمن تأخذون دينكم، فوجب

معرفة من يؤخذ عنه بأوصافه المعتبرة في ذلك، ومن ظهرت مروءته علماً وديناً لا يحتاج إلى تعريف به، لكنه كمال فيه. والإمام أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي مصنف هذا الكتاب رحمه الله تعالى من هذا النوع، حتى يلقب بحجة الإسلام وسيف السنة، وهو في الفقه وأصوله وأصول الدين حجة إجماعاً. وفي التصوّف شهد له الشيخ أبو الحسن الشاذلي رضي الله عنه بالصديقية العظمى، وقد قيد وكتب وألف في علـوم ثمانية نحواً من سبعين تأليفاً مرّ ذكرها في شرح خطبة كتاب العلم. أكبرها تأليفاً وأكثرها نفعاً هذا الكتاب المسمى بالإحياء. قيل: كتبه في ألف يوم، وكان يختم مع كتبه كل يوم ختمتين فنفع الله به الخاص والعام، وكان إماماً مبرزاً من أصحاب الوجوه والتراجيح في مذهب الإمام الشافعي رضي الله عنه، وكتبه الثلاثة البسيط والوسيط والوجيز تدل على غزارة علمه في فقه المذهب واتساع نظره وفهمه، وأما ما أورده في هذا الكتاب فهو خلاصة كتبه الثلاثة مع زيادة واختيارات في بعض الوجوه، مع كمال الاختصار حتى قيل: لو عدمت كتب مذهب الشافعي لاستخرج المذهب من الاحياء.

الفصل السابع

في بيان أن الشافعية الآن وقبل الآن عيال على كتبه:

اعلم أنه رحمه الله تعالى ألف في المذهب كتابه (**البسيط**) أحاط فيه بمذهب الشافعي رضي الله عنه، ثم اختصره فسماه (**الوسيط**) ، ثم اختصره فسماه (**الوجيز**) وقد تلقت الأمة هذه الكتب الثلاثة بالقبول والإقبال على مدارستها وشرح ألفاظها والعمل بما فيها، وسمى هذه الأسماء اقتداء بـأبي الحسن الواحدي فإنه سمى تفاسيره الثلاثة كذلك. وقد تقدمت الإشارة إليه في مقدمة كتاب العلم، فأما البسيط فقد اختصر في كتاب شيخه إمام الحرمين نهاية المطلب في دراسة المذهب وزاد عليه في المسائل والفروع، وأما الوسيط فشرحه تلميذه محمد بن يحيى الخبوشاني في ثلاثين مجلداً سماه (**المحيط**) ، وابن الرفعة في ستين مجلداً وسماه (**المطلب**) والنجم القمولي وسماه (**البحر المحيط**) ثم لخصه وسمّاه (**جواهر البحر**) ، وجعفر بن يحيى التزمنتي، ومحمد بن عبد الحاكم، وأبو الفتوح العجلي، والعز المدلجي، وابن أبي الذم، وابن الاستاذ الحلبي، وأبو الفضل القزويني، ويحيى بن أبي الخير اليمني وغيرهم. وأما الوجيز؛ فشرحه الفخر الرازي، والسراج الأرموي، وأبو حامد الاربلي، وأبو حامد الجاجرمي، وأبو القاسم الرافعي شرحين الكبير والصغير، واختصر النووي شرحه الكبير وسماه الروضة، فانتقلت رغبات العلماء إليه فشرحوه واختصروه وحشوه، وصار مدار المذهب عليه، وممن اختصره الشرف ابن المقري اليمني وسماه الروض، وعليه مدار الشافعية باليمـن وشيخ الإسلام زكريا وسماه كذلك الروض، وعليه مدار الشافعية بمصر. ومن كتب الشافعية المحرر لأبي القاسم الرافعي أورد فيه خلاصة ما في كتب

الغزالي الثلاثة، وقد شرحه الشهاب الخصكفي، والتاج الاصفهاني، والعلاء الباجي. واختصره الإمام النووي وسماه (**المنهاج**) فانتقلت رغبات الطالبين إليه، فشرحه التقي السبكي، والشمس القاياتي، والشهاب الاذرعي وسماه (**القوت**) والمجد النكلوي، وابن الملقن ثلاثة شروح، والشهاب الافقهسي، والجمال الأسنوي، والنور الاردبيلي، والسراج البلقيني، والشرف الغزي، والجلال النصيبي، والحافظ السيوطي، والشمس المارديني، وشيخ الإسلام زكريا، والكمال الدميري، والبدر بن قاضي شهبة، وابن قاضي عجلون، وأبو الفتح المراغي وغيرهم. وممن اختصره شيخ الإسلام زكريا وسماه (**المنهج**) وممن شرح المنهاج أيضاً الشهاب الرملي، والخطيب الشربيني، وابن حجر المكي. وعلى هذه الأربعة أعني المنهج، وشرح الرملي، والشربيني، وابن حجر مدار المذهب، ففي مصر وأقطارها على كتاب الرملي، وفي الحرمين واليمن على كتاب ابن حجر. وممن جمع بين شرح الرافعي والروضة البدر الزركشي وسماه (**الخادم**) وعلق عليه السيوطي وسماه (**تحصين الخادم**) وممن علق على الروضة الجمال الأسنوي وسماه (**المهمات**) وهو كتاب جليل القدر خدمه العلماء منهم: الشريف عز الدين الحسيني وسماه (**تتمة المهمات**) ومنهم الشهاب الاقفهسي وسماه (**التعقبات**) ومنهم الحافظ العراقي وسماه (**مهمات المهمات**) ومنهم الشهاب الأذرعي، ومنهم السراج البلقيني وسماه (**معرفة الملمات**) ومنهم السراج اليمني المعروف بالفتى وسماه (**تلخيص المهمات**). واختصره آخرون منهم أحمد بن موسى الوكيل، والشرف الغزي، والشهاب الغزي، والتقي الحصني، وابن قاضي شهبة، وآخرون. وقد ظهر بما تقدم أن اعتماد المدرسين الآن على كتب شيخ الإسلام زكريا، ومدارها على كتب الإمامين الرافعي والنووي ومدارها على كتب الإمام أبي حامد الغزالي، فهو إمام المذهب والشافعي الثاني رحمه الله تعالى وقدس سره.

الفصل الثامن

في معرفة اصطلاح هذه الكتب:

وهو أمر مهم إذ به يقع الفهم والتفهيم، وبه يتصوّر التعلم والتعليم، وفيه ما يخص وما يعم، ومن أهم المهمات معرفة ألفاظ يستعملونها في الاختيار والترجيح لبعض الأقوال والوجوه اصطلاحاً، فلا بدّ من التعرض لها ليكون الناظر على بصيرة، وتلك الألفاظ هي قول الائمة الأصح والاظهر والصحيح والظاهر والأقيس والأشبه والأقرب والأشهر والمتشابه والأحوط والأرجح والراجح، وقولهم: ظاهر المذهب أو المذهب كذا ورجح بالبناء للمفعول ورجح المعتبرون والجديد، ونحن نفسر هذا الالفاظ تعريفاً وتمثيلاً على ما أورده التاج الأصفهاني في كشف تعليل المحرر قال: الأصح أعلى مرتبة من الكل ومقابله الصحيح، فالأصح ما قوي صحته أصلاً وجامعاً أو واحداً منها من القولين أو الوجهين أو الأقوال أو الوجوه، كقول الرافعي في المحرر: المستعمل إذا بلغ قلتين فأصح الوجهين أنه يعود طهوراً قياساً على الماء النجس، والثاني لا

....

يعود قياساً على الماورد، فالقياس الثاني صحيح، والأوّل أصح للمجانسة، والجلاء وعروض ما يخرج عن حقيقته، والإمام أبو حامد الغزالي عبّر عنه في كتبه بأقيس الوجهين لقوة قياسه أصلاً وجامعاً، ولأنه أقيس بأصل المذهب، ثم الأظهر أعلى من الصحيح، والظاهر وهو ما قوى ظهور أصله وعلته أو واحد منهما كذلك، ومقابله الظاهر كقول الرافعي في المحرر: إذا اشتبه ماء وبول وماء ورد لم يجتهد على أظهر الوجهين، فالقول بعدم الاجتهاد أظهر أصلاً، وعلة لعدم اعتضاد كل واحد بأصل ظاهر، وكون الاجتهاد اتباع ظن ناشيء من دليل وأمارة عند عروض ما على أصل أحد الشيئين أو صفة، والقول بالاجتهاد ظاهر علة بناء على وجود الإمارة في الكل وكالمتغير بالتراب المطروح، فالأظهر أنه مطهر لأن التراب أحد الطهورين إذا لم يكن مقوياً لم يكن مضعفاً، والشارع قد اعتبر تقويته كما في التعفير وجعله غير مطهر قياساً على الزعفران من حيث أن كل واحد منهما مستغني عنه طاهر، لكن ليس مثل الأوّل، ويقع كل من الاظهر والأصح موضع الآخر لقرب معناهما في كلام الائمة، والصحيح ما صح أصلاً وجامعاً أو واحداً منهما، كذلك من القولين أو الأقوال أو الوجهين أو الوجوه، ومقابله الفاسد كلاً أو بعضاً، كقول الرافعي في المحرر وفي باب التيمم، فإن لم يكن عليه ساتر غسل الصحيح، والصحيح أنه يتيمم لمكان الجراح لبقاء الحديث، فالقول بغسل الصحيح من غير تيمم وبرعاية الترتيب بين غسل الصحيح، والتيمم فاسد لا وجه له بل اللازم أحد الأمرين غسل الصحيح والتيمم للجراحة أو الاكتفاء بالتيمم والترتيب بين عضوين لا عضو واحد. والظاهر هو ما ظهر أصلاً وعلة أو واحداً منها كذلك، ومقابله الخفي كلاً أو بعضاً كقول الرافعي في المحرر في آنية الذهب والفضة الظاهر لا يجوز اتخاذه قياساً على آلات الملاهي، وهذا قياس ظاهر، وأما كونه لا يحرم اتخاذه كما في الوجه الثاني فخفي فإن علته جمع المال المتفرق وحفظه، وكون جمع المال وحفظه سبباً لحل اتخاذ حرام أمر خفي غير مناسب للحكم واستعمال كل من الظاهر والصحيح مقام الآخر تساهل، وإن كان كل واحد منهما يقرب معنى الآخر، لكن استعمالها مقام الأظهر، والأصح خطأ لا يليق بالمحصلين. والأقيس ما قوي قياسه أصلاً وجامعاً أو واحداً منهما كذلك، وبهذا المعنى قد يستعمل في موضع الأظهر والأصح إذا كان الوجهان أو القولان متقايسين، كما أشرنا إليه قريباً في مسألة المستعمل إذا بلغ قلتين من تعبير المصنف، وقد يستعمل بمعنى الأقيس بكلام الشافعي أو بمسائل الباب، كقول الرافعي في المحرر في باب السلم والأقيس تجويزه في المصبوغ بعد النسج، والوجه الآخر لا يجوز لجهل مقدار الصبغ واختلاف الغرض به، فالذي أقرب قياساً إلى كلام الأصحاب في الباب هو الوجه الأوّل لكون الثاني مردوداً بأنه لو صح لما صح في المنسوج بعد الصبغ لوجود العلتين فيه، وبهذا المعنى يستعمل موضع الأشبه ويقابله الشبيه، لأن الأشبه ما قوي شبهه بكلام الشافعي أو بكلام أكثر أصحابه أو معظمهم. وليس المراد أنه قياس شبه أو قياس علة المشابهة، كقول الرافعي في المحرر في الأواني، والأشبه أنه لا فرق بين أن يكون الضبة في محل الشرب والاستعمال أو غيره. أراد الأشبه بكلام الشافعي،

....

وفي تعجيل الزكاة قال: والأشبه اعتبار قيمة يوم القبض أراد الأشبه بكلام الأصحاب، وأصل المذهب والأرجح ما رجح جانبه أصلاً وعلة على مقابله وهو الراجح كما يقال في ثمن ما باعه القاضي من مال المفلس: إذا خرج مستحقاً هل يضارب المشتري مع الغرماء أو يتقدم عليهم فيه قولان: أرجحهما التقدم على مصالح الحجر من أجر الكيال والدلاّل وغيرهما، والمضاربة قياساً على سائر الديون لأنه دين تعلق بذمته، لكن قياس التقدم أرجح لأنه معقول المعنى إذ عدمه يؤدي إلى عدم الرغبة في شراء متاعه، فيؤدي إلى اضرار كثير، ومقابله الراجح ثم الترجيح إن كان قوياً يصح استعمال الأصح مقامه واستعمال الصحيح مقام الراجح، وإن لم يكن في الغاية فيصح إيقاع الأظهر والظاهر مقامهما، والأحوط ما يلوح إلى علة أقوى كما إذا كان القولان أو الوجهان قويين معنى واعتباراً وقياساً، لكن في أحد الجانبين تلويح إلى نص من الشارع أو تعميم نص رعاية، لذلك يقول: والاحوط كقول الرافعي في المحرر في تزويج الأمة إذا كان تحته حرة لا تصلح للاستمتاع:،الأحوط المنع لعموم قوله تعالى: ﴿ومن لم يستطع منكم طولاً﴾ [النساء: ٢٥] لأن كلاً من الجانبين اعتبره جماعة من معظم الأصحاب من الفريقين، ويصح استعمال الأصح والارجح مكانه لاقتضاء مقام كل قوة، والأقرب ما قوي اعتباره وهذا أدنى درجة من الذي تقدم، فيريد بالأقرب الأقرب بالاعتبار أو بأصل المذهب أو بكلام أكثر العلماء، كقول الرافعي في المحرر في الوصية: بحج التطوّع وإن أطلق فأقرب الوجهين أنه يحج من الميقات لأنه الأقرب إلى الاعتبار كما في الفرض، فإن الأصل في الاطلاقّ الحمل على أقل الدرجات، والثاني من بلده إذ هي الغالب في النهوض والتجهز للحج، ولا شك أن هذا بعيد إذ قد يكون البلد بعيداً كما في أقصى الشرق أو الغرب فيؤدي إلى مشقة وارتكاب محظورات كثيرة، ويجوز استعمال الراجح مقامه. وكذا استعمال الصحيح إن كان الوجه الآخر فاسداً أو مقدوحاً، والأشهر مقابله المشهور وهو ما قوي اعتبار كونه في المذهب واشتهر انه منه كقوله في مسألة الميزاب: وإن سقط الكل فالواجب نصف على الأشهر أي من الوجهين أو القولين توزيعاً على ما حصل من مباح مطلق ومباح بشرط سلامة العاقبة، والثاني: يوزع على ما في الداخل والخارج، فيجب قسط الخارج، ثم بعد ذلك فالاعتبار إما بالوزن عند بعض، وبالمساحة عند بعض آخر، والثاني: مشهور من المذهب، لكن الأوّل أشهر اعتباراً في المذهب، ويجوز استعمال الأظهر مقامه عند ظهور علته كما في الصورة المذكورة، وقولهم في المذهب أو الظاهر من المذهب أو المذهب الظاهر فمعناه النص، والظاهر من النص أو النص الظاهر فالأوّل لا يلزم أن يكون في مقابلة شيء، والثاني والثالث يكون في مقابلتها إما نص خفي أو فاسد أو وجه قوي أو فاسد، كقوله في سجود السهو: إذا لم يسجد الإمام فظاهر المذهب أي ظاهر النص أن المأموم يسجد لأن سجوده لأمرين لسهو الإمام ومتابعته لا لمتابعته فقط. ومذهب البويطي والمزني أنه لا يسجد لأنه يسجد لمتابعة الإمام فقط، وهذا ضعيف جداً بل قريب من الفاسد، وإذا كان الجانبان متساويين علة أو قياساً يقول رجح بالبناء للمفعول، وإذا كان ترجيح جانب التصحيح ضعيفاً

ينسب الفعل إلى الفاعل الظاهر صريحاً، فيقول: رجح المرجحون. وقد يستعمل «ينبغي» ويراد به الوجوب وقد يراد به الندب والأدب، والجواز ولا ينبغي في مقام الحرمة والكراهية، ولفظ الاحتياط للوجوب وللندب.

وقال الرافعي في شرح الوجيز في باب التيمم: قولهم في المسألتين قولان بالنقل والتخريج معناه: إذا ورد نصان عن صاحب المذهب مختلفان في صورتين متشابهتين ولم يظهر بينهما ما يصلح فارقاً، فالأصحاب يخرجون نصه في كل صورة من الصورتين في الصورة الاخرى لاشتراكهما في المعنى، فيحصل في كل واحدة من الصورتين قولان: منصوص ومخرج، المنصوص في هذه هو المخرج في تلك والمنصوص في تلك هو المخرج في هذه، فيقولون (فيهما قولان: بالنقل والتخريج. أي: نقل المنصوص من هذه الصورة إلى تلك الصورة وخرج فيها، وكذلك بالعكس، ويجوز أن يراد بالنقل الرواية ويكون المعنى في كل واحد من الصورتين قول منقول أي مروي عنه، وآخر مخرج، ثم الغالب في مثل ذلك عدم إطباق الأصحاب على هذا التصرف، بل ينقسمون إلى فريقين: منهم من يقول به، ومنهم من يأبى ويستخرج فارقاً بين الصورتين بسند إليه افتراق النصين اهـ.

قال النووي في مقدمة شرح المهذب، وفي الروضة في القضاء: والأصح أن القول المخرج لا ينسب للشافعي لأنه ربما لو روجع فيه ذكر فارقاً له. وقال النووي في المنهاج: وحيث أقول الجديد فالقديم خلافه أو القديم، أو في قول قديم فالجديد خلافه. قال الخطيب الشربيني في شرحه الجديد ما قاله الشافعي بمصر تصنيفاً أو افتاء، ورواته البويطي، والمزني، والربيع المرادي، وحرملة، ويونس بن عبد الأعلى، وعبد الله بن الزبير الحميدي، وابن عبد الحكم وغيرهم. والثلاثة الأول هم الذين تصدوا لذلك وقاموا به، والباقون نقلت عنهم أشياء محصورة على تفاوت بينهم، والقديم ما قاله بالعراق تصنيفاً وهو الحجة أو أفتى به ورواته جماعة أشهرهم الإمام أحمد، والزعفراني، والكرابيسي، وأبو ثور. وقد رجع الشافعي عنه وقال: لا أجعل في حل من رواه عني، وقال الإمام: لا يحل عد القديم من المذهب، وقال الماوردي في أثناء كتاب الصداق غير الشافعي جميع كتبه القديمة في الجديد إلا الصداق، فإنه ضرب على مواضع منه وزاد مواضع أما ما وجد بين مصر والعراق فالمتأخر جديد والمتقدم قديم وإذ كان في المسألة قولان قديم وجديد، فالجديد هو المعمول به إلا في مسائل يسيرة نحو السبعة عشر أفتى بها بالقديم. قال بعضهم، وقد تتبع ما أفتى فيه بالقديم فوجد منصوصاً عليه في الجديد أيضاً، وإن كان فيها قولان جديدان فالعمل بآخرهما، فإن لم يعمل فبما رجحه الشافعي، فإن قالها في وقت واحد ثم عمل بأحدهما كان ابطالاً للآخر عند المزني، وقال غيره: لا يكون إبطالاً بل ترجيحاً، وهذا أولى. واتفق ذلك للشافعي في نحو ست عشرة مسألة وإن لم يعلم هل قالها معاً أو مرتباً لزم البحث عن أرجحها بشرط الأهلية، فإن أشكل توقف فيه، ونبه في شرح المهذب هنا على شيئين.

أحدها: أن افتاء الأصحاب بالقديم في بعض المسائل محمول على أن اجتهادهم أداهم إلى القديم لظهور دليله، ولا يلزم من ذلك نسبته إلى الشافعي قال: وحينئذ فمن ليس أهلاً للتخريج يتعين عليه العمل والفتوى بالجديد، ومن كان أهلاً للتخريج والاجتهاد فالمذهب يلزمه اتباع ما اقتضاه الدليل في العمل والفتوى به مبيناً أن هذا رأيه، وأن مذهب الشافعي كذا وكذا. قال: وهذا كله في قديم لم يعضده حديث صحيح لا معارض له، فإن اعتضد بدليل فهو مذهب الشافعي، فقد صح أنه قال: إذا صح الحديث فهو مذهبي.

الثاني: أن قولهم القديم مرجوع عنه وليس بمذهب الشافعي محله في قديم نص في الجديد على خلافه أما قديم لم يتعرض في الجديد لما يوافقه ولا لما يخالفه، فإنه مذهبه، والله أعلم.

الفصل التاسع

في ذكر أصحاب التخريج والوجوه من المفتين وتفاوت درجاتهم باختلاف الأعصار:

وقد تقدم شيء من ذلك في الفصل الأوّل من هذه الفصول العشرة وبقي منه ما تشتد الحاجة إليه، فمن ذلك ما نقل الشهاب أحمد بن محمد الهائم الشافعي في كتابه **(نزهة النفوس)** نقلاً عن ابن الصلاح ما حاصله: المفتون قسمان: مستقل وغيره، والثاني هو المنتسب إلى أئمة المذاهب المتبوعة، وله أربعة أحوال.

أحداها: أن لا يكون مقلداً لإمامه لا في المذهب ولا في دليله لاتصافه بصفة المستقل، وإنما ينسب إليه لسلوك طريقته في الاجتهاد ودعوى انتفاء التقليد عنهم مطلقاً لا يستقيم ولا يلائم المعلوم من حالهم، أو حال أكثرهم، ثم فتوى المفتي في هذه الحالة كفتوى المستقل في العمل بها والاعتداد بها في الاجماع والخلاف، قال الأذرعي: وهذا شيء قد انطوى من زمان.

الحالة الثانية: أن يكون مقيداً في مذهب إمامه مستقلاً بتقرير أصوله بالدليل، غير أنه لا يتجاوز في أدلته أصول إمامه وقواعده ولا يعرى عن شوب تقليد له لإخلاله ببعض أدوات المستقل، وهذه صفات أصحاب الوجوه، وعليها كان أكثر الائمة والأصحاب.

الحالة الثالثة: أن لا يبلغ رتبة أصحاب الوجوه، لكنه فقيه النفس حافظاً مذهب إمامه، عارف بأدلته، قائم بتقرير ما يصور ويحرر ويقرر ويهمل ويزين ويرجح، لكن قصر عن أولئك لقصوره عنهم في حفظ المذهب أو الارتياض في الاستنباط أو معرفة الأصول ونحوها. وهذه صفة كثير من المتأخرين إلى أواخر المائة الرابعة الذين رتبوا المذهب وحرروه، وصنفوا من تصانيف فيها معظم اشتغال الناس اليوم، ولم يلحقوا الذين قبلهم في التخريج.

الحالة الرابعة: أن يقوم بحفظ المذهب ونقله وفهمه في الواضحات والمشكلات، ولكن عنده ضعف في تقرير أدلته وتحرير أقيسته، فهذا يعتمد نقله وفتواه فيما يحكيه من مسطورات مذهبه من نصوص إمامه وتفريع المجتهدين فيه، وما لا يجده منقولا إن وجد في المنقول معناه بحيث

....

يدرك بكبير فكر أنه لا فرق بينهما جاز إلحاقه به والفتوى به، وهكذا ما يعلم اندراجه تحت ضابط عهد في المذهب، وما ليس كذلك يجب إمساكه عن الفتوى فيه. قال: وينبغي أن يكتفي في حفظ المذهب في هذه الحالة والتي قبلها بكون المعظم على ذهنه ويتمكن لدرايته من الوقوف على الباقي على قريب. فهذه أصناف المفتين.

قال ابن الهائم: وليت ابن الصلاح اثبت حالة خامسة على طريق الرخصة بحسب همم أهل هذا العصر وقصور قواهم عن بلوغ هذه الرابعة، وإلاّ فلا تكاد تجد مفتياً بالشرط الذي اعتبره في المرتبة الرابعة اهـ.

قلت: وهذا التقسيم الذي لابن الصلاح بنى على ذلك ابن الكمال من أئمتنا المتأخرين فذكر الحالات الأربعة للمفتي المنتسب وليس من مبتكراته كما يزعمه بعض أصحابنا.

تنبيه:

قال التقي السبكي في أجوبة المسائل الحلبية: وأما من سئل عن مذهب الشافعي ويجيب مصرحاً باضافته إلى مذهب الشافعي ولم يعلم ذلك منصوصاً للشافعي ولا مخرجاً من منصوصاته، فلا يجوز ذلك لأحد، بل اختلفوا فيما هو مخرج هل تجوز نسبته إلى الشافعي أولا؟ واختيار الشيخ أبي إسحاق أنه لا ينسب إليه، وهذا في القول المخرج، وأما الوجه فلا يجوز نسبته بلا خلاف، نعم إنه مقتضى مذهب الشافعي أو من مذهبه بمعنى أنه من قول أهل مذهبه، والمفتي يفتي به إذا ترجح عنده لأنه من قواعد الشافعي، ولا ينبغي أن يقال قال الشافعي إلا لما وجد منصوصاً له، وأن يكون قال به أصحابه أو أكثرهم، أما ما كان منصوصاً وقد خرج عنه أصحابه إما بتأويل أو غيره، فلا ينبغي أن يقال أنه مذهب الشافعي لأن تجنب الأصحاب له يدل على ريبة في نسبته إليه. وما اتفقوا عليه ولم يعلم هل هو منصوص له أم لا يسوغ اتباعهم فيه ويسهل نسبته إليه لأن الظاهر من اتفاقهم أنه قال به اهـ.

الفصل العاشر

في ذكر بعض اصطلاحات لفقهائنا الحنفية ينبغي التفطن لها:

وبيان ذلك أن المسائل المذكورة في كتب أصحابنا على ثلاثة أصناف:

الصنف الأول: ما روي عن متقدمي علماء المذهب كأبي حنيفة وصاحبيه، وزفر بن الهذيل، والحسن بن زياد في الروايات الظاهرة عنهم، وهي ما في كتب الأصول، والمراد منها المبسوط وشروحه الثلاثة لشمس الأئمة الحلواني، ولشيخ الإسلام خواهر زاده، ولفخر الإسلام البزدوي، ويعبر عنها بظاهر الرواية.

والصنف الثاني: ما روي عنهم بروايات غير ظاهرة فكالنوادر والأمالي، وتعرف

....

بالجرجانيات والهارونيات والكسائيات والرقيات وهي مسائل جمعها محمد بن الحسن، فما كان في دولة هارون الرشيد تعرف بالهارونيات، وما أملاها في الرقة وهي من مدن ديار بكر حين كان قاضياً بها تعرف بالرقيات، وما استملاها منه تلميذه عمرو بن شعيب الكسائي تعرف بالكسائيات، وكلها منسوبة إلى محمد بن الحسن، وما عداها تسمي غير ظاهر الرواية. منها: كتاب المجرد للحسن بن زياد، ومنها رواية ابن سماعة والمعلى وغيرهم وهي روايات مفردة رويت عنهم وتسمى أيضاً بالنوادر.

والصنف الثالث: مسائل لم ترو عنهم لا في ظاهر الرواية ولا في غير ظاهر الرواية، فاضطر المتأخرون واجتهدوا فيها مثل محمد بن سلمة، ومحمد بن مقاتل، ونصر بن يحيى، وأبي سعيد الإسكاف، وأبي القاسم الصفَّار، وأبي جعفر الهندواني وأضرابهم. وأول من جمعها في كتاب الإمام أبو الليث السمرقندي جمعها في كتاب (**النوازل والعيون**) ثم جمعها الصدر الشهيد في واقعات الإمام الناطفي، وفتاوى أهل سمرقند، فترجم عما في النوازل بباب النون، وعما في العيون بباب العين، وعما في الواقعات بباب الواو، وعما في فتاوى أهل سمرقند بباب السين، وعما في فتاوى أبي بكر محمد بن الفضل بباب الباء وهي المراد بالفتاوى حيثما وقع في الخلاصة، وهذا الصنف من المسائل إنما تعرف بالفتاوى لأن جمعها وقع بالفتوى بخلاف الأوّلين، فان غالبها بطريق الفرض والوضع، والمتأخرون من ائمتنا لم يميزوا في فتاويهم وجوامعهم بين هذه الأصناف، بل أوردوها مختلطة إلا صاحب المحيط السرخسي فإنه ميزها فأورد مسائل الأصل أوّلاً، ثم النوادر ومنها المنتقى، ثم الفتاوى بهذه العبارات وهو وضع حسن، وأغلب المتون كمختصر القدوري والكنز والوافي وغيرها مخصوصة بالصنف الأوّل. أعني: مسائل ظاهر الرواية إلا نادراً من النوادر، والفتاوى بخلاف الفتاوى والجوامع مثل فتاوى قاضيخان والخلاصة فإنها تشمل جميع الأصناف، لكن الغالب فيها الصنف الآخر، والله تعالى أعلم.

خاتمة: في ذكر سلسلة التفقه لأصحاب الشافعي رضي الله عنه:

أذكرها مني إلى المصنف وغيره، ثم منهم إلى رسول الله ﷺ، وهذا كما قال النووي: من المطلوبات المهمات التي ينبغي للمتفقه والفقيه معرفتها ويقبح بها جهالتها، فإن شيوخه في العلم آباء في الدين ووصلة بينه وبين رب العالمين، وكيف لا يقبح جهل الأنساب والوصلة بهم، مع أنه مأمور بالدعاء لهم والثناء عليهم. فاعلم أنه لهم في سند المذهب طريقتين.

أحداهما: طريقة الخراسانيين وتعرف أيضاً بطريقة المراوزة وهما عبارتان عندهم عن شيء واحد. والخراسانيون نصف المذهب، وإنما عبروا بالمراوزة عن الخراسانيين جميعاً لأن أكثرهم من مرو وما والاها.

الثانية: طريقة العراقيين وإنما قدمت طريقة الخراسانيين لكونها من طريق المصنف، فأقول:

....

اعلم أن مشايخنا الذين انتهت إليهم رئاسة المذهب في عصرنا بالجامع الأزهر عمّره الله تعالى إلى يوم القيامة الذين تبركنا بلقائهم واستفدنا من فوائدهم وجلسنا بين أيديهم طبقتان.

الأولى: فيها ثلاثة. أوّلهم: شيخ الشيوخ على الاطلاق وقدوتهم في تحرير المذهب والمقدم عليهم بالسن والفضل والاستحقاق الشهاب أحمد بن عبد الفتاح بن يوسف المجيري الملوي، والثاني: رفيقه في الشيوخ صاحب التمكين والرسوخ الشهاب أحمد بن الحسن بن عبد الكريم بن محمد بن يوسف الخالدي، والثالث: شيخ الجامع الإمام الجامع المانع شرف الدين عبد الله بن محمد ابن عامر بن شرف الدين الشبراوي قدس الله أسرارهم.

والطبقة الثانية: أيضاً فيها ثلاثة. الأوّل: شيخ الشيوخ القطب نجم الدين أبو المكارم محمد بن سالم بن أحمد الحفني، والثاني: الشيخ أبو المعالي الحسن بن علي بن محمد المنطاوي، والثالث: المحقق عيسى بن أحمد الزبيري قدس الله أرواحهم. وهؤلاء الثلاثة تفقهوا على الثلاثة الأوّلين وعاصروهم وشاركوهم في بعض شيوخهم. فهؤلاء ستة على هذا الترتيب، فتفقه الأوّل والثاني على جماعة من شيوخ المذهب منصور المنوفي، ورضوان الطوخي إمام الأزهر، والشهاب أحمد بن محمد بن عطية الخليفي، وعبد ربه بن أحمد الديوي، والشمس محمد بن منصور الأطفيحي، والشهاب أحمد بن الفقيه، والشيخ عبد الرؤف بن محمد البشيشي. وقد تفقه المنوفي والطوخي والخليفي والديوي على الإمام نور الدين أبي الضياء علي بن علي الشبراملسي. وتفقه الاطفيحي على الإمام الحافظ شمس الدين محمد بن العلاء البابلي. وتفقه ابن الفقيه علي الشمس محمد بن محمد الشرنبابلي، وتفقه عبد الرؤف على قريبه الشهاب أحمد بن عبد اللطيف البشيشي حينئذ. وتفقه شيخنا الثالث والرابع أيضاً على الشهاب الخليفي وهو أيضاً على الشمس محمد بن داود بن سليمان العناني، هو والشبراملسي تفقها على النور علي بن إبراهيم بن علي عن عمر الحلبي صاحب السيرة ح.

وتفقه شيخنا الخامس والثالث أيضاً على منصور المنوفي، وهو أيضاً على الشهاب البشيشي، وأحمد بن أحمد بن أحمد السندوبي، والشمس الشرنبابلي. وتفقه الخليفي أيضاً على الجمال منصور ابن عبد الرزاق الطوخي، والشهاب البشيشي، وهما والشرنبابلي أيضاً على أبي العزائم سلطان بن أحمد بن سلامه المزاحي ح.

وفقه البابلي والشبراملسي أيضاً والمزاحي على النور علي بن يحيى الزيادي ح.

وتفقه البابلي والشبراملسي أيضاً على كل من الشهاب أحمد بن خليل السبكي، والشيخ عبد الرؤوف المناوي شارح الجامع الصغير، وسليمان بن عبد الدائم البابلي، وسالم بن حسن الشبشيري، وعبد الله بن عبد الرحمن الدنوشري. هم والنور الحلبي تفقهوا على الإمام نجم الدين محمد بن أحمد الغيطي. وبعض هؤلاء تفقه على الشمس محمد بن أحمد بن أحمد بن حمزة الرملي، وبعضهم تفقه على الخطيب الشربيني، وبعضهم على يوسف بن زكريا ح.

....

وتفقه الزيادي على الشهاب عميرة البرلسي، والشهاب أحمد بن محمد بن حجر المكي، والشهاب أحمد بن صالح البلقيني، والشهاب أحمد بن أحمد بن حمزة الرملي. وهم جميعاً تفقهوا على شيخ الإسلام زكريا بن محمد الانصاري، وعلى الجلال محمد بن أحمد المحلي، وعلى الجلال عبد الرحمن بن عمر بن رسلان البلقيني ح.

وتفقه يوسف بن زكريا أيضاً على الحافظين الشمس أبي الخير محمد بن عبد الرحمن السخاوي، والجلال بن أبي الفضل عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي. وهم تفقهوا وشيخ الإسلام أيضاً على الإمام علم الدين صالح بن عمر البلقيني، وتفقه شيخ الإسلام والسخاوي أيضاً على الحافظ شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني، وتفقه شيخ الإسلام وحده على الشمس محمد بن علي القاياتي، هو والحافظ بن حجر، وصالح البلقيني، والجلال البلقيني تفقهوا على شيخ الإسلام سراج الدين عمر بن رسلان البلقيني، وهو تفقه على السراج أبي حفص عمر ابن محمد بن الكتنائي نزيل دمشق، وهو تفقه على الشيخ تاج الدين عبد الرحمن بن إبراهيم الفزاري الشهير بابن الفركا ح.

وتفقه السراج البلقيني أيضاً على الشيخ صلاح الدين أبي سعيد خليل بن كيكلدي العلائي، وهو علي ابن الفركا ح.

وهو تفقه على الإمام أبي محمد العز عبد العزيز بن عبد السلام السلمي، وهو تفقه على الإمام فخر الدين أبي منصور عبد الرحمن بن محمدبن الحسن بن عساكر الدمشقي، وهو تفقه على القطب أبي المعالي مسعود بن محمد بن مسعود النيسابوري ح.

وتفقه الحافظ ابن حجر أيضاً على الحافظ زين الدين أبي الفضل عبد الرحيم بن الحسين العراقي، وهو تفقه على كل من الجمال عبد الرحيم بن الحسين الأسنوي صاحب المهات، والحافظ تقي الدين أبي الحسن علي بن عبد الكافي السبكي شارح المنهاج، وأبي الحسن علي بن إبراهيم بن داود ابن سلمان العطار الدمشقي، فالأسنوي والسبكي تفقها على الإمام نجم الدين أحمد بن محمد بن الرفعة صاحب المطلب ح.

وتفقه السراج البلقيني أيضاً على الإمام شمس الدين محمد بن أحمد بن عدلان، هو وابن الرفعة تفقها على ظهير الدين جعفر بن يحيى التزمنتي وتفقه ابن عدلان أيضاً على الوجيه عبد الوهاب البهنسي، هو والتزمنتي تفقها على أبي الحسن علي بن هبة الله ابن بنت الجميزي، وتفقه ابن عدلان أيضاً على العماد أبي القاسم عبد الرحمن بن عبد العلي بن السكري مدرس التاج والوجوه السبع هو ابن بنت الجميزي تفقها على محمد بن محمود الطوسي ح.

وأما أبو الحسن العطار شيخ العراقي فتفقه على محرر المذهب الإمام محيي الدين يحيى بن شرف النواوي، وهو تفقه على الجمال أبي الحسن سلار بن الحسن الأربلي، وهو تفقه على محمد بن محمد

....

صاحب الشامل الصغير، وهو تفقه على النجم عبد الغفار بن عبد الكريم القزويني صاحب الحاوي، وهو تفقه على محرر المذهب الإمام أبي القاسم عبد الكريم بن محمد الرافعي، وإذا أطلق لفظ الشيخين فإنما يعني هو والنووي هو والطوسي تفقها على الإمام أبي بكر محمد بن الفضل، وهو تفقه على الإمام أبي عبدالله محمد بن يحيى بن أبي منصور النيسابوري الشهيد شارح الوسيط، وهو تفقه على الإمام أبي المظفر أحمد بن محمد الخوافي، وعلى الإمام حجة الإسلام أبي حامد محمد ابن محمد بن محمد الغزالي الطوسي مؤلف هذا الكتاب ح.

وتفقه النووي أيضاً على أبي إبراهيم إسحاق بن أحمد ابن عثمان المغربي، وأبي محمد عبد الرحمن ابن نوح بن محمد بن إبراهيم بن موسى المقدسي، وأبي حفص عمر بن أسعد بن أبي غالب الأربلي، وهم مع التاج الفزاري أيضاً تفقهوا على الإمام أبي عمر عثمان بن عبد الرحمن الشهير بابن الصلاح، وهو على والده صلاح الدين عبد الرحمن بن عثمان، وهو على أبي القاسم بن البرزي الجزري، وتفقه سلار أيضاً على الإمام أبي بكر الماهاني، وهو على ابن البرزي، وهو على أبي الحسن علي بن محمد بن علي الهراسي الشهير بالكيا تفقه هو والخوافي والإمام الغزالي على إمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك، وهو على والده ركن الإسلام أبي محمد عبدالله بن يوسف بن عبدالله بن يوسف الجويني، وهو على إمام طريقة خراسان الإمام أبي بكر عبدالله بن أحمد القفال المروزي الصغير، وهو تفقه على الإمام ابن زيد محمد بن أحمد بن عبدالله بن محمد المروزي ح.

وأما طريقة العراقيين فبالسند المتقدم إلى ابن الصلاح، وهو على والده هو وابن بنت الجميزي تفقها أيضاً على أبي سعيد عبدالله بن محمد بن هبة الله بن علي بن أبي عصرون الموصلي، وهو تفقه على القاضي أبي علي الحسن الفارقي، وهو على الإمام أبي إسحاق إبراهيم بن علي الفيروزابادي الشهير بالشيرازي ح.

وتفقه ابن بنت الجميزي أيضاً البرهان العراقي، وهو على أبي الحسن البغدادي، وهو على فجر الإسلام الشاشي، وهو والفارقي أيضاً تفقها على أبي نصر عبد السيد بن محمد بن الصباغ صاحب العدة هو وأبو إسحاق الشيرازي تفقها على القاضي أبي الطيب طاهر بن عبدالله الطبري، وتفقه صاحب العدة أيضاً على القاضي أبي علي الحسين بن محمد المروزي، وهو تفقه على أبي بكر القفال بالسند المتقدم في الطريقة الخراسانية.

تنبيه

قال النووي في التهذيب: أعلم أنه متى أطلق القاضي في كتب متأخري الخراسانيين كالنهاية والتتمة والتهذيب وكتب الغزالي ونحوها، فالمراد القاضي حسين هذا صاحب التعليقة، ومتى أطلق القاضي في كتب متوسطي العراقيين، فالمراد القاضي أبو حامد المروزي، ومتى أطلق في كتب الأصول لأصحابها، فالمراد القاضي أبو بكر الباقلاني المالكي في الفروع، ومتى أطلق في كتب المعرفة أو في كتب أصحابنا الأصوليين حكاية عن المعتزلة، فالمراد القاضي الجبائي اهـ.

....

وتفقه القاضي أبو الطيب على الإمام أبي الحسن محمد بن علي بن سهل الماسرجستي ح.

وتفقه البرهان العراقي أيضاً على القاضي مجلى بن جميع صاحب الذخائر، وهو على سلطان المقدسي، وهو على الشيخ أبي الفتح نصر المقدسي الزاهد، وهو على الشيخ أبي الفتح سليم بن أيوب الرازي، وهو والقاضي أبو الطيب أيضاً على الإمام أبي حامد الأسفرايني، وهو تفقه على الإمام أبي القاسم عبد العزيز الداركي. هو والماسرجسي، وأبو زيد المروزي في سند الخراسانيين تفقهوا على أبي إسحاق إبراهيم بن محمد المروزي، وهو تفقه على أبي العباس أحمد بن عمر بن سريج الملقب بالباز الأشهب، وهو على الإمام أبي القاسم عثمان بن سعيد الأنماطي ح.

وتفقه والد إمام الحرمين أيضاً على الإمام أبي الطيب سهل بن محمد بن سليمان بن محمد بن سليمان بن موسى بن عيسى بن إبراهيم الصعلوكي العجلي، وهو على أبيه أبي سهل محمد بن سليمان، وهو على إمام الأئمة أبي بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة السلمي النيسابوري. هو والإنماطي تفقها على الإمامين الكبيرين أبي محمد الربيع بن سليمان بن عبد الجبار بن كامل المرادي، وأبي إبراهيم إسماعيل بن يحيى المزني، وحيث أطلق في كتب المذهب الربيع، فالمراد به المرادي، وإذا أرادوا الجيزي قيدوه، وليس للجيزي ذكر في كتب المذهب إلا في موضع واحد في كتاب المذهب في دباغ جلد الميتة وفي شهادات الروضة، وهما تفقها على إمام الأئمة وسراج هذه الأمة أبي عبدالله محمد بن إدريس الشافعي إمام المذهب رضي الله عنه وعمن أحبه، وهو تفقه على جماعات منهم أبو عبدالله مالك بن أنس إمام المدينة، ومنهم أبو محمد سفيان بن عيينة الهلالي، ومنهم أبو خالد مسلم بن خالد الزنجي مفتي مكة وإمام أهلها. فأما مالك تفقه على ربيعة بن أبي عبد الرحمن الرأي. ونافع مولى ابن عمر، وتفقه ربيعة على أنس بن مالك، وتفقه نافع على مولاه عبدالله بن عمر بن الخطاب. وأما سفيان تفقه على عمر بن دينار، وهو على ابن عمر وابن عباس. وأما مسلم الزنجي تفقه على أبي الوليد عبد الملك بن عبد العزيز بن أبي جريج، وهو على أبي محمد عطاء بن أبي رباح، وهو على عبدالله بن عباس، وهو على أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، وأمير المؤمنين علي بن أبي طالب، وزيد بن ثابت وآخرين وهم وابن عمر وابن عباس أيضاً وأنس بن مالك أخذوا عن سيد المرسلين وخاتم النبيين وقائد الغر المحجلين أبي القاسم محمد بن عبدالله بن عبد المطلب بن هاشم صفوة رب العالمين ﷺ وشرف وكرم ومجد وعظم، وعلى آله وصحبه وعترته وتابعيه. كلما ذكره الذاكرون وغفل عن ذكره الغافلون. فهذا مختصر السلسلة، ومعلوم أن كل واحد من هؤلاء المذكورين أخذ عن جماعة بل جماعات، لكن أردت الإختصار في السياق لئلا يمله ناظره، واقتصرت على ذكر بعض شيوخ كل واحد من المشاهير، وذكرت أجلهم وأشهرهم. ولو أردت الإستقصاء بذكر مجموع ما عندي في أسانيدهم وغريب سياقاتهم لطال المطال وآل الأمر إلى الملال. وهذه خاتمة الفصول العشرة، وبها تم ديباجة الكتاب، ثم نشرع بعون الله تعالى في حل كلام المصنف، والله أسأل أن يمن علي بإتمامه وإكماله بحسن نظامه بمنه وكرمه وإنعامه، وهو ولي الإحسان لا إله غيره ولا خير إلا خيره وحسبنا الله ونعم الوكيل.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي تلطف بعباده فتعبدهم بالنظافة، وأفاض على قلوبهم تزكية لسرائرهم أنواره وألطافه، وأعد لظواهرهم تطهيراً لها الماء المخصوص بالرقة واللطافة،

بسم الله الرحمن الرحيم

(**الحمد لله**) في تعقيب التسمية بالتحميد اقتداء بأسلوب الكتاب المجيد، وعملاً بما شاع بل وقع عليه الإجماع وامتثال بحديثي الإبتداء، والكلام على الجملتين طويل الذيل قد ألفت فيها رسائل ووسائل ليس هذا محل ذكره. (**الذي تلطف بعباده**) أي ترفق بهم، وهو من لطف الشيء كقرب لطافة، وأصل اللطف الرفق، (**فتعبدهم بالنظافة**) أي جعلهم ينقادون ويخضعون له بالنظافة. يقال: هذا أمر تعبدي وهو من العبادة وهي فعل المكلف على خلاف هوى نفسه تعظيماً لربه. ويقال تعبد الرجل إذا تنسك وتعبده دعاه إلى الطاعة والنظافة النقاء من الوسخ والدنس، وقد نظف ككرم فهو نظيف، ويتعدى بالتضعيف. والمعنى أن دعاء الله لعباده وأمره لهم بانقيادهم له بالإنقاذ من سائر الأوساخ والأدران من غاية رفق الله تعالى بهم، وكمال لطفه وإحسانه بهم. والنظافة كما تكون بتنقية الظاهر، كذلك تطلق على تنقية الباطن وكل منها مراد هنا. (**وأفاض**) أي أجرى وأسال من الفيض، وهو سيلان الماء وبه سمي نهرمصر بالفيض، وفاض كل سائل جرى، وفاض الخير كثر، وفاض وأفاض يستعملان لازمين، ولكن هنا متعد (**على قلوبهم**) أي قلوب أولئك العباد الذين اختارهم من الأزل وتعبدهم بالطهارة والنظافة في كل عمل (**تزكية**) أي صلاحاً أو تنمية (**لسرائرهم**) جمع سريرة وهي خاطر النفس وما تسره أي تكتمه (**أنواره وألطافه**) المراد بالأنوار هنا في الواردات الإلهية التي تطرد الكون عن القلب، والألطاف جمع اللطف والمراد به الرفق ويعبر عنه بما يقع عنده صلاح العبد آخرة أي إنما أفاض تلك الأنوار الزكية والألطاف الخفية على قلوبهم لتصفو وأسرارهم وتنمو سرائرهم ويكمل لهم التطهير المعنوي بمحض فضله تعالى وإفاضته، ولا يكون الفيض والإفاضة إلا من الحق، (**وأعد**) أي هيأ (**لظهواهرهم**) هو مقابل سرائرهم جمع الظاهر هو ما يظهر للعين من الإنسان من جوارحه الظاهرة (**تطهيراً لها**) أي لأجل تطهيرها من الأدران والأوساخ (**الماء المخصوص بالرقة واللطافة**) والرقة كالدقة، لكن الدقة تقال اعتبار بمراعاة جوانب الشيء، والرقة اعتباراً بعمقه، فمتى كانت في جسم يضادها الصفاقة، ويقال: ماء رقيق إذا كان جارياً سيالاً واللطافة: ضد الكثافة، والماء قد خص بهذين الوصفين وهو أول ظاهر للعين من أشباح

وصلى الله على النبي محمد المستغرق بنور الهدى أطراف العالم واكنافه، وعلى آله الطيبين الطاهرين صلاة تحمينا بركاتها يوم المخافة، وتنتصب جنة بيننا وبين كل آفة.

أما بعد، فقد قال النبي ﷺ: «بني الدين على النظافة». **وقال ﷺ**: «مفتاح الصلاة الطهور». **وقال تعالى**: ﴿فيه رِجَالٌ يُحِبُّونَ أن يَتَطَهَّرُوا واللهُ يُحِبُّ الْمُطَّهِرين﴾ [التوبة:

الخلق، وهو جسم رقيق لطيف شفاف يبرد غلة العطش به حياة كل نام، **(والصلاة)** هكذا في سائر نسخ الكتاب الإقتصار عليه دون السلام والكلام فيه تقدم في أول كتاب العلم، ويوجد في بعض النسخ والصلاة والسلام **(على محمد المستغرق)** أي المستوعب **(بنور الهدى)** أي بنور هدايته وإرشاده **(أطراف العالم وأكنافه)** الأطراف والأكناف: جمع طرف وكنف بالتحريك فيها أي الجوانب والعالم كل ما سوى الله من الموجودات أي نور إرشاده وهدايته استوعب أطراف العالم فلم يبق شيئاً إلا وحصله، وفيه إشارة إلى عموم تبليغه ﷺ إلى الثقلين، ويحتمل أنه أشار به إلى سائر العوالم الحسية والمعنوية فكلهم يستمدون من أنواره **(وعلى آله الطيبين الطاهرين)** هم أقاربه الأولون، والطيب: راجع إلى ذواتهم، والطهارة إلى صفاتهم أي الطيبين الذوات الطاهرين الصفات، ولم يذكر الأصحاب هنا إكتفاء بالآل لأن في آله من له صحبة، وفي أصحابه من له قرابة. **(صلاة تحمينا)** من الحماية أي تحرسنا وتحفظنا **(بركتها يوم المخافة)** وهو يوم القيامة سمي لما فيه من الخوف الشديد، والمعنى: تحمينا بركة الصلاة عليه ﷺ من أهوال يوم القيامة. وقد وردت أخبار صحاح وحسان في أن المصلي عليه ينجو من أهوال يوم القيامة، **(وتنتصب جنة)** بالضم أي ستراً **(بيننا وبين كل آفة)** أي كل مصيبة وشدة وقد ظهر لك مما سلف أن المصنف ضمن خطبته الإشارة إلى بعض مقاصد الكتاب من تعبد ونظافة وإفاضة وإعداد والظواهر والماء بوصفيه، والأطراف، والطاهرين، ونصب الجنة التي يستعملها المستنجي رعاية لبراعة الإستهلال، وعند التأمل يظهر في كلامه من لطائف الأسرار غير ما ذكرت.

(أما بعد؛ فقد قال النبي ﷺ: «بني الدين على النظافة») تقدم الكلام عليه في كتاب العلم، **(وقال ﷺ: «مفتاح الصلاة الطهور»)** وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم. قال العراقي: أخرجه أبو داود والترمذي، وابن ماجه من حديث علي. قال الترمذي هذا أصح شيء في الباب وأحسن اهـ.

قلت: وكذلك رواه أحمد في مسنده، وأخرج أحمد أيضاً، والبيهقي من حديث جابر بلفظ «مفتاح الجنة الصلاة ومفتاح الصلاة الطهور».

وقال النووي في التهذيب: الطهور بالفتح ما يتطهر به، وبالضم اسم الفعل. هذه هي اللغة المشهورة، وفي أخرى بالفتح فيهما واقتصر عليه جماعات من كبار أئمة اللغة. وحكى صاحب مطالع الأنوار الضم فيهما وهو غريب شاذ اهـ.

١٠٨] ، وقال النبي ﷺ : « الطهور نصف الإيمان » . قال الله تعالى : ﴿ ما يريدُ اللهُ ليَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ ليُطَهِّرَكُمْ ﴾ [المائدة : ٦] فتفطن ذوو البصائر بهذه

وقال ابن الأثير في تفسير قوله عليه السلام : « لا يقبل الله صلاة بغير طهور » هو بالضم للتطهر ، وبالفتح الماء الذي يتطهر به . وقال سيبويه : الطهور بالفتح يقع على الماء والمصدر معاً . قال : فعلى هذا يجوز أن يكون الحديث بفتح الطاء وبضمها ، والمراد بهما التطهر ، والماء الطهور بالفتح هو الذي يرفع الحدث ويزيل النجس ، لأن فعولاً من أبنية المبالغة فكأنه تناهى في الطهارة . (**وقال الله تعالى**) في كتابه العزيز في حق أهل قباء : (**فيه رجال يحبون أن يتطهروا والله يحب المطهرين**) [التوبة : ١٠٨] كان هؤلاء الطائفة من الأنصار إذا استنجوا أتبعوا الحجارة بالماء ، فأثنى الله تعالى عليهم بذلك وسيأتي الكلام عليه قريباً وطهر وطهروا طهر وتطهر بمعنى واحد . (**وقال ﷺ : « الطهور نصف الإيمان »**) قال العراقي : أخرجه الترمذي من حديث رجل من بني سليم ، وقال حسن . ورواه مسلم من حديث أبي مالك الأشعري بلفظ « شطر » اهـ .

قلت : وحديث أبي مالك الأشعري رواه أيضاً أحمد ، والترمذي ولفظهم : « الطهور شطر الإيمان ، والحمد لله تملأ الميزان ، وسبحان الله والحمد لله يملآن أو تملأ ما بين السماء والأرض ، والصلاة نور ، والصدقة برهان ، والصبر ضياء ، والقرآن حجة لك أو عليك كل الناس يغدو فبائع نفسه فمعتقها أو موبقها » .

وأخرج اللالكائي في السنة أخبرنا محمد بن أحمد بن القاسم ، أخبرنا إسماعيل بن محمد ، حدثنا أحمد بن منصور ، حدثنا عبد الرزاق ، حدثنا سفيان ، عن أبي إسحاق عن أبي ليلى الكندي ، عن حجر بن عدي ورأى ابن أخ له خرج من الخلاء فقال : ناولني تلك الصحيفة من الكوة فقرأها فقال : حدثنا علي بن أبي طالب : « الطهور نصف الإيمان » .

قلت : هكذا أورده ولم يصرح برفعه ، وإنما أورده مستدلاً على قبول الإيمان الزيادة والنقص والتبعيض .

(**وقال الله تعالى**) في كتابه العزيز (**ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم**) [المائدة : ٦] قال صاحب القاموس في كتاب البصائر : الطهارة ضربان جسمانية ونفسانية وحمل عليها أكثر الآيات اهـ .

والحرج : الكلفة والمشقة ، ويحتمل قوله تعالى : (**ليطهركم**) أي ليهديكم كما في قوله تعالى : ﴿ أولئك الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم ﴾ [المائدة : ٤١] أي أن يهديهم . ومن الآيات التي فيها تطهير النفس قوله تعالى : ﴿ أن طهرا بيتي للطائفين والعاكفين والركع السجود ﴾ [البقرة : ١٢٥] قال الزجاج : معناه طهراه من تعليق الأصنام عليه ، وقال غيره : المراد به الحث على تطهير القلب لدخول السكينة فيه المذكورة في قوله : ﴿ هو الذي أنزل السكينة في قلوب المؤمنين ﴾

الظواهر أن أهم الأمور تطهير السرائر إذ يبعد أن يكون المراد بقوله ﷺ: « الطهور نصف الايمان » عمارة الظاهر بالتنظيف بإفاضة الماء وتخريب الباطن وإبقائه مشحوناً بالأخباث والأقذار. هيهات هيهات! والطهارة لها أربع مراتب.

المرتبة الأولى: تطهير الظاهر عن الأحداث وعن الأخباث والفضلات.

المرتبة الثانية: تطهير الجوارح عن الجرائم والآثام.

[الفتح: ٤] وقال الأزهري: طهرا بيتي من المعاصي والأفعال المحرمة وقوله تعالى: ﴿يتلو صحفاً مطهرة﴾ [البينة: ٢] أي: من الأدناس والباطل. وقوله تعالى: ﴿إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين﴾ [البقرة: ٢٢٢] يعني به تطهر النفس. وقوله تعالى: ﴿ومطهرك من الذين كفروا﴾ [آل عمران: ٥٥] أي منزهك أن تفعل بفعلهم، وقيل في قوله تعالى: ﴿لا يمسه إلا المطهرون﴾ يعني به تطهير النفس. أي لا يبلغ حقائق معرفته إلا من طهر نفسه من درن الفساد والجهالات والمخالفات. (**فتفطن ذوو البصائر**) أي تنبه ذوو المعارف والقلوب المنورة بنور اليقين (**بهذه الظواهر**) من الآيات والأخبار (**أن أهم الأمور**) هو (**تطهير السرائر**) أي: البواطن من درن المخالفات ورين الشهوات. (**إذ يبعد**) كل البعد (**أن يكون**) المعنى (**المراد بقوله**) ﷺ، وفي نسخة من قوله: (« **الطهور نصف الإيمان** ») من حديث علي أو « شطر الإيمان » كما هو في رواية مسلم هو (**عمارة الظاهر**) من جسد الإنسان (**بالتنظيف**) والإنقاء (**بإفاضة الماء**) الكثير وصبه، (**وتخريب الباطن**) أي تركه خراباً بلا عمارة (**وإبقائه مشحوناً**) مملوءاً (**بالأخباث والأقذار**) الأخباث: جمع خبث محركة النجس، والأقذار: جمع قذر محركة الوسخ. وقد تطلق الأقذار والأخباث بمعنى (**هيهات هيهات!**) كلمة بعد وفيه لغات استوفيتها في شرح القاموس أي بعداً لذلك كيف يكون كذلك، (**والطهارة لها أربع مراتب**) وهي لغة النظافة حسية أو معنوية وشرعاً صفة حكمية توجب أي تصحح لموصوفها صحة الصلاة به أو فيه أو معه، وعرفت أيضاً بأنها صفة حكمية توجب لمن قامت به رفع حدث أو إزالة خبث أو استباحة كل مفتقر إلى طهر في البدلية، وكونها لها أربع مراتب أو أقل أو أكثر نظراً إلى الإستعمال اللغوي.

(**الأولى: تطهير الظاهر**) أي الأعضاء الظاهرة (**عن الأحداث**) برفعها (**والأخباث**) بإزالتها (**والفضلات**) بالتحريك جمع فضلة بفتح فسكون هي ما تتفضل عن الإنسان بالتقليم والحلق والإستحداد والتنوير والإختتان وهي طهارة عامة للمسلمين.

(**المرتبة الثانية: تطهير الجوارح**) وهي الأعضاء الخارجة تشبيهاً لها بجوارح الطير لأنها تجرح أو تكسب، ويقال لها الكواسب أيضاً (**عن الجرائم والآثام**) الجرائم جمع جريمة وهي اكتساب الإثم. وقال الراغب: أصل الجرم القطع. يقال: جرم الثمر عن الشجر إذا قطعه، ثم استعير ذلك لكل اكتساب مكروه، ولا يكاد يقال في عامة كلامهم للكسب المحمود. والآثام:

المرتبة الثالثة: تطهير القلب عن الأخلاق المذمومة والرذائل الممقوتة.

المرتبة الرابعة: تطهير السر عما سوى الله تعالى، وهي طهارة الأنبياء صلوات الله عليهم والصديقين والطهارة في كل رتبة نصف العمل الذي فيها. فإن الغاية القصوى في عمل السر أن ينكشف له جلال الله تعالى وعظمته، ولن تحل معرفة الله تعالى بالحقيقة في السر ما لم يرتحل ما سوى الله تعالى عنه. ولذلك قال الله عز وجل: ﴿قُلِ اللهُ ثُمَّ

جمع إثم وهي الأفعال المبطئة عن الثواب. وقال الراغب: الإثم أعم من العدوان وهي طهارة خواص المسلمين.

(**المرتبة الثالثة تطهير القلب عن الأخلاق المذمومة**) التي ذمها الشارع، كالبخل والكبر والعجب والتصنع وكفر النعمة والبطر والغل والغش وغيرها مما سيأتي ذكرها للمصنف، (**والرذائل**) أي الخصال الرذيلة أي الرديئة (**الممقوتة**) أي المبغوضة عند الله تعالى، والمقت أشد الغضب وهي طهارة خواص المؤمنين من العباد الصالحين.

(**المرتبة الرابعة: تطهير السر**) وهو باطن القلب (**عما سوى الله تعالى**) بحيث لا يخطر فيه خاطر لغير الله تعالى (**وهي طهارة الأنبياء**) صلوات الله عليهم، فإنهم دائماً في مشاهدة الحق لا ينظرون إلى سوى الله تعالى، (**و**) كذلك طهارة (**الصديقين**) ومقام الصديقية تحت مقام النبوة، ويدل لذلك قوله تعالى: ﴿من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين﴾ فالمرتبة الأول لصالحي المسلين وهي أول درجة الولاية، والثانية لصالحي المؤمنين وهي الدجة الثانية والثالثة درجة الشهداء وهي فوق الثانية، والرابعة درجة الأنبياء والصديقين على طريقة التدلي. ولا يظن الظان أن هذه المراتب والدرجات سهلة هيهات لا يصل السالك إلى أول درجة الولاية إلا بعد قطع مفاوز ومهالك، ومنهم من يموت هو في أول الطريق، ولكن العناية الإلهية إذا ساعفت فقل فيها ما شئت.

ثم قال المصنف: (**والطهارة في كل رتبة**) من الرتب المذكورة (**نصف العمل الذي فيها فإن الغاية القصوى**) تأنيث الأقصى وهي التي ما بعدها غاية (**في عمل السر**) الذي هو باطن القلب (**أن ينكشف له جلال الله وعظمته**) وكبرياؤه بحيث يغمر لبه فلا يرى إلا هو ولا يسمع إلا هو، والجلال هنا التناهي في عظم القدر وخص به تعالى، فتبارك ذو الجلال ولم يستعمل في غيره والعظمة تقرب من الجلال، (**ولن تحل معرفة الله سبحانه بالحقيقة في السر**) حلولاً حقيقياً (**ما لم يرتحل ما سوى الله عز وجل عنه**)، ومتى انكشفت سبحات الجلال ارتفعت خطرات السوى واحترقت، (**ولذلك قال الله تعالى**) مخاطباً لحبيبه ﷺ: (**قل**) يا (**الله ثم ذرهم**) أي اتركهم هذا الإسم لكمال دلالته على الذات الأحدية كان حضرة الأسماء كلها فمن عرف الله عرف كل شيء ولا يعرف الله من فاته معرفة شيء من الأشياء لأن حكم الواحد من الأسماء حكم الكل في الدلالة على العلم بالله وفي قوله: (**ثم ذرهم**) إشارة إلى التخلي

ذَرْهُم في خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾ [الأنعام: ٩١] لأنهما لا يجتمعان في قلب ﴿وما جَعَلَ الله لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ في جَوْفِهِ﴾ [الأحزاب: ٤]، وأما عمل القلب فالغاية القصوى عمارته بالأخلاق المحمودة والعقائد المشروعة، ولن يتصف بها ما لم ينظف عن نقائضها من العقائد الفاسدة والرذائل الممقوتة، فتطهيره أحد الشطرين وهو الشطر الأول الذي هو شرط في الثاني، فكان الطهور شطر الإيمان بهذا المعنى، وكذلك تطهير الجوارح عن المناهي أحد الشطرين وهو الشطر الأول الذي هو شرط في الثاني، فتطهيره أحد الشطرين وهو الشطر الأول وعمارتها بالطاعات الشطر الثاني، فهذه مقامات الايمان ولكل مقام طبقة

عن السوى بعد انكشاف صفة الجمال والعظمة، وسمى احتجابهم عن هذا المقام خوضاً فقال: ﴿في خوضهم يلعبون﴾ [الأنعام: ٩١] **(لأنهما)** أي معرفة الحق والركون إلى السوى ضدان **(لا يجتمعان في قلب)** مؤمن قط فضلاً من سره **(و)** يدل عليه قوله تعالى: **(ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه)** [الأحزاب: ٤] فالقلب ليس له إلا وجهة واحدة. وقد تقدم تفسير هذه الآية في كتاب العلم. **(وأما عمل القلب)** الذي هو تطهيره عن الأخلاق الذميمة، **(فالغاية القصوى عمارته بالأخلاق المحمودة)** التي أثنى الله عليها في كتابه من الحمد والرضا والتسليم والشكر والصبر والحياء والخوف والخشية واليقين، وغير ذلك مما سيأتي بيانها للمصنف، **(والعقائد المشروعة)** أي الثابتة بالشرع المتلقاة بالسمع المصونة عن الزيغ والزلل، فعقد القلب على مثلها مما يعمر القلب بالأنوار الإلهية والتجليات الكشفية، **(ولن يتصف بها)** أي بتلك الأخلاق والعقائد **(ما لم يتنظف)** ويتطهر **(من نقائضها)** وأضدادها **(من العقائد الفاسدة)** الزائغة عن طريق الحق وأهله **(والرذائل المذومة، فتطهيره)** الذي هو التحلي بعد التخلي **(أحد الشطرين وهو الشطر الأول الذي هو شرط في الثاني)** فالشطر جزء الماهية منه قوامها، والشرط خارج عنها يلزم عن عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته، **(فكان الطهور شطر الإيمان)** الذي أخرجه مسلم وغيره **(بهذا المعنى)**، فكأن ماهية الإيمان عبارة عن شطرين: أحدهما التصديق الباطن، والثاني تطهير الباطن، ولن يحل التصديق بالحقيقة في الباطن ما لم يكن بطهارته قابلاً لحلوله فيه وهو ملحظ غريب. **(وكذلك)** الكلام في **(تطهير الجوارح عن المناهي)** والكف عنها **(أحد الشطرين)** وهو الشطر الأول الذي هو شرط في الثاني **(وعمارتها بالطاعات)** المقربة لرب الأرباب هو **(الشطر الثاني)** فالأول الذي جعل شطراً أولاً بمنزلة الشرط في الثاني في توقفه عليه، فتأمل. ولم يذكر للرتبة الأولى غاية لظهوره، فإن تطهير الظاهر شطر، وعمارته بالعبادات المفروضة شطر، ولا يتم أداؤها إلا بالأول، فصار الشطر الأول شرطاً في الثاني. **(وهذه مقامات الإيمان)** تتفاوت بتفاوت المتصفين به، وخلاصته: أن التخلية نصف الإيمان والتحلية نصف الإيقان وبهما كمال العرفان، **(ولكل مقام)** منها **(طبقة)** عليا وطبقة سفلى وطبقة وسطى **(ولن ينال العبد)** السالك في طريقه **(الطبقة

ولن ينال العبد الطبقة العالية إلا أن يجاوز الطبقة السافلة، فلا يصل إلى طهارة السر عن الصفات المذمومة وعمارته بالمحمودة ما لم يفرغ من طهارة القلب عن الخلق المذموم وعمارته بالخلق المحمود، ولن يصل إلى ذلك من لم يفرغ عن طهارة الجوارح عن المناهي وعمارتها بالطاعات، وكلما عز المطلوب وشرف صعب مسلكه وطال طريقه وكثرت عقباته، فلا تظن أن هذا الأمر يدرك بالمنى وينال بالهوينا، نعم من عميت بصيرته عن تفاوت هذه الطبقات لم يفهم من مراتب الطهارة إلا الدرجة الأخيرة التي هي كالقشرة الأخيرة الظاهرة بالإضافة إلى اللب المطلوب، فصار يمعن فيها ويستقصي في مجاريها ويستوعب جميع أوقاته في الاستنجاء وغسل الثياب وتنظيف الظاهر وطلب المياه الجارية

العالية) منها **(إلا أن يجاوز)** بهمته الجاذبة وقوته الماسكة الطبقة الوسطى، ثم يستقر فيها ريثما يتمكن من الانصباغ بها وتجري عليه أحكامها، ولن ينالها إلا أن يجاوز **(الطبقة السافلة)** بعد التمكن فيها وجريان أحكامها عليه، **(فلا يصل إلى)** مقام **(طهارة السر عن الصفات المذمومة)** والتخلية عنها ،ثم **(عمارته بالمحمودة)** منها **(من لم يفرغ من طهارة القلب عن الخلق المذموم وعمارته بالمحمود)** على قدر المجهود، **(ولن يصل إلى ذلك من لم يفرغ عن طهارة الجوارح)** الظاهرة **(عن المناهي)** الفاجرة **(وعمارتها بالطاعات)** الواجبة المختلفة من القيام والقراءة والركوع والسجود والقعود، **(وكلما عز المطلب)** وفي نسخة: المطلوب **(وشرف)** مقامه **(صعب مسلكه)** على السالكين **(وطال طريقه)** على الناهجين **(وكثرت عقباته)** على الراحلين **(والعقبة)**: محركة هي الثنية بين الجبلين يصعب ارتقاؤها، **(فلا تظنن)** أيها السالك في طريق الحق بالرقي **(أن هذا الأمر)** الذي ذكرته لك **(يدرك بالمنى)** أي بتمني النفس وتشوقها **(وينال)** وصوله **(بالهوينا)** أي بالسهولة كلا والله.

كيف الوصول إلى سعاد ودونها ... قلل الجبال ودونهن حتوف

قال الله تعالى: ﴿ليس بأمانيكم ولا أماني أهل الكتاب﴾ [النساء: ١٢٣] الآية ولكن إذا وفق الله السالك بخدمة مرشد محق كامل، وصادفته العناية نقله من مقام لمقام بأدنى إلمام فعليك باستصحاب إخوان الصدق والصفا لترقى مراتب الكمال وتحظى برتبة الإصطفاء **(نعم من عميت بصيرته)** أي عدم نور قلبه **(عن)** إدراك **(تفاوت هذه الطبقات)** وتمييزها وإعطاء كل مقام حقه **(لم يفهم من مراتب الطهارة إلا الدرجة الأخيرة)** وهي الأولى **(التي هي كالقشر الأخير الظاهر)** للعيان **(بالإضافة)** أي النسبة **(إلى اللب)** الذي هو داخل الداخل وهو **(المطلوب)** الأعظم، **(فصار يمعن فيه ويستقصي في مجاريه)** أمعن في الطلب إذا بالغ في الإستقصاء والاستقصاء طلب النهاية **(ويستوعب جميع أوقاته)** أي يستغرقها **(في الإستنجاء)** بالماء والتشديد فيه، حتى أن أحدهم لا يكتفي بالماء بل يعد لنفسه خرقاً يتبعها مواضع الغائط مسحاً ويبالغ فيه، ومنهم من يدخل أصابعه في حلقة الدبر يزعم أنه كمال النظافة، ومنهم من يمعن في الإستبراء

الكثيرة ظناً منه بحكم الوسوسة وتخبل العقل أن الطهارة المطلوبة الشريفة هي هذه فقط وجهالة بسيرة الأوّلين واستغراقهم جميع الهم والفكر في تطهير القلب، وتساهلهم في أمر الظاهر، حتى أن عمر رضي الله عنه مع علو منصبه توضأ من ماء في جرة نصرانية، وحتى انهم ما كانوا يغسلون اليد من الدسومات والأطعمة، بل كانوا يمسحون

حتى أن بعضهم بدخل قطعاً صغاراً من المدر في رأس الذكر يريد بذلك تنشيف الرطوبة. ولهم في الإستنجاء تنطعات كثيرة وعامتها من وساوس الشيطان، (**و**) يمعن في (**غسل الثياب**) ويشدد فيه بأنواع من الصابون وغيره ويعد غسالتها نجسة وإن كانت الثياب طاهـرة، بـل ربما لا يوجد فيها إلا بعض العرق، ويسمى الماء الأخير الذي تغسل به ماء الشهادة، وهذا أيضاً من الوسواس، (**و**) يمعن أيضاً في (**تنظيف الظاهر**) من الجسد دلكاً ومعكاً، (**و**) يمعن أيضاً في (**طلب المياه الجارية الكثيرة**) الغزيرة للاغتسال وغسل الثياب (**ظناً منه بحكم الوسوسة**) الشيطانية (**وتخبل العقل**) وفي بعض النسخ وخبل العقل أي فساده (**أن الطهارة المطلوبة**) من العبد (**الشريفة**) عند الله (**هي هذه**) التي ذكرت من تنقية الظاهر والثياب (**فقط**) ليس إلا (**وجهلاً**) منه (**بسيرة الأولين**) من السلف الصالحين أي طريقتهم (**واستغراقهم**) أي السلف (**جميع الهم**) أي العزم والقصد (**والوكد**) بفتحتين أي التأكيد (**في تطهير القلوب**) والبواطن عن أقذار المعاصي وأوساخ المخالفات، (**وتساهلهم**) كثيراً (**في أمر الظـاهـر**) كما يعرفه من مارس أخبارهم وطالع تراجمهم في كتاب الحلية والقوت، (**حتى أن عمر**) بن الخطاب (**رضي الله عنه مع علو منصبه**) ورفعة مقامه وكونه خليفة رسول الله ﷺ وأمير المؤمنين (**توضأ بماء**) حميم (**في جرة نصرانية**) هكذا جاء في رواية كريمة المروزية في صحيح البخاري بلفظ: وتوضأ عمر بالحميم من بيت نصرانية، والحميم الماء المسخن. والصحيح أنها أثران مستقلان الأول توضأ عمر بالحميم أخرجه سعيد بن منصور وعبد الرزاق وغيرهما بإسناد صحيح، وأما الثاني فأخرجه الشافعي في مسنده، وعبد الرزاق، وغيرهما عن سفيان بن عيينة، عن زيد بن أسلم، عن أبيه أن عمر رضي الله عنه توضأ من ماء نصرانية في جرة نصرانية، لكن ابن عيينة لم يسمع من زيد بن أسلم. فقد رواه البيهقي في السنن من طريق سعـدان بـن نصر عنـه قال: حدثونا عن زيد بن أسلم ولم أسمعه عن أبيه قال: كنا بالشام أتيت عمر بماء فتوضأ منه، فقال: من أين جئت بهذا فما رأيت ماء عد ولا ماء سماء أطيب منه؟ قال: قلت من بيت هذه العجوز النصرانية، فلما توضأ أتاها فقال: أيتها العجوز اسلمي تسلمي فذكره مطولاً، وقد دل وضوء عمر رضي الله عنه من جرة النصرانية على تساهله في الأمور الظواهر وعدم التعمق فيها، وعلى جواز استعمال مياه الكفار، ولا خلاف في استعمال سؤر النصرانية لأنه طاهر خلافاً فالأحمد وإسحاق وأهل الظاهر. واختلف قول مالك، ففي المدونة لا يتوضأ بسؤر النصراني ولا بما أدخل يده فيه، وفي العتبية أجازه مرة وكرهه أخرى. (**وحتى أنهم**) أي السلف (**ما كانوا يغسلون اليد عن الدسومات**) والدسم: محركة الودك من لحم وشحم (**و**) عن (**الأطعمة**) أي

أصابعهم بأخمص أقدامهم، وعدّوا الأشنان من البدع المحدثة، ولقد كانوا يصلون على الأرض في المساجد ويمشون حفاة في الطرقات، ومن كان لا يجعل بينه وبين الأرض حاجزاً في مضجعه كان من أكابرهم، وكانوا يقتصرون على الحجارة في الاستنجاء. وقال أبو هريرة وغيره من أهل الصفة: «كنا نأكل الشواء فتقام الصلاة فندخل

عقيبها، (**بل كانوا يمسحون أصابعهم**) بعد الأطعمة (**بأخمص أقدامهم**) أي بواطنها. وقد خمصت القدم خمصاً من باب تعب ارتفعت عن الأرض فلم تمسها. فالرجل أخمص القدم والجمع خمص كأحمر وحمر لأنه صفة، فإن جمعت القدم نفسها قلت الأخامص. (**وعدوا**) غسل اليد بعد الطعام (**بالاشنان من البدع المحدثة**) التي أحدثت بعد رسول الله ﷺ. والأشنان: بالضم والكسر الحرض معرب وتقديره فعلان، (**ولقد كانوا يصلون على الأرض**) من غير حاجز (**في المساجد**). وكان مسجد رسول الله ﷺ مفروشاً بالحصباء والرمل، وأول من فرش المساجد بالحصر الحجاج فأنكروا عليه، وصلى قتادة مرة على حصير في المسجد وكان كفيفاً فدخلت شوكة الحصير في عينه عند السجود فلعن الحجاج، (**ويمشون**) غالباً (**حفاة**) أي من غير نعل (**في الطرقات**) جمع الطريق، (**ومن كان لا يجعل بينه وبين التراب حاجزاً**) أي مانعاً (**في مضجعه**) ومقعده (**كان**) يعد (**من أكابرهم**) ورؤسائهم، لأنه علامة دالة على التواضع وترك التكلف في المعيشة وعدم الإعتناء بها. (**وكانوا يقتصرون على الحجارة في الإستنجاء**) ولا يتبعونها ماء. وقد ثبت الإقتصار على الحجارة من فعله ﷺ من ذلك ما أخرجه البخاري من حديث أبي هريرة، فلما قضى ﷺ اتبعه بهن أي ألحق المحل بالأحجار وكنى به عن الإستنجاء، وأخرجه ابن أبي شيبة بأسانيد صحيحة عن حذيفة بن اليمان أنه سئل عن الاستنجاء بالماء فقال: إذاً لا يزال في يدي نتن، وعن نافع عن ابن عمر كان لا يستنجي بالماء، وعن الزهري ما كنا نفعله، وعن سعيد بن المسيب أنه سئل عن الإستنجاء بالماء فقال إنه وضوء النساء. فهذه الآثار كلها دالة على أنهم كانوا يقتصرون في غالب الأوقات على الأحجار، ولا سبيل لمن تمسك بها على كراهة الإستنجاء بالماء، فقد ثبت من فعله ﷺ ذلك أيضاً، وذلك فيما رواه البخاري في صحيحه من حديث أنس كان النبي ﷺ إذا خرج لحاجته أجيء أنا وغلام معنا أداوة من ماء يعني ليستنجي به. وأخرج مسلم من طريق خالد الحذاء عن عطاء عن أنس فخرج علينا وقد استنجى بالماء. وأخرج ابن خزيمة في صحيحه من حديث جرير، فأتاه جرير بأداوة من ماء فاستنجى بها. وفي صحيح ابن حبان من حديث عائشة: ما رأيت رسول الله ﷺ خرج من غائط قط إلا من ماء. فما ذكره المصنف من أحوال السلف يحمل على أغلب أحوالهم، والمراد أنهم ما كانوا يتعمقون في أمر الإستنجاء. (**وقال أبو هريرة وغيره من أهل الصفة رضي الله عنهم**): والمراد بالصفة صفة المسجد النبوي: وكان يأوي إليها جماعة من فقراء الصحابة، وقد جمعهم أبو نعيم في كتاب الحلية وذكر من أوصافهم. (**« كنا نأكل الشواء**) أي اللحم المشوي (**فتقام الصلاة فندخل أصابعنا في الحصباء**) أي الحصيات الصغار التي في

أصابعنا في الحصى ثم نفركها بالتراب ونكبر». وقال عمر رضي الله عنه: «ما كنا نعرف الأشنان في عصر رسول الله ﷺ، وإنما كانت مناديلنا بطون أرجلنا. كنا إذا

المسجد (**ثم نفركها بالتراب**) أي لإزالة دسمه (**ونكبر»**) أي ندخل في الصلاة مع الإمام بتكبيرة الأحرام. قال العراقي: أخرجه ابن ماجة من حديث عبدالله بن الحرث بن جزء ولم أره من حديث أبي هريرة اهـ.

قلت: وهو في كتاب أسماء من دخل مصر من الصحابة تأليف أبي عبدالله محمد بن الربيع بن سليمان بن داود الجيزي رحمه الله تعالى في ترجمة عبدالله بن الحرث بن جزء المذكور، وكان شهد فتح مصر، واختط بها قال: حدثنا سعد بن عبدالله بن عبد الحكم، حدثني أبي، أخبرنا ابن لهيعة، عن سليمان بن زياد، عن عبدالله بن الحرث بن جزء الزبيدي أنه قال: أكلنا مع رسول الله ﷺ طعاماً قد مسته النار في المسجد، ثم أقيمت الصلاة فمسحنا أيدينا بالحصباء ثم قمنا نصلي ولم نتوضأ. وقال أيضاً: حدثنا أحمد بن عبدالرحمن، حدثنا عمي عبدالله بن وهب، حدثني ابن لهيعة، عن سليمان بن زياد الحضرمي، عن عبدالله بن الحرث بن جزء قال: أكلنا مع رسول الله ﷺ شواء في المسجد، فأقيمت الصلاة فأدخلنا أيدينا في الحصباء، ثم قمنا فصلينا ولم نتوضأ. وقال أيضاً: وحدثني أبو بكر أحمد بن محمد بن أبي نافع، حدثنا أحمد بن عمرو بن السرح، حدثنا أبو يزيد عبدالملك بن أبي كريمة، أخبرنا عتبة بن لعامة المرادي قال: قدم علينا عبدالله بن الحرث بن جزء الزبيدي فسمعته يحدث في مسجد مصر قيل له ما تقول فيما مست النار؟ قال: وما مست النار؟ قال: اللحم المنضوج يأكله الناس، فقال: لقد رأيتني وأنا سابع سبعة أو سادس ستة مع رسول الله ﷺ في دار رجل فمرّ بلال فناداه بالصلاة فخرجنا فمررنا برجل وبرمته على النار فقال له النبي ﷺ: أطابت برمتك؟ قال: نعم بأبي أنت وأمي فتناول منها بضعة فلم يزل يعلكها حتى أحرم بالصلاة وأنا أنظر إليه. اهـ.

وكان المراد من قول المصنف وغيره من أهل الصفة هو عبدالله بن الحرث بن جزء المذكور، وأورد البخاري في باب من لم يتوضأ من لحم الشاة والسويق فقال: وأكل أبو بكر وعمر وعثمان فلم يتوضأوا. كذا هو في رواية أبي ذر بحذف المفعول، وعند ابن أبي شيبة عن محمد بن المنكدر قال: أكلت مع رسول الله ﷺ، ومع أبي بكر وعمر وعثمان خبزاً ولحماً فصلّوا ولم يتوضأوا، وكذا رواه الترمذي، فإن حمل الوضوء على غسل الأيادي يكون نصاً في الباب.

(**وقال عمر**) بن الخطاب (**رضي الله عنه: ما كنا نعرف الأشنان على عهد رسول الله ﷺ، وإنما كانت مناديلنا بواطن أرجلنا. كنا إذا أكلنا الغمر مسحنا بها**) قال العراقي: لم أجده من حديث عمر، ولابن ماجة نحوه مختصراً من حديث جابر اهـ.

وقد تقدم التعريف بالأشنان، والمناديل جمع منديل بالكسر مشتق من ندلت الشيء إذا جذبته أو أخرجته ونقلته وهو مذكر قاله ابن الأنباري وجماعة، وتمندل به وتندل تمسح، وأنكر

أكلنا الغمر مسحنا بها »، ويقال: أوّل ما ظهر من البدع بعد رسول الله ﷺ أربع:

الكسائي الميم والغمر بالفتح الدسم. **(ويقال: أول ما ظهر من البدع بعد رسول الله ﷺ أربعة: المناخل والأشنان والموائد والشبع)**. ونص القوت ويقال: إن أوّل ما أحدث من البدع أربع: الموائد والمناخل والشبع والأشنان، وكانوا يكرهون أن تكون أواني البيت غير الخزف ولا يتوضأ أهل الورع في آنية الصفر. قال الجنيد، قال سري: اجهد لا تستعمل من آنية بيتك إلا جنسك يعني من الطين، ويقال: لا حساب عليه اهـ.

والمناخل جمع منخل بضم الميم ما ينخل به وهو من النوادر التي وردت بالضم والقياس الكسر لأنه آلة، والأشنان تقدم التعريف به، والموائد جمع مائدة مشتقة من ماد الناس ميداً أعطاهم فاعلة بمعنى مفعولة، لأن المالك مادها للناس أي أعطاهم إياها. وقيل: من ماد ميداً إذا تحرك فهي إسم فاعل على الباب، وقيل: هو الخوان بالكسر والضم، والإخوان بكسر الهمزة لغة فيه وقيل: الخوان المائدة ما لم يكن عليها طعام، والخوان معرب، ثم أن الأكل على الخوان من عادة المتكبرين والمترفهين إحرازاً عن خفض رؤوسهم، فالأكل عليه بدعة لكنها جائزة. وقد روى الترمذي عن أنس: «ما أكل النبي ﷺ على خوان»، وروي أيضاً أنه ﷺ أكل على المائدة، والجمع بينهما أن أنساً قال بحسب علمه فيكون أكثر أحواله انه لم يأكل على خوان. وفي بعض الأحيان أكل عليه لبيان الجواز، ويحتمل أن يراد بالمائدة مطلق السفرة. وفي القاموس المائدة الطعام فإطلاقها على ما يجعل عليه مجاز من اطلاق الحال على المحل، وحينئذ فلا إشكال أصلاً نقله ابن حجر المكي في شرح الشمائل.

قلت: وعلى هذا قول المصنف تبعاً لصاحب القوت أن الموائد من جملة البدع بمعنى الاستكثار من استعمالها بحيث اعتادوا الأكل عليها، فهذا هو المبتدع لا أن الموائد لم تكن موجودة يستعملها الناس في بعض الأحيان، وأما المناخل فإنها جعلت لنخل الدقيق، وكان النبي ﷺ وأهل بيته وأصحابه كانوا يأكلون خبز الشعير مع ما في دقيقه من النخالة وغيرها. وفي هذا ترك للتكلف والاعتناء بشأن الطعام فإنه لا يعتني به إلا أهل الحماقة والغفلة والبطالة. وعند الترمذي من حديث أنس ما رأى النبي ﷺ منخلاً من حين ابتعثه الله حتى قبضه. قال ابن حجر المكي، قال بعض المحققين: أظنه احترز عما قبل البعثة لكونه ﷺ كان يسافر في تلك المدة إلى الشام تاجراً وكانت الشام إذ ذاك مع الروم والخبز النقي عندهم كثير، وكذا المناخل وغيرها من آلات الترفه، ولا ريب أنه رأى ذلك عندهم، وأما بعد البعثة فلم يكن إلا بمكة والطائف والمدينة ووصل تبوك من أطراف الشام لكن لم يفتحها ولا طالت إقامته بها اهـ.

والشبع: بكسر ففتح الإمتلاء الحاصل من الطعام. يقال: شبع شبعاً، والشبع بكسر فسكون إسم لما يشبع به من خبز ولحم، وعدّه من جملة البدع لكونه من أوصاف المترفهين، والسلف الصالح لم يكونوا يأكلون إلا عند الاضطرار، وإذا أكلوا لم يشبعوا. وفي القوت: وكان أبو محمد سهل يقول: اجتمع الخير كله في هذه الأربع الخصال، وبها صار الأبدال أبدالاً اخماص البطون،

المناخل والأشنان والموائد والشبع. فكانت عنايتهم كلها بنظافة الباطن حتى قال بعضهم: الصلاة في النعلين أفضل، لأن رسول الله ﷺ لما نزع نعليه في صلاته باخبار جبرائيل عليه السلام له أن بهما نجاسة وخلع الناس نعالهم قال ﷺ: «لم خلعتم نعالكم». وقال النخعي في الذين يخلعون نعالهم: «وددت لو أن محتاجاً جاء إليها فأخذها». منكراً

والصمت، واعتزال الخلق، وسهر الليل. ثم قال: وفي الشبع قسوة القلب وظلمته، وفي ذلك قوّة صفات النفس وانتشار حظوظها. وفي قوّتها ونشطها ضعف الايمان وخمود أنواره، وفي ضعف النفس وخمود طبعها قوّة الايمان واتساع شعاع أنوار اليقين، وفي ذلك قرب العبد من القريب ومجالسة الحبيب، وفي الشبع مفتاح الرغبة في الدنيا. وقال بعض الصحابة رضي الله عنهم: أوّل بدعة حدثت بعد رسول الله ﷺ الشبع ان القوم لما شبعت بطونهم جمحت بهم شهواتهم. وروي عن عائشة رضي الله عنها قالت: كان أصحاب رسول الله ﷺ يجوعون من غير عوز أي مختارون لذلك. وقال ابن عمر: ما شبعت منذ قتل عثمان رضي الله تعالى عنه وقال هذا في زمن الحجاج اهـ.

(**فكانت عنايتهم بنظافة الباطن**) أشد ولا يبالون بخراب الظاهر في المأكل والملبس والمشرب وغيرها، (**حتى قال بعضهم: الصلاة في النعلين أفضل**)، والنعل: ما وقيت به القدم عن الأرض، وفي حكمه الخف والمداس، وسبب أفضلية الصلاة في النعال لأنها أقرب إلى التواضع والمسكنة وأبعد من الترفه. (**إذ رسول الله ﷺ لما نزع نعليه في الصلاة وأخبره جبريل**) عليه السلام (**أن بهما نجاسة**) أي بأحدهما، وفي نسخة نعله في صلاته، وفي نسخة: إذ أخبره جبريل أن عليه نجاسة، (**وخلع الناس نعالهم**) وهم في الصلاة (**قال ﷺ**) لمّا رأى ذلك منهم (**«لم خلعتم نعالكم»**) كالمنكر عليهم في فعلهم ذلك. قال العراقي: أخرجه أبو داود، والحاكم وصححه من حديث أبي سعيد الخدري اهـ.

قلت: وابن حبان، وأبو يعلى، وإسحاق مختصراً كما أشار إليه الحافظ، والمعنى أنه ﷺ نزع نعله بعمل قليل وأتم صلاته من غير استئناف ولا إعادة، وعلم من هذا أنهم كانوا يصلون في نعالهم. وفي الحواشي الخبازية على الهداية في الحديث بعد قوله عليه السلام: «مالكم خلعتم نعالكم» قالوا: رأيناك خلعت نعليك فخلعنا نعالنا، فقال عليه السلام: «أتاني جبريل فأخبرني أن بهما أذى فمن أراد أن يدخل المسجد فليقلب نعليه فإن رأى بهما أذى فليمسحها فإن الأرض لهما طهور». وفي رواية: «ثم ليصلّ».

قلت: وهذه الجملة أخرجها أبو داود، والحاكم من حديث أبي هريرة بمعناها، وأخرج منها رواية أبي داود: «إذا وطىء أحدكم بنعله الأذى فإن التراب لها طهور» (**وقال**) ابراهيم بن يزيد (**النخعي**) رحمه الله تعالى (**في الذين يخلعون نعالهم**) عند دخولهم في الصلاة أو في المساجد للصلاة: (**وددت**) أي أحببت (**لو أن محتاجاً جاء وأخذه**). وفي بعض النسخ: جاء إليها

لخلع النعال. فهكذا كان تساهلهم في هذه الأمور، بل كانوا يمشون في طين الشوارع حفاة ويجلسون عليها ويصلون في المساجد على الأرض، ويأكلون من دقيق البر والشعير وهو يداس بالدواب وتبول عليه، ولا يحترزون من عرق الإبل والخيل مع كثرة تمرغها في النجاسات، ولم ينقل قط عن أحد منهم سؤال في دقائق النجاسات، فهكذا كان تساهلهم فيها. وقد انتهت النوبة الآن إلى طائفة يسمون الرعونة نظافة فيقولون هي مبنى الدين فأكثر أوقاتهم في تزيينهم الظواهر، كفعل الماشطة بعروسها والباطن خراب مشحون بخبائث الكبر والعجب والجهل والرياء والنفاق ولا يستنكرون ذلك ولا يتعجبون منه! ولو اقتصر مقتصر على الاستنجاء بالحجر، أو مشى على الأرض حافياً،

وأخذها قال ذلك (**منكراً**) عليهم (**خلع النعال**)، ثم إذا خلع نعليه وقام إلى الصلاة هل يضعهما بين يديه أو في موضع آخر الأوّل أحسن أو على يمينه أو شماله ما لم يؤذ رفيقاً أو ما لم تكن فيهما نجاسة ظاهرة فتؤذي رائحتها المصلين، ومن أقوال العامة النعلين تحت العينين، وأما ما ورد في بعض الأخبار: إذا ابتلت النعال فصلّوا في الرحال، فقال ابن الأثير: المراد بالنعال هنا جمع نعل وهي الأكمة الصغيرة لا النعال التي تلبس، وقد بينت ذلك في شرح القاموس، (**فهكذا كانت تساهلهم في هذه الأمور**) الظاهرة وعدم تعمقهم فيها، (**بل كانوا يمشون في طين الشوارع**) جمع شارعة هي الطريق المسلوكة للناس عامة والدواب. (**حفاة**) من غير نعل (**ويجلسون عليها**) كذا في النسخ، أي على الشوارع، والأولى تذكير الضمير ليعود على الطين وهذا أقرب إلى التواضع لكونهم خلقوا من التراب ويعودون إليه، (**ويصلّون في المساجد**) المفروشة بالرمل والحصى (**على الأرض**) من غير حائل، (**ويأكلون من دقيق البر والشعير وهو**) أي البر والشعير (**يداس بالدواب**) أي بأرجلها لينفصل الحب من قشره (**وتبول عليه**) وتتغوّط فما كانوا يسألون عن ذلك ولا يدققون، (**ولا يحترزون من عرق الإبل والخيل**) وكذا الحمير والبغال يصيب ثوبهم عند ركوبهم إياهما عرياً من غير حائل (**مع كثرة تمرغها في النجاسات**) والمواضع القذرة، (**ولم ينقل قط عن واحد منهم**) إلينا (**سؤال في دقائق النجاسات**) ولا استقصاء فيها. (**وهكذا كان**) وفي بعض النسخ: بل هكذا كان (**تساهلهم فيها وقد انتهت النوبة الآن**) أي في حدود الأربعمائة والتسعين (**إلى طائفة**) أي جماعة (**يسمون الرعونة نظافة**) والرعونة افراط الجهالة، وأيضاً الوقوف مع حظ النفس مقتضى طباعها (**ويقولون هي مبنى الدين**) وعليها أسست أركانه (**فأكثر أوقاتهم**) على ما يرى (**في تزيينهم الظواهر**) وإصلاحها من ملبوس ومأكول ومركوب (**كفعل الماشطة**) هي القينة (**بعروسها و**) الحال أن (**الباطن**) منهم (**خراب**) يباب. نعم هو (**مشحون**) أي مملوء (**بخبائث الكبر والعجب والجهل والرياء والنفاق**) وهي المهلكات، (**ولا يستنكرون ذلك**) من أنفسهم، بل (**ولا يتعجبون منه**) وهو محل العجب. (**ولو**) فرض أنه (**اقتصر**

أو صلى على الأرض، أو على بواري المسجد من غير سجادة مفروشة، أو مشى على الفرش من غير غلاف للقدم من أدم، أو توضأ من آنية عجوز أو رجل غير متقشف أقاموا عليه القيامة وشدوا عليه النكير ولقبوه بالقذر وأخرجوه من زمرتهم واستنكفوا عن مؤاكلته ومخالطته. فسموا البذاذة التي هي من الايمان قذارة والرعونة نظافة، فانظر كيف صار المنكر معروفاً والمعروف منكراً! وكيف اندرس من الدين رسمه كما اندرس حقيقته وعلمه.

فإن قلت: أفتقول أن هذه العادات التي أحدثها الصوفية في هيئاتهم ونظافتهم من

مقتصر على الاستنجاء بالحجر) فقط كما كان يفعله النبي ﷺ تارة، **(أو مشى على الأرض حافياً)** بلا نعل، **(أو صلى على الأرض)** بلا فرش شيء، **(أو)** صلى **(على بواري المسجد)** هي جمع بوريا وهي الحصيرة فارسية **(من غير سجادة)** وهي الطنفسة والزربية والمفرش، وقوله **(مفروشة)** أي على ذلك الحصير، **(أو مشى على الفرش من غير غلاف للقدم من أدم)** أي جلد مدبوغ كما كانت الأوائل تفعل ذلك، **(أو توضأ من آنية)** نصرانية **(عجوز)** كما فعله عمر رضي الله عنه، والتصريح بلفظ عجوز وقع في السنن للبيهقي من رواية زيد بن أسلم كما تقدم، **(أو)** توضأ من آنية **(رجل غير متقشف)** أي غير متدين **(أقاموا عليه)**. وفي بعض النسخ: فيه **(القيامة)** أي أهوالاً مخيفة كأهوال القيامة، **(وشددوا عليه النكير)** وهو بمعنى الانكار **(ولقبوه بالقذر)** ككتف من قام به القذر أي الوسخ **(وأخرجوه من زمرتهم)** وأسقطوه من أعينهم ونسبوه إلى عدم المعقول وقلة الآداب **(واستنكفوا)** تنزهوا **(عن مؤاكلته)** على موائدهم **(و)** عن **(مخالطته)** في مجالسهم. **(فسموا البذاذة)** وهي رثاثة الهيئة **(التي هي من)** جملة **(الايمان)** فيما أخرجه البخاري في الأدب، ومسلم في الصحيح، والترمذي من حديث أبي أمامة الحارثي «البذاذة من الإيمان» **(قذارة و)** سموا **(الرعونة)** التي هم فيها **(نظافة. فانظر)** أيها المتأمل في تخالف الأشياء **(كيف صار المنكر معروفاً والمعروف منكراً)** انقلبت الأعيان، فالله المستعان. **(وكيف اندرس من الدين رسمه كما اندرس تحقيقه)** وفي نسخة: حقيقته **(وعلمه)** ولم يبق إلا إسمه ووسمه.

وقد أورد صاحب القوت هذا البحث مختصراً في بيان ما أحدثه الناس من البدع التي لم تكن في زمانه ﷺ ولا زمان أصحابه فقال: وشددوا أيضاً في الطهارة بالماء وتنظيف الثياب وكثرة غسلها من عرق الجنب ولبس الحائض، ومن أبوال ما يؤكل لحمه وغسل يسير الدم ونحو ذلك، وكان السلف يرخصون ذلك. اهـ.

(فإن قلت: أفتقول أن هذه العادات التي أحدثتها) السادة **(الصوفية في هيئاتهم ونظافتهم)** في الملابس ومبالغتهم في أمور العبادات باعداد أوان مخصوصة للاستنجاء وغير

المحظورات أو المنكرات؟ فأقول: حاش لله أن أطلق القول فيه من غير تفصيل، ولكني أقول إن هذا التنظف والتكلف وإعداد الأواني والآلات واستعمال غلاف القدم والازار المقنع به لدفع الغبار وغير ذلك من هذه الأسباب إن وقع النظر إلى ذاتها على سبيل التجرد فهي من المباحات، وقد يقترن بها أحوال ونيات تلحقها تارة المعروفات وتارة بالمنكرات، فأما كونها مباحة في نفسها فلا يخفى أن صاحبها متصرف بها في ماله وبدنه وثيابه فيفعل بها ما يريد إذا لم يكن فيه إضاعة وإسراف، وأما مصيرها

ذلك انها تعد (**من المحظورات**) المحرمات (**والمنكرات؟ فأقول**) في الجواب: (**حاش الله**) ويقال: حاش فلان بالجر وبالنصب أيضاً كلمة استثناء تمنع العامل من تناوله تقال عند التنزيه (**إن أطلق القول فيه**) مجملاً (**من غير تفصيل**) يميز الصحيح من السقيم، (**ولكن أقول هذه التكلفات**) التي أحدثوها في أحوالهم (**وهذا التنظف**) والتعمق (**واعداد الأواني**) أي تهيئتها (**واحضار الآلات**) للاستنجاء والوضوء والغسل وغيرها (**واستعمال غلاف القدم**) من جلد أو صوف، (**و**) استعمال (**الإزار**) وهي الطرحة البيضاء أو على أي لون كان من مصبوغ بطين أو غيره (**المتقنع به**) أي جعله كالقناع على الوجه. وقد عقد الترمذي في الشمائل باباً فيما جاء في تقنع رسول الله ﷺ وأورد فيه حديث: كان عليه السلام يكثر من القناع وهي الخرقة تجعل على الرأس لتقي نحو العمامة عما بها من الدهن، وقيل: التقنع أعم من ذلك ويؤيده حديث اتيانه ﷺ بيت أبي بكر رضي الله عنه للهجرة في القابلة متقنعاً بثوبه أي متغشياً به فوق العمامة لا تحتها. هذا هو الظاهر وهو أعم من أن يكون ذلك التقنع (**لدفع الغبار**) أو لحفظ النظر من الوقوع يميناً وشمالاً عما لا يليق، (**وغير ذلك من هذه الأسباب**) مما لهم فيها من الهيئات. وخلاصة القول فيه أنه (**إن وقع النظر إلى ذاتها على سبيل التجرد**) من غير التفات إلى عوارضها (**فهي من المباحات**) الشرعية (**وقد تقترن بها أحوال**) حسنة (**ونيات**) صالحة (**تلحقها تارة بالمعروفات**)، وذلك إذا صلح القصد، (**وتارة بالمنكرات**) إذا فسد القصد (**فأما كونها مباحة في نفسها**) شرعاً (**فلا يخفى**) على المتأمل (**أنه متصرف بها في ماله وبدنه وثيابه فليفعل بها ما يريد**) لا حرج عليه (**إذا لم يكن فيه إضاعة وإسراف**) وتبذير، أما حينئذ فيحرم عليه لأنه ورد النهي عن ذلك. وذكر ابن حجر المكي في شرح الشمائل أن بذاذة الهيئة ورثاثة الملابس من سيرة السلف الماضين، واختاره جماعة من متأخري الصوفية فلهم في ذلك زي معروف وصبغة مشهورة، وذلك لأنهم لما رأوا أهل الدنيا يتفاخرون بالزينة والملابس أظهروا لهم رثاثة ملابسهم حقارة ما حقره الحق تعالى مما عظمه الغافلون. والآن فقد قست القلوب ونسي ذلك المعنى فاتخذ الغافلون رثاثة الهيئة حيلة على جلب الدنيا، فانعكس الأمر فصارت مخالفتهم في ذلك لله متبعاً للسلف. وبالجملة فأهل الله تعالى وخواصه لا يقصدون في هيئاتهم إلا وجه الله حسبما تتعلق بها المصالح الشرعية مما ألقي في روعهم من الإلهامات والإشارات فلا ينبغي الإنكار عليهم فيها اهـ.

منكراً فبأن يجعل ذلك أصل الدين ويفسر به قوله ﷺ: «بني الدين على النظافة» حتى ينكر به على من يتساهل فيه تساهل الأولين أو يكون القصد به تزيين الظاهر للخلق وتحسين موقع نظرهم، فإن ذلك هو الرياء المحظور فيصير منكراً بهذين الاعتبارين. أما كونه معروفاً فبأن يكون القصد منه الخير دون التزين، وأن لا ينكر على من ترك ذلك، ولا يؤخر بسببه الصلاة عن أوائل الأوقات، ولا يشتغل به عن عمل هو أفضل منه أو عن علم أو غيره، فإذا لم يقترن به شيء من ذلك فهو مباح يمكن أن يجعل قربة بالنية، ولكن لا يتيسر ذلك إلا للبطالين الذين لو لم يشتغلوا بصرف الأوقات فيه لاشتغلوا بنوم أو حديث فيما لا يعني فيصير شغلهم به أولى، لأن الاشتغال بالطهارات يجدد ذكر الله تعالى وذكر العبادات، فلا بأس به إذا لم يخرج إلى منكر أو اسراف.

(**وأما تصييرها منكراً**) أي جعلها في حد المنكرات، (**فبأن يجعل ذلك أصل الدين**) ومبناه (**ويفسر**) عليه (**قوله ﷺ: «بني الدين على النظافة»**) وكذا قوله ﷺ: «إن الله نظيف يحب النظافة» (**حتى ينكر به على من تساهل فيه**) أو يقصر مثل (**تساهل الأوّلين**) من السلف الصالحين (و) مما يصيره منكراً (**أن يكون القصد به**) أي بمجموع تلك الهيئات (**تزيين الظاهر للخلق**) ليحبوه (**وتحسين موقع نظرهم**) عليه، (**فإن ذلك**) الفعل (**هو الرياء المحذور**) أي الممنوع منه وهو الشرك الخفي (**فيصير منكراً بهذين الاعتبارين**). وقد يفضي ذلك إلى صفات أخرى ذميمة لأجلها يصير منكراً لا محالة. (**أما كونه معروفاً فبأن يكون القصد فيه الخير دون التزين**) للخلق، والمراد بقصد الخير هو ما رواه أصحاب السنن الأربعة: «إن الله يحب أن يرى أثر نعمته على عبده» أي لانبائه عن اكمال الباطن وهو الشكر على النعمة، (**وأن لا ينكر على من ترك ذلك**) فإنه مما يدل على جهله بحال السلف وترفعه على المسلمين، (و) أن (**لا يؤخر بسببه الصلاة**) مع الأئمة في الجماعات (**عن أوائل الأوقات**) إذ هي رضوان الله الأكبر، وذلك بأن يشتغل به فلا يمكنه اللحوق مع الجماعة في أوّل الوقت، (و) أن (**لا يشتغل به عن عمل هو أفضل منه**) وأولى بالاشتغال به (**أو عن علم**). وفي بعض النسخ: أو عن تربية علم أي بالتعلم والتعليم والمطالعة والمذاكرة والتصدي لتأليف ما هو النافع (**أو غيره**) من أعمال البر وهي كثيرة، (**فإن**) وفي بعض النسخ: فإذا (**لم يقترن به شيء من ذلك**) الذي ذكر (**فهو مباح**) شرعي، بل (**يمكن أن يجعل قربة**) إلى الله تعالى (**بالنية**) الصالحة، (**ولكن لا يتيسر ذلك**) غالباً (**إلا للبطالين**) عن الأوراد الشرعية (**الذين إن لم يشتغلوا بصرف الأوقات إليه لاشتغلوا**) لا محالة (**بنوم**) أو سعي فيما لا يحل شرعاً (**أو حديث فيما لا يعني**) ولا يهتم به أو جمعية بمن لا يغني (**فيصير شغلهم**) أي هؤلاء البطالين (**به أولى**) وأفضل، (**لأن التشاغل بالطهارات**) والتفنن فيها (**يجدد ذكر الله عز

وأما أهل العلم والعمل، فلا ينبغي أن يصرفوا من أوقاتهم إليه إلاَّ قدر الحاجة فالزيادة عليه منكر في حقهم وتضييع العمر الذي هو أنفس الجواهر وأعزها في حق من قدر على الانتفاع به. ولا يتعجب من ذلك فإن حسنات الأبرار سيئات المقربين. ولا ينبغي للبطال أن يترك النظافة وينكر على المتصوفة ويزعم أن يتشبه بالصحابة، إذ التشبه بهم في أن لا يتفرغ إلا لما هو أهم منه، كما قيل لداود الطائي: لم لا تسرح لحيتك؟ قال: إني إذاً لفارغ. فلهذا لا أرى للعالم ولا للمتعلم ولا للعامل أن يضيع وقته في غسل الثياب احترازاً من أن يلبس الثياب المقصورة وتوهماً بالقصار تقصيراً في

وجل) في الجملة **(و)** أيضاً يجدد **(ذكر العبادات)** فإنه ما من طهارة إلا ويراعى فيها شأن العبادة التي تقع بعدها، كصلاة قراءة أو قرآن أو سماع حديث وغير ذلك، **(فلا بأس به)** لهؤلاء **(إذا لم يخرج عن حد)** الاعتدال والعرف **(إلى منكر)** شرعي أو عرفي **(أو اسراف)** أو تبذير أو ترتب مفسدة.

(وأما أهل العلم) الذين يرتاضون في تحصيل العلم تعلماً وتعليماً وبذلاً لأهله وتأليفاً، **(و)** أما أهل **(العمل)** فهم المشتغلون بالذكر والمراقبة والمحافظة على العبادات، **(فلا ينبغي أن يصرف من أوقاتهم إليه إلا قدر الحاجة)** إليه **(والزيادة عليه في حقهم منكر وتضييع العمر الذي هو أنفس الجواهر)** وأغلاها **(وأعزها في حق من قدر على الانتفاع به)** ومحافظة العمر عندهم كناية عن محافظة الأوقات بحفظ الأنفاس عن خطور خيال السوى عليها وهو من أهم المهات وأوكد الواجبات، **(ولا تعجب من ذلك فإن حسنات الأبرار سيئات المقربين)**. قال الحافظ السخاوي في المقاصد: هو من كلام أبي سعيد الخراز رواه ابن عساكر في ترجمته مرفوعاً. **(فلا ينبغي للبطال أن يترك النظافة)** الظاهرية **(وينكر على)** طائفة **(المتصوّفة)** في تجملهم في هيئاتهم بالمرقعات النفيسة **(ويزعم أنه)** في بذاذته ورثاثة أطماره **(يتشبه بالصحابة)** رضوان الله عليهم وبالسلف الماضين من التابعين وهذا بعيد جداً **(إذ التشبه بهم في أن لا يتفرغ له بما)** وفي نسخة: لما **(هو أهم منه كما قيل لداود)** بن نصير **(الطائي)** ابن سليمان المتوفي سنة ١٦٠ حين رآه رجل ولحيته متشعثة: **(لو سرحت لحيتك)** وفي بعض النسخ: لِمَ لا تسرح لحيتك؟ **(قال)**، وفي نسخة: فقال: **(إني إذاً لفارغ)** أي بطّال **(فلهذا لا أرى للعالم)** المشتغل بعلمه تعلماً وتعليماً **(ولا للعامل)** بعلمه **(أن يضيع وقته)** النفيس **(في غسل الثياب)** بنفسه **(احترازاً من أن يلبس الثياب المقصورة)** التي قصرها القصّار **(توهماً بالقصار تقصيره في)** قصرها و **(الغسل)** لها. وهذه وسوسة كبيرة اعترت بعض العلماء الصالحين، ولقد أدركت بعض مشايخي لم يكن يلبس من هذه الثياب التي تعمل من الصوف وتصبغ ألواناً وتجلب من الروم حتى يغسلها في البحر ثلاث مرات توهماً منه أنها من شغل النصارى، وأن أياديهم متنجسة، وأن تلك الاصباغ لا تسلم من مخالطتها بالنجاسات، فهذا

الغسل، فقد كانوا في العصر الأول يصلون في الفراء المدبوغة ولم يعلم منهم من فرق بين المقصورة والمدبوغة في الطهارة والنجاسة، بل كانوا يجتنبون النجاسة إذا شاهدوها ولا يدققون نظرهم في استنباط الاحتمالات الدقيقة، بل كانوا يتأملون في دقائق الرياء والظلم حتى قال سفيان الثوري لرفيق له كان يمشي معه فنظر إلى باب دار مرفوع معمور: لا تفعل ذلك فإن الناس لو لم ينظروا إليه لكان صاحبه لا يتعاطى هذا الإسراف. فالناظر إليه معين له على الاسراف. فكانوا يعدون جمام الذهن لاستنباط مثل هذه الدقائق لا في احتمالات النجاسة. فلو وجد العالم عامياً يتعاطى له غسل الثياب محتاطاً فهو أفضل فإنه بالإضافة إلى التساهل خير. وذلك العامي ينتفع بتعاطيه إذ يشغل نفسه الأمارة بالسوء بعمل المباح في نفسه فيمتنع عليه المعاصي في تلك الحال. والنفس إن لم تشغل بشيء شغلت صاحبها، وإذا قصد به التقرب إلى العالم صار ذلك

وأمثال ذلك وساوس ونزعات أجارنا الله منها. وقد ذكر ابن حجر المكي في شرح الشمائل: إن من البدع المذمومة غسل الثوب الجديد قبل لبسه، **(فقد كانوا في العصر الأوّل يصلّون في الفراء)** أي الجلود **(المدبوغة)** من غير أن يسألوا من دبغها وكيف دبغها وبأي شيء دبغها وهل خالطها النجاسة في أيام دباغها أم لا؟ **(ولم من الفرق بين)** الفراء **(المدبوغة و)** بين الثياب **(المقصورة)** وفي نسخة بين المدبغة والمقصرة **(في الطهارة والنجاسة، بل كانوا)** إنما **(يجتنبون النجاسة إذا شاهدوها)** بأبصارهم **(ولا يدققون نظرهم في استنباط الاحتمالات الدقيقة)** والأوجه المختلفة، **(بل كانوا يتأملون في دقائق)** مسائل **(الرياء والظلم)** أي الشرك الخفي، **(حتى قال)** الإمام أبو عبدالله **(سفيان)** بن سعيد **(الثوري)** رحمه الله تعالى **(لرفيق له كان يمشي معه)** في زقاق من أزقة الكوفة، **(فنظر إلى باب دار مرفوع)** البناء **(معمور)** بالناس **(لا تفعل ذلك)** أي لا تنظر إلى هذا. فقال له: هل فيه من بأس؟ قال: نعم **(فإن الناس لو لم ينظروا إليه)** على سبيل التفرج **(لكان صاحبه لا يتعاطى هذا الإسراف)** في عمارته ورفعته ونقشه وتحسينه، **(فالنظر إليه معين له على الإسراف)**. هكذا أخرجه صاحب القوت، **(فكانوا يعدون)** أي يهيئون **(جمام الذهن)** بكسر الجيم ما يستبقي منه **(لاستنباط مثل هذه الدقائق)** الخفية في حفظ الباطن والظاهر **(لا في احتمال النجاسات)** ودقائقها، **(فلو وجد العالم)** أو العامل رجلاً **(عامياً)** أي من عامة الناس الذي ليس له اشتغال بالعلم ولا بالعمل، وإنما هو مقتصر على أداء ما فرض عليه من الصلوات وغيرها **(يتعاطى له غسل الثياب)** بنفسه حالة كونه **(محتاطاً)** في طهارته ونظافته **(فهو أفضل له)** وأحسن، **(فإنه بالإضافة)** أي بالنسبة **(إلى التساهل خير، وذلك العامي)** مع ذلك **(ينتفع بتعاطيه)** غسلها **(إذ يشغل نفسه الامارة بالسوء بعمل مباح في نفسه)** لا مؤاخذة عليه فيه شرعاً **(فتمتنع عليه المعاصي)** والمناهي والملاهي **(في تلك الحال)**. ومن المعلوم **(أن النفس**

عنده من أفضل القربات. فوقت العالم أشرف من أن يصرفه إلى مثله فيبقى محفوظاً عليه، وأشرف وقت العامي أن يشتغل بمثله فيتوفر الخير عليه من الجوانب كلها وليتفطن بهذا المثل لنظائره من الأعمال وترتيب فضائلها ووجه تقديم البعض منها على البعض، فتدقيق الحساب في حفظ لحظات العمر بصرفها إلى الأفضل أهم من التدقيق في أمور الدنيا بحذافيرها. وإذا عرفت هذه المقدمة واستبنت أن الطهارة لها أربع مراتب. فاعلم أنا في هذا الكتاب لسنا نتكلم إلا في المرتبة الرابعة وهي نظافة الظاهر لأنا في الشطر الأوّل من الكتاب لا نتعرض قصداً إلا للظواهر. فنقول طهارة الظاهر

إن لم تشتغل) بأمرٍ ما (**شغلت صاحبها**) فرمته في المتاعب يصعب عليه التخلص منها، وهذا كما يقولون: النفس إن لم تقتلها قتلتك (**وإذا قصد به التقرب إلى العالم**) أو العامل (**صار ذلك عنده من أفضل القربات**)، وبهذا القصد وقع الفارق في أفعاله، فأعظم الناس منزلة وأكثرهم خيراً وبركة الواقف مع قصده في حركته وسكونه. وكتب سالم بن عبدالله إلى عمر بن عبد العزيز رحمهما الله تعالى: اعلم يا عمر أن عون الله للعبد بقدر النية فمن ثبتت نيته تم عون الله له، ومن قصرت عنه نيته قصر عنه عون الله بقدر ذلك. وكتب بعض الصالحين إلى أخيه: أخلص النية في أفعالك يكفك قليل العمل. (**فوقت العالم أشرف من أن يصرفه إلى مثله**) من القصر والغسل لأنه عنده كالسيف إن لم يقطعه بالطاعة قطعه بالقطيعة، (**فيبقى**) وقته (**محفوظاً عليه وأشرف وقت العامي أن يشتغل بمثله**) لسلامته من الوقوع فيما لا يعني، (**فيتوفر الخير من الجوانب**) أي من الجانبين، وكل منهما بقصد صحيح وعقد رجيح. (**وليتفطن بهذا المثال**) الذي أوردناه (**لنظائره من**) سائر (**الأعمال وترتيب فضائلها ووجه تقديم بعضها على البعض**) على اختلاف المقاصد والنيات، فقد يكون العمل قليلاً في الأعين وهو كبير عند الله بحسن النية والإخلاص، وقد يكون فضل عمل على آخر بوجهين وثلاثة وأقل وأكثر، وقد ساق من ذلك ابن الحاج في أول المدخل ما يشفى به الغليل وتثلج به الصدور. (**فتدقيق الحساب في حفظ لحظات العمر**) وآنائه التي هي كل ذرة منها رخيصة بألف درة (**بصرفها إلى الأفضل**). فالأفضل (**أهم من التدقيق في**) متعلقات (**أموال الدنيا بحذافيرها**) أي بجميعها. (**فإذا عرفت هذه المقدمة واستيقنت**) بقلبك (**أن الطهارة لها أربع مراتب، فاعلم أنا في هذا الكتاب**) أي أسرار الطهارة (**لسنا**) وفي نسخة: لا (**نتكلم إلا في المرتبة الرابعة**) وهي الأولى بالنسبة إلى سياقه الأول (**وهي نظافة الظاهر**) ونقاوته عن الأوساخ والاحداث، (**لأنا في الشطر الأوّل من الكتاب لا نتعرض قصداً إلا للظاهر**) وهي الطهارة الجسمانية. وأما المراتب الثلاثة منها، فإن المصنف يشير إليها في مجموع كتابه هذا لو تأمل الإنسان في سياقاته لوجدها دالة عليها. (**فنقول: طهارة الظاهر**) على (**ثلاثة أقسام: طهارة عن الخبث**) بدناً وثوباً وهو النجس الحقيقي، (**وطهارة عن الحدث**)

ثلاثة أقسام: طهارة عن الخبث، وطهارة عن الحدث، وطهارة عن فضلات البدن، وهي التي تحصل بالقلم والاستحداد واستعمال النورة والختان وغيره.

بدناً وهو النجس الحكمي من الأصغر والأكبر، ووقع للمصنف في الوجيز تقديم الحدث على الخبث. وهكذا هو في كتب مذهبنا، وعبارة الوجيز المطهر للحدث والخبث، وقال الرافعي في شرحه: الخبث مرقوم في النسخ برقم أبي حنيفة رحمه الله تعالى دون الحدث بناء على المشهور أن الطهورية مخصوصة بالماء في الحدث إجماعاً، لكنه في الخبث مختلف فيه بيننا وبينهم اهـ.

وربما يؤخذ منه سبب تقديمه على الحدث مع تأمل فيه. وقال الأصفهاني في شرح المحرر: الحدث لفظاً مشترك بين الحدث الأكبر والحدث الأصغر، لكنه إذا أطلق عن الوصفين كان المراد الأصغر غالباً، وهذا الاطلاق عرف خاص لا مفهوم لغوي، بل مجاز لغوي عند بعض وحقيقة شرعية عند بعض اهـ.

وقال الشمني في شرح النقاية: الطهارة لغة النظافة وبعضها فضل ما يتنظف به واصطلاحاً النظافة عن الحدث أو الخبث، وسبب وجوبها إرادة الصلاة أو ما يضاهيها بشرط الحدث أو الخبث وفي الخلاصة: سبب الوضوء الحدث، وقال بعضهم: إقامة الصلاة وهو الأصح وبالأول أخذ الإمام السرخسي في الأصل وفي المحيط سبب وجوبه إنما هو إرادة الصلاة بالنص. **(وطهارة عن فضلات البدن وهي التي تحصل بالقلم)** كالاظفار **(والاستحداد)** هو استعمال الحديد أي الموسى كشعر العانة، **(واستعمال النورة)** لمن لم يحسن الاستحداد، **(والختان)** هو قطع القلفة **(وغيره)** مما يجري مجراه.

القسم الأول

في طهارة الخبث، والنظر فيه يتعلق بالمزال والمزال به والازالة:

الطرف الأول في المزال:

وهي النجاسة والأعيان ثلاثة: جمادات وحيوانات وأجزاء حيوانات. أما الجمادات فطاهرة كلها إلا الخمر وكل منتبذ مسكر، والحيوانات طاهرة كلها إلا الكلب

القسم الأول

(**في طهارة الخبث والنظر فيه يتعلق**) بأمور ثلاثة (**المزال**) هو إسم مفعول من أزاله عنه فهو مزال وهي النجاسات، (**والمزال به**) كالماء مثلاً فإنه تزال به النجاسات، (**والإزالة**) أي بيان كيفيتها. وقد ذكر المصنف ما في هذا القسم في ثلاثة أطراف:

(**الطرف الأول في المزال**): أي في بيان ما يزال ما هو. فقال: (**هي النجاسات**)، ومنهم من فسرها بالقذارات، والصحيح أن القذر أعم من النجس (**والأعيان ثلاثة**): وهي ما له قيام بذاته بأن يتحيز بنفسه غير تابع تحيزه تحيز شيء آخر. (**جمادات**) وهي التي لا روح فيها، (**وحيوانات**) ذوات أرواح، (**وأجزاء حيوانات**) مما ينفصل عنها بالجز والقطع وغير ذلك. وهذا التقسيم تبع فيه شيخه إمام الحرمين حيث قسم الأعيان إلى جماد وحيوان. (**أما الجمادات فطاهرة كلها**) لأنها مخلوقة لمنافع العباد، وإنما يحصل الانتفاع أو يكمل بالطهارة ولا يستثنى من هذا الأصل من الجمادات (**إلا الخمر وكل مشتد مسكر**) أي ما يسكر من الأنبذة. أما الخمر فلوجهين: أحدهما: انها محرمة التناول لا للاحترام وضرر ظاهر والناس مشغوفون بها، فينبغي أن تكون محكوماً بنجاستها تأكيداً للزجر، والثاني أن الله تعالى سماها رجساً وهو النجس، وأما الأنبذة المسكرة فإنها ملحقة بها في التحريم، فكذا النجاسة. هذا مذهب الشافعي رحمه الله تعالى، فإن الخمر عنده هي التي من ماء العنب إذا غلي واشتد، ووافقه الصاحبان أبو يوسف ومحمد قالوا: لأن الإسم يثبت به، وكذا المعنى المحرم وهو كونه مسكراً، وزاد أبو حنيفة رحمه الله تعالى في تعريف الخمر بعد الاشتداد فقال: وقذف بالزبد قال: لأن الغليان بذاته الشدة وكمالها بقذف الزبد وسكونه إذ به يتميز الصافي عن الكدر، وأحكام الشرع قطعية فيناط بالنهاية كالحد وإكفار المستحل وأحكامه انه حرام قليله وكثيره، وقوله: وكل مشتد مسكر أي فان حكمه حكم الخمر كالباذق والمنصف والمثلث والجمهوري والنبيذ، فالباذق: هو المطبوخ أدنى طبخة، والمنصف: ما ذهب ثلثاه وبقي ثلثه حكمها واحد في الاشتداد، والمثلث ماء العنب طبخ

والخنزير وما تولد منهما أو من أحدهما، فإذا ماتت فكلها نجسة إلاَّ خمسة الآدمي،

حتى بقي ثلثه، فإذا اشتد حل عند محمد وحرم عند أبي حنيفة وأبي يوسف، والجمهوري: ماء العنب صب عليه الماء وقد طبخ حتى بقي ثلثاه وحكمه ملحق بالباذق، وحرمة الخمر عينية ونجاستها غليظة لأنها ثبتت بالدليل القطعي.

وأما حرمة الطلاء والسكر ونقيع الزبيب، فإنها دون حرمة الخمر لأنها اجتهادية ولا يكفر مستحلها، وإنما يضلل ونجاستها خفيفة في رواية وغليظة في أخرى. وذكر يحيى اليمني من الشافعية في البيان وجهاً ضعيفاً: أن النبيذ طاهر لاختلاف العلماء فيه بخلاف الخمر، وفي شرح الوجيز ذكروا وجهاً في أن بواطن حبات العنقود مع استحالتها خمراً لا يحكم بنجاستها تشبيهاً بما في باطن حيوان، وهذا ينافي اطلاق القول بالنجاسة. قال الرافعي: واعلم أن المصنف لا يريد بالجماد في هذا التقسيم مطلق ما لا حياة فيه، بل وما لم يكن حيواناً من قبل ولا جزءاً من حيوان ولا خارجاً منه، وإلاّ لدخل في الجمادات الميتات وأجزاء الحيوانات وما ينفصل عن باطن الحيوان، وحينئذ لا ينتظم أصل الاستثناء على الخمر والنبيذ فتأمل.

تنبيه:

قال صاحب المختار: النجاسة غليظة وخفيفة. قال الشارح في الموضح: يعني إذا ورد نص في نجاسة شيء ونص آخر في طهارته يرجح دليل النجاسة، لكن معارضة ذلك النص يؤثر في تخفيف نجاسته، وإذا لم يعارضه نص تكون نجاسته غليظة. هذا هو الحكم عند أبي حنيفة مثال المخففة بول ما يؤكل لحمه، فإن قوله ﷺ: «استنزهوا البول» يدل على نجاسته. وحديث العرنيين يدل على طهارته. وقال: وإذا اختلف العلماء في نجاسة شيء وطهارته تكون مخففة، وإذا اتفقوا على نجاسة شيء تكون مغلظة، وفائدة الخلاف تظهر في الروث عند أبي حنيفة مغلظة لما روي أنه ﷺ ألقى الروث وقال: «إنها ركس» أي نجس ولم يعارضه نص آخر وعندهما مخففة للاختلاف، فإن مالكاً رحمه الله تعالى يرى طهارته لعموم البلوى بخلاف بوله فإنه نجس نجاسة مغلظة إذ لا ضرورة فيه، فإن الأرض تنشفه وسيأتي الكلام عليه قريباً. (**والحيوانات طاهرة كلها**) ولا يستثنى منها (**إلا ثلاثة**).

أحدها: (**الكلب**) لقوله عليه السلام: «إنها ليست بنجسة» يعني الهرة، ووجه الاستدلال منه مشهور، ولأن سؤره نجس بدليل ورود الأمر بالاراقة في خبر الولوغ، ونجاسة السؤر تدل على نجاسة الفم، وإذا كان فمه نجساً كانت سائر أعضائه نجسة لأن فمه أطيب من غيره، ويقال: إنه أطيب الحيوان نكهة لكثرة ما يلهث.

(**و**) الثاني (**الخنزير**) وهو أسوأ حالاً من الكلب فهو أولى بأن يكون نجساً من الكلب قاله الرافعي، واستدل أئمتنا على نجاسته بقوله تعالى: ﴿أو لحم خنزير فإنه رجس﴾ [الأنعام: ١٤٥]، والضمير للمضاف إليه لقربه. فإن قلت: المضاف إليه غير المقصود فلا يعود الضمير عليه نحو: رأيت ابن زيد وكلمته. قلت: عود الضمير الى المضاف إليه شائع من غير نكير نحو

والسمك، والجراد، ودود التفاح، ـ وفي معناه كل ما يستحيل من الأطعمة ـ وكل ما

قوله تعالى: ﴿واشكروا نعمة الله إن كنتم إياه تعبدون﴾ [النحل: ١١٤] فإن قيل: الضمير عائد إلى جميع ما ذكر من الميتة والدم المسفوح ولحم الخنزير. أجيب: بأنه أبعد من عوده إلى اللحم، وأما عين الكلب فإنه ليس بنجس عند أبي حنيفة ومالك. قال صاحب الهداية: لأنه ينتفع به حراسة واصطياداً. قال الأكمل: اختلفت الروايات في كون الكلب نجس العين، فمنهم من ذهب إلى ذلك. قال شمس الأئمة في مبسوطه: والصحيح من المذهب عندنا أن عين الكلب نجس إليه يشير محمد في الكتاب في قوله: وليس الميت بأنجس من الكلب والخنزير، وقال الرافعي في شرح الوجيز: إن الكلب والخنزير طاهران عند مالك ويغسل من ولوغهما تعبداً.

(**والثالث: ما تولد منهما**) أي من أحدهما أي الكلب والخنزير، فإنه نجس أيضاً بناء على نجاستهما. وقال الولي العراقي في شرح البهجة. ويندرج تحت الفرع المتولد بينهما أو بين أحدهما وبين حيوان آخر، (**فإذا ماتت**) أي الحيوانات (**فكلها نجسة إلا خمسة: الآدمي**) لكرامته، (**والسمك، والجراد، ودود التفاح**) وعبّر المصنف في الوجيز بدود الطعام وغيره بدود الخل. وفي كتب أصحابنا بدود الجبن، وكل ذلك من باب واحد.

قال الرافعي في شرح الوجيز: «الأصل في الميتات النجاسة. قال الله تعالى: ﴿حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير﴾ [المائدة: ٣] وتحريم ما ليس بمحرم وما فيه ضرر كالسم يدل على نجاسته، وتستثنى منه أنواع: **أحدها**: السمك والجراد، قال ﷺ: «أحلت لنا ميتتان ودمان» الحديث. ولو كانا نجسين لكانا محرمين. **الثاني**: الآدمي. وفي نجاسته بالموت قولان: أحدهما أنه ينجس بالموت لأنه حيوان طاهر في الحياة غير مأكول بعد الموت فيكون نجساً كغيره، والثاني: وهو الأصح انه لا ينجس لقوله تعالى: ﴿ولقد كرمنا بني آدم﴾ [الإسراء: ٧٠] وقضية التكريم أن لا يحكم بنجاسته، ولأنه لو نجس بالموت لكان نجس العين كسائر الميتات، ولو كان كذلك لما أمر بغسله كسائر الأعيان النجسة روي هذا الاستدلال عن ابن سريج، قال أبو إسحاق عليه: لو كان طاهراً لما أمر بغسله كسائر الأعيان الطاهرة أجابوا عنه بأن قالوا: غسل نجس العين غير معهود، وأما غسل الطاهر معهود في حق الجنب والمحدث على أن الغرض منه تكريمه وإزالة الأوساخ عنه. وقال أبو حنيفة رحمه الله: ينجس بالموت ويطهر بالغسل وهو خلاف القولين جميعاً اهـ.

(**وفي معناه**) أي دود التفاح (**كل ما تستحيل إليه الأطعمة وكل ما ليس له نفس**) بفتح فسكون (**سائلة**) أي جارية. والمراد بالنفس هنا الدم وهو من جملة معانيه، كما أوضحته في شرح القاموس (**كالذباب والخنفساء**) أما الذباب، بالضم معروف وجمعه أذبة وذبان، وأما الخنفساء ففعلاء من الحشرات معروفة، وضم الفاء أكثر من فتحها وهي ممدودة فيهما، وتقع على الذكر والأنثى. وبعض العرب يقول في الذكر خنفس كجندب بالفتح ولا يمتنع الضم فإنه القياس، وبنو أسد يقولون: خنفسة في الخنفساء كأنهم جعلوا الهاء عوضاً من الألف والجمع

ليس له نفس سائلة كالذباب والخنفساء وغيرهما فلا ينجس الماء بوقوع شيء منها فيه.

خنافس. كذا في المصباح **(وغيرهما)** كالنملة وحمار قبان والبق والزنبور والعقرب، كذا في شرح المحرر، وقال صاحب الهداية: والزنابير. قال الشارح: وإنما جمعها لكثرة أنواعها.

قال الرافعي في شرح الوجيز: ايراد المصنف دود الطعام وحده يشعر بمغايرة حكمه لحكم ما ليس له نفس سائلة اشعاراً بينا وليس كذلك، بل من قال بنجاسة ما ليس له نفس سائلة صرح بأنه لا فرق بين ما يتولد من الطعام كدود الخل والتفاح وغيرهما وبين ما لا يتولد منه كالذباب والخنفساء، وقالوا: ينجس الكل لكن لا ينجس الطعام الذي يموت فيه، ومن قال لا ينجس ما ليس له نفس سائلة بالموت فلا يشك أنه يقول به في دود الطعام بطريق الأولى فإذا قوله، وكذا دود الطعام طاهر على الصحيح اختيار الطريقة القفال اهـ.

ثم قال المصنف: **(ولا ينجس الماء بوقوع شيء منها فيه)** قال الرافعي: الحيوانات التي ليست لها نفس سائلة هل تنجس الماء إذا ماتت فيه؟ اختلف قول الشافعي رضي الله عنه فيه أحدهما: نعم لأنها ميتة فتكون نجسة كسائر النجاسات، والثاني وهو الأصح لا لقوله ﷺ: «إذا سقط الذباب في اناء أحدكم فامقلوه فإن في أحد جناحيه شفاء وفي الآخر داء» وقد يفضي المقل إلى الموت سيما إذا كان الطعام حاراً، فلو نجس الماء لما أمر به. وعن سلمان أن رسول الله ﷺ قال: «كل طعام وشراب وقعت فيه ذبابة ليس لها دم فهو الحلال أكله وشربه والوضوء منه» ولأن الاحتراز عنه مما يعسر، وهذا الخلاف في غير ما نشؤه في الماء، وأما ما نشؤه في الماء وليس له نفس سائلة فلا ينجس الماء بلا خلاف. فلو طرح فيه من خارج عاد الخلاف، فإن قلنا: إنها تنجس الماء فلا شك في نجاستها، وإن قلنا: إنها لا تنجس فهل هي نجسة في نفسها؟ قال الأكثرون: نعم كسائر الميتات وهو ظاهر المذهب، وقال القفال: لا لأن هذه الحيوانات لا تستحيل بالموت لأن الاستحالة إنما تأتي من قبل انحصار الدم واحتباسه بالموت في العروق واستحالته وتغيره، وهذه الحيوانات لا دم فيها وما فيها من الرطوبة كرطوبة النبات، وإذا عرفت ذلك ظهر لك أن هذه الحيوانات على ظاهر المذهب غير مستثناة من الميتات وإنما الاستثناء على قول القفال اهـ.

وقال الأصفهاني في شرح المحرر: هذه الحيوانات إذا وقعت في ماء قليل أو مائع أو طعام لا تنجس في أصح القولين وهو الجديد، ومذهب أبي حنيفة لتعذر الاحتراز عنه خصوصاً في فصل الصيف لعموم البلوى، والقول الثاني أنه ينجس هو القياس لأن نجاستها كسائر النجاسات، وأمره ﷺ بغمس الذباب وطرحه ليس بموجب مطلقاً غايته الاحتمال في بعض الأحوال، وإنما أمرهم بذلك قطعاً لهم عن عادتهم لأنهم كانوا يستقذرون طعاماً يقع فيه الذباب، وقوله أي صاحب المحرر: ويستثنى مما ذكر ميتة ليس لها نفس سائلة صريح بنجاستها وهو المختار عند المحققين من الفريقين، ولا إلتفات إلى قول من قال إن علة النجاسة في الميتة احتباس الدم المعفن في الباطن اهـ.

وأما أجزاء الحيوانات فقسمان:

أحدهما: ما يقطع منه وحكمه حكم الميت. والشعر لا ينجس بالجز والموت والعظم ينجس بالموت.

قلت: وعلل أصحابنا فيما ليس له دم سائل كالبق والذباب والعقرب بما تقدم من تعليل الرافعي بحديث مقل الذباب، ولولا أن موته لا بأس به لم يأمر ﷺ بغمسه الذي هو في العادة سبب لموته. قال ابن المنذر: ولا أعلم في ذلك خلافاً إلا ما كان أحد قولي الشافعي. كذا في شرح النقاية، ثم ان في سياق المصنف تنبيهاً على أنه لا فرق بين القليل والكثير وبين ما يعم وقوعه كالذباب أو نادراً كالعقرب. قال الأصفهاني: وهذا إذا لم يتغير الماء منها، فإذا تغير ففيه وجهان: أصحهما الحكم بالنجاسة وهو القياس، والثاني لا قياساً على ما تغير بالسمك، ورأيت بخط الإمام النووي في حاشية شرح الوجيز ما نصه؛ قلت: ولو كثرت الميتة التي لا نفس لها سائلة فغيرت الماء أو المائع، وقلنا لا تنجسه من غير تغير فوجهان مشهوران. الأصح تنجسه لأنه متغير بالنجاسة، والثاني لا ينجسه ويكون الماء طاهراً غير مطهر كالمتغير بالزعفران، وقال إمام الحرمين: هو كالمتغير بورق الشجر والله أعلم اهـ.

ثم رأيت هذا السياق بعينه في الروضة.

(وأما أجزاء الحيوانات) المنفصلة منها **(فقسمان:**

أحدهما: ما) يبان أي **(يقطع منه وحكمه حكم الميت)** لما روي عنه ﷺ: «ما أبين من حي فهو ميت» أخرجه الحاكم من حديث أبي سعيد بلفظ «ما قطع» وأخرجه الدارمي، وأحمد، وأبو داود، والترمذي من حديث أبي واقد الليثي بلفظ: «ما قطع من البهيمة وهي حية فهو ميتة» وأخرجه ابن ماجة، والطبراني، وابن عدي من حديث تميم الداري بلفظ: «ما أخذ من البهيمة وهي حية فهو ميتة» وقد ظهر منه أن الأصل فيما يبان من الحي النجاسة. **(و)** يستثنى عنه **(الشعر)** فإنه طاهر **(لا ينجس بالجز)** للحاجة إليه في الملابس.

قال الرافعي: وفي معنى الشعر الريش والصوف والوبر، وقد قيل في قوله تعالى: ﴿ومن أصوافها وأوبارها وأشعارها أثاثاً ومتاعاً إلى حين﴾ [النحل: ٨٠]، أن المراد إلى حين فنائها هذا فيما يبان بطريق الجز، وفي النتف والتناثر وجهان. والأصح الحاقهما بالجز، ثم قال: واعلم أن ظاهر قوله: «فكل ما أبين من حي فهو ميت إلا الشعور المنتفع بها» لا يمكن العمل به لا في طرف المستثنى ولا في طرف المستثنى منه. أما المستثنى؛ فلأنه يتناول جملة الشعور المجزوزة والطهارة مخصوصة بشعور المأكول، وأيضاً فإنه يتناول الشعر المبان على العضو المبان من الحيوان وأنه نجس في أصح الوجهين، وأما المستثنى منه. فلأنه يدخل فيه العضو المبان من السمك

الثاني: الرطوبات الخارجة من باطنه فكل ما ليس مستحيلاً ولا له مقر **فهو طاهر** كالدمع والعرق واللعاب والمخاط، وما له مقر وهو مستحيل فنجس، إلا ما هو مادة

والآدمي والجراد ومشيمة الآدمي. وهذه الأشياء طاهرة على المذهب الصحيح، ولذلك يدخل فيه شعور الآدمي. فإنه غير منتفع به حتى يدخل في المستثنى، وإذا لم يتناوله الاستثناء بقي داخلاً في المستثنى منه ومع ذلك فهو طاهر، فظهر تعذر العمل بالظاهر ووقوع الحاجة إلى التأويل، ومما ينبغي أن يتنبه له معرفة أن تفصيل الشعور المبانة وتقسيمها إلى طاهر ونجس مبني على ظاهر المذهب في نجاسة الشعور بالإبانة. فإن قلنا: لا تنجس بالموت فلا تنجس أيضاً بالإبانة بحال، والله أعلم.

(**والعظم ينجس بالموت**) لكونه مما تحله الحياة وهو قول مالك والشافعي وأحمد. وقال أبو حنيفة: لا ينجس وهي رواية ابن وهب عن مالك.

(**الثاني: الرطوبات الخارجة من باطنه**) أي الحيوان وهي أيضاً قسمان. أشار إلى القسم الأوّل بقوله: (**فكل ما ليس مستحيلاً ولا له مقر**) أي ليس له اجتماع واستحالة في الباطن، وإنما يرشح رشحاً (**فهو طاهر**)، إن كان من حيوان طاهر، فإن حكمه حكم الحيوان المترشح منه إن كان نجساً فنجس وإن كان طاهراً فطاهر (**كالدمع والعرق واللعاب والمخاط**). أما الدمع؛ فما يسيل من العين عند الغم أو السرور أو البرد، والعرق ما يتحلب من الجسد عند الحر أو العمل الشديد، واللعاب ما يسيل من فم الإنسان يقظة ونوماً من غلبة الرطوبات البلغمية أو من حركة دود القرع، والمخاط ما يسيل من الأنف وهو جامد، فإن كان رقيقاً فهو ذنين، واستدلوا على طهارة العرق بأنه ﷺ ركب فرساً عرياً لأبي طلحة فركضه ولم يتحرز عن العرق. قال الرافعي: والتعرض للترشح، إنما وقع لأن الغالب فيه الخروج على هيئة الترشح لا أنه من خواصه أو ان الطهارة منوطة به. ألا ترى أن الدم والصديد قد يترشحان من القروح والنفاطات وهما نجسان، وقوله في الوجيز: ليس له مقر يستحيل فيه لا يلزم من ظاهره أن لا يكون مستحيلاً أصلاً لجواز أن يكون مستحيلاً لا في مقر، فإن كان الدمع وسائر ما يقع في هذا القسم لا يستحيل أصلاً فالتعرض لنفي المقر ضرب من التأكيد والبيان، وإن كان يستحيل لا في مقر فالحكم منوط بنفي الاستحالة في المقر لا بمطلق نفي الاستحالة.

ثم أشار المصنف إلى القسم الثاني بقوله: (**وما له مقر وهو مستحيل**) أي ما يستحيل ويجتمع في الباطن ثم يخرج. قال الرافعي: والمعنى وما استحال في مقر في الباطن (**فنجس**) كالدم والبول والعذرة، كذا في الوجيز. وهذه الأشياء نجسة من الآدمي ومن سائر الحيوانات المأكول منها وغير المأكول. أما في غير المأكول فبالاجماع، وأما في المأكول فبالقياس عليه لأنها متغيرة مستحيلة. وذهب مالك وأحمد إلى طهارة بول ما يؤكل لحمه وروثه. وبه قال أبو سعيد الاصطخري من أصحابنا، واختاره القاضي الروياني وتمسكوا بأحاديث مشهورة في الباب مع تأويلها ومعارضتها، وهل يحكم بنجاسة هذه الفضلات من رسول الله ﷺ فيه وجهان. قال أبو جعفر الترمذي: لا

....

لما روي أن أم أيمن شربت بوله، فقال: إذاً لا يلج النار بطنك ولم ينكر عليها. ويروى شرب دمه عن علي وابن الزبير وأبي طيبة الحجام، وقد روي أنه ﷺ قال لأبي طيبة: «لا تعد الدم كله حرام».

قلت: وقال الولي العراقي في شرح بهجة الحاوي: ان شيخه السراج البلقيني نقل عن ابن القاص والبغوي الجزم بالطهارة، وعن القاضي حسين تصحيحها، ونقله العمراني عن الخراسانيين، وقال شيخنا به الفتوى اهـ.

وقال معظم الأصحاب: نعم قياساً على غيره، وحملوا الأخبار على التداوي، ثم قال الرافعي: وفي خرء السمك والجراد وبولها وجهان أظهرهما النجاسة قياساً على غيرهما لوجود الاستحالة والتغير. وقال أبو حنيفة رحمه الله تعالى:)وكذا ذرق الطيور إلا الدجاجة، والثاني: الطهارة لجواز ابتلاع السمكة حية وميتة واطباق الناس على أكل المملحة منها على ما في بطونها، وكذلك في خرء ما ليس له نفس سائلة وجهان: أظهرهما النجاسة، والثاني لا لأن الرطوبة المنفصلة منه كالرطوبة المنفصلة من النبات لمشابهة صورته بعد الموت صورته في الحياة، ولهذا لا يحكم بنجاسته بعد الموت على رأي هذا كله كلام الرافعي، وعبارة الوجيز كالدم والبول والعذرة إلا من رسول الله ﷺ، وقد بينه الرافعي كما سبق، ولكن في المطلب أنكر بعضهم على الغزالي حكاية الخلاف في عذرة النبي ﷺ، وإنما المعروف في بوله ودمه.

تنبيه:

في شرح النقاية بول الفرس وبول ما أكل منجس خفيف عند أبي حنيفة وأبي يوسف، وعند محمد طاهر. وقال مالك، وأحمد، والاصطخري من الشافعية: بول ما أكل وروثه طاهر، فيجوز عندهم بول ما يؤكل للتداوي وغيره، وعند أبي يوسف للتداوي فقط، ولا يجوز عند أبي حنيفة مطلقاً. قال: ومن المنجس الخفيف خرء طير لا يؤكل عندهما خلافاً لمحمد، وعلى هذا رواية أبي جعفر الهندواني وهو الصحيح، وأما على رواية الكرخي وعند محمد مغلظ. وعندهما طاهر، وفي الهداية تبعاً لفخر الإسلام في الجامع الصغير أن أبا يوسف مع أبي حنيفة في الروايتين وفي المنظومة، والمختلف أن أبا يوسف مع أبي حنيفة على رواية الكرخي ومع محمد على رواية الهندواني، وأما خرء الطير الذي يؤكل فطاهر لأن في التوقي عنه حرجاً إلا الدجاج والبط الأصلي، فإنه غليظ لأن التوقي عنه لا حرج فيه كباقي ما خرج من المخرجين وهو خرء الفرس وخرء ما يؤكل وبول ما لا يؤكل وخرؤه وبول الآدمي وخرؤه، وفي المحيط: وبول الخفاش وخرؤه ليس بشيء لتعذر الاحتراز منه، وفي روضة الناطفي دم قلب الشاة والكبد والطحال طاهر، وفي القنية دم قلب الشاة نجس، وفي الفتاوى الكبرى للخاصي الدم الذي يخرج من الكبد إن لم يكن من غيره بل كان تمكن فيه فهو طاهر. قال الشمني: وهو قيد حسن ينبغي أن يقيد بمثله دم القلب على القول بطهارته. وفي القنية مرارة الشاة كالدم يعني مغلظة، وقيل: كبولها يعني

....

مخففة عندهما طاهرة عند محمد، وفيها وعن أبي يوسف يعفى عن الدم الباقي في العروق واللحم في الأكل دون الثياب، ووجه ذلك انه تعم به البلوى في الأكل دون الثياب اهـ.

وعبارة شرح المختار: وكل ما يخرج من بدن الإنسان وهو موجب للتطهير فنجاسته غليظة كالغائط والبول والدم والصديد والقيء ولا خلاف فيه، وكذلك الروث والاخثاء يعني غليظة عند أبي حنيفة وعندهما خفيفة، والروث يستعمل في الفرس والحمار والبغل، والخثي يستعمل في البقر والإبل والغنم.

قلت: قال في الكافي: الروث يكون لكل ذي حافر، لكن الفقهاء استعملوه في سائر البهائم استعارة، ودم السمك ليس بدم حقيقة لأنه يبيض من الشمس، ولو كان دماً لاسودّ كسائر الدماء. وعن أبي يوسف أنه نجس وحملوه على الخفيف، وهذه فوائد التقطتها من فتاوى قاضيخان قال: العذرة ونجو الكلب ورجيع السباع نجس نجاسة غليظة، وخرء ما يؤكل لحمه من الطيور طاهر إلا ما له رائحة كريهة كخرء الدجاج والبط والإوز فهو نجس نجاسة غليظة، وذرق سباع الطير كالبازي والحدأة لا يفسد الثوب، واختلفوا في بول الهرة والفأرة. قال بعضهم: يفسد الثوب إذا زاد على قدر الدرهم وهو الظاهر، وقيل: لا أصلاً، وقيل: إذا فحش، ويظهر أثر الضرورة في التخفيف لا في سلب النجاسة، وخرء السمك وما يعيش في الماء لا يفسد الثوب في قول أبي حنيفة ومحمد، وعند أبي يوسف يفسد إذا فحش، ودم الحلمة والوزغ يفسد الثوب والماء، والطحال والكبد طاهران قبل الغسل وما يبقى من الدم في عروق المذكاة بعد الذبح لا يفسد الثوب، وإن فحش عند أبي حنيفة ومحمد. وعند أبي يوسف يفسد الثوب إذا فحش ولا يفسد القدر، والكلب إذا أخذ عضو إنسان أو ثوبه بفيه إن أخذه في الغضب لا يفسده، وإن في المزاح واللعب يفسده لأن في الوجه الأوّل يأخذ بسنه وسنه ليس بنجس، وفي الوجه الثاني بفيه ولعابه نجس، ولعاب الفيل نجس كلعاب الفهد والأسد إذا أصاب بخرطومه الثوب نجسه اهـ.

وفي الخلاصة: بول الصبي والصبية نجس لا يطهر إلا بالغسل. وعند الشافعي رحمه الله تعالى يجزىء الرش في بول الصبي الذي لم يطعم، وبول الجارية لا يطهر إلا بالغسل إتفاقاً. كذا في التاترخانية.

قلت: ووافق الشافعي أحمد، واستدل بورود النضح في بول الصبي دون الصبية، وأجاب الطحاوي بأن النضح الوارد في بول الصبي المراد به الصب، كما روى هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضي الله عنها قالت: أتي رسول الله ﷺ بصبي بال عليه فقال: «صبوا عليه الماء صباً» قال: فعلم منه أن حكم بول الغلام الغسل إلا أنه يجزىء فيه الصب، وحكم بول الجارية أيضاً الغسل إلاّ أنه لا يكفي فيه الصب، لأن بول الغلام يكون في موضع واحد لضيق مخرجه، وبول الجارية يتفرق في مواضع لسعة مخرجه.

الحيوان كالمني والبيض. والقيح والدم والروث والبول نجس من الحيوانات كلها. ولا

ثم قال المصنف: **(إلا ما هو مادة الحيوان)** استثنى من المستحيلات ما كان يستمد منه الحيوان **(كالمني)** كغني هو ماء الرجل فعيل بمعنى مفعول والتخفيف لغة. قال صاحب المصباح: مني الرجل يجري في ذكره في مجرى، والبول في مجرى، والودي في مجرى، ولا يلابس مجرى البول إلا في رأس الذكر. كذا قاله الأطباء، ولا ينجس بهذه الملامسة فإن اللبن يجري من بين فرث ودم ولا ينجس فكذلك المني اهـ.

قلت: وهذا على القول بطهارته كما هو مذهب الشافعي رحمه الله تعالى، وخالفه مالك وأبو حنيفة فقالا: بنجاسته. قال الرافعي: المني قسمان: مني الآدمي ومني غيره، فأما مني الآدمي فهو طاهر لما روي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت: كنت أفرك المني من ثوب رسول الله ﷺ ثم يصلي فيه، وفي رواية: وهو في الصلاة والاستدلال بها أقوى، ولأنه مبدؤ خلق الآدمي فأشبه التراب فإن قيل: هو منقوض بالعلقة والمضغة. قلنا: أصح الوجهين فيهما الطهارة أيضاً. وحكى بعضهم عن صاحب التلخيص قولين في مني المرأة، وحكى آخرون عنه أن مني المرأة نجس وفي مني الرجل قولان، وهذا أقوى النقلين عنه، ووجه القول بنجاسة المني وهو مذهب أبي حنيفة ومالك بما روي أنه ﷺ قال: «يغسل الثوب من البول والمذي والمني» وبما روي أن رسول الله ﷺ قال لعائشة رضي الله عنها: «اغسليه رطباً وافركيه يابساً» وإذا نصرنا ظاهر المذهب حملناهما على الاستحباب جمعاً بين الاخبار، والمذهب الأول وهو طهارة المني من الرجل والمرأة نعم قال الائمة: إن قلنا أن رطوبة فرج المرأة نجسة نجس منيها بملاقاتها ومجاورتها وليس ذلك لنجاسة المني في أصله، بل هو كما لو بال الرجل ولم يغسل ذكره فإن منيه ينجس بملاقاة المحل النجس، وأما مني غير الآدمي فينظر إن كان ذلك الغير نجساً فهو نجس، وإن كان طاهراً ففيه ثلاثة أوجه: أظهرها أنه نجس لأنه مستحيل في الباطن كالدم وإنما حكمنا بطهارته من الآدمي تكريماً له، والثاني أنه طاهر لأنه أصل حيوان طاهر فأشبه مني الآدمي، والثالث: أنه طاهر من المأكول نجس من غيره كاللبن اهـ. قال النووي في الروضة: الأصح عند المحققين والأكثرين الوجه الثاني، والله أعلم.

تنبيه:

قال الشمني في شرح النقاية: المني نجس عندنا وعند مالك سواء كان مني الرجل أو مني المرأة، لكن عندنا يجب غسله وفرك يابسه، وهو رواية عن أحمد وعن الشافعي، وهو المشهور من قول أحمد أنه طاهر لأنه أصل أولياء الله تعالى، ولما روى الدارقطني والطبراني عن ابن عباس سئل النبي ﷺ عن المني يصيب الثوب: فقال «إنما هو بمنزلة المخاط أو البزاق وإنما يكفيك أن تمسحه بخرقة أو بأذخرة». ولنا ما روى مسلم عن عبدالله بن شهاب الخولاني قال: كنت نازلاً على عائشة فاحتلمت في ثوبي فغمستهما فرأتني جارية لعائشة فأخبرتها فبعثت إلى عائشة فقالت: ما حملك على ما صنعت بثوبيك؟ قلت: رأيت ما يرى النائم، ثم قالت: هل رأيت بثوبك شيئاً؟

....

قلت: لا. قالت لو رأيت شيئاً غسلته لقد رأيتني وإني لأحك من ثوب رسول الله ﷺ يابساً بظفري. وروى الدارقطني والبزار عن عائشة رضي الله عنها قالت: كنت أفرك من ثوب رسول الله ﷺ إذا كان يابساً وإغسله إذا كان رطباً. وروى ابن أبي شيبة أن رجلاً سأل عمر رضي الله عنه فقال: إني احتلمت على طنفسة، فقال: إن كان رطباً فاغسله، وإن كان يابساً فاحككه، وإن خفي عليك فارشه، وأجيب عن قولهم: إنه أصل أولياء الله تعالى بانه أصل أعدائه كذلك، فينبغي أن لا يكون طاهراً وبأنه لا استبعاد في تكوّن الطاهر من النجس كاللبن من الدم.

تكميل: إذ فرك المني حكم بالطهارة عند أبي يوسف ومحمد، وبقلة النجاسة عن أبي حنيفة في أظهر الروايتين، فلو أصابه ماء نجسا عند أبي حنيفة خلافاً لهما، وفي الخلاصة المختار أنه لا يعود نجساً.

ثم قال المصنف: **(والبيض)** وهو معطوف على قوله كالمني أي طاهر كطهارته لكون كل منهما مادة الحيوان والمراد به بيض الطائر المأكول كما هو نص الوجيز. قال الرافعي: ظاهره أن تكون الطهارة في البيض مخصوصة ببيض المأكول وفاقاً وليس كذلك، بل في بيض غير المأكول وجهان كما في مني غير المأكول، والمراد تشبيه مني المأكول ببيض المأكول لاثبات الطهارة فيه من جهة أن كل واحد منهما أصل الحيوان المأكول لا لتخصيص الطهارة به، ولا خلاف في طهارة بيض المأكول. وزاد المصنف في الوجيز في المستثنيات الألبان من الآدمي وكل حيوان مأكول والأنفحة مع استحالتها في الباطن قيل بطهارتها لحاجة الجنين إليها. قال الرافعي: اللبن من جملة المستحيلات في الباطن إلا ان الله تعالى منّ علينا بألبان الحيوانات المأكولة، وجعل ذلك رفقاً عظيماً بالعباد، وأما غير المأكول فإن كان نجساً فلا تخفى نجاسته منه، وإن كان طاهراً فهو إما آدمي أو غيره. أما الآدمي فلبنه طاهر إذ لا يليق بكرامته أن يكون نشؤه على الشيء النجس، وحكي وجه آخر أنه نجس كسائر ما لا يؤكل لحمه وأن يربى الصبي به للضرورة، وأما غير الآدمي فالمذهب نجاسة لبنه على قياس المستحيلات، وإنما خالفنا في المأكول تبعاً للحم. وفي الآدمي لكرامته. وعن أبي سعيد الاصطخري أنه طاهر كالسؤر والعرق. فإذا عرفت ذلك فالمعتبر عنده في طهارة اللبن طهارة الحيوان لا كونه مأكولاً، ومما يستثنى من المستحيلات الأنفحة، فأصح الوجهين طهارتها لإطباق الناس على أكل الجبن من غير إنكار، والثاني أنها نجاسة على قياس الاستحالة، فإن الانفحة لبن مستحيل في جوف السخلة وإنما يجري الوجهان بشرطين: أحدهما أن يؤخذ من السخلة المذبوحة فإن ماتت فهي نجسة بلا خلاف، والثاني أن لا يطعم إلا اللبن وإلاّ فهي نجسة بلا خلاف، ثم قال: ويجري الوجهان في بزر القز فإنه أصل الدود كالبيض أصل الطير، وأما دود القز فلا خلاف في طهارته كسائر الحيوانات وليس المسك من جملة النجاسات وإن قيل أنه دم وفي فأرته وجهان: أحدهما النجاسة لانها جزء انفصل من حي، وأظهرهما الطهارة لانها تنفصل بالطبع فهو كالجنين، وموضع الخلاف ما إذا انفصلت في حياة الظبية، أما

يعفى عن شيء من هذه النجاسات قليلها وكثيرها إلا عن خمسة.

الأول: أثر النجو بعد الاستجمار بالأحجار يعفى عنه ما لم يَعْدُ المخرج.

والثاني: طين الشوارع وغبار الروث في الطريق يعفى عنه مع تيقن النجاسة بقدر ما

إذا انفصلت منها بعد موتها فهي نجسة كالجنين، واللبن، وحكي وجه آخر أنها طاهرة كالبيض المتصلب.

ثم قال المصنف: **(والقيح والدم والروث والبول نجس من الحيوانات)**. أما القيح فهو الأبيض الخاثر الذي لا يخالطه دم، وقد صرح النووي في الروضة بنجاسته، وأما الدم والروث والبول فقد تقدم الكلام عليها قريباً، **(ولا يعفى عن هذه النجاسات قليلها وكثيرها)**. وعند أبي حنيفة النجاسة نوعان: غليظة وخفيفة، والخفيفة لا تمنع ما لم تفحش، والغليظة إذا زادت على قدر الدرهم تمنع جواز الصلاة، واختلفوا في مقدار الدرهم هل يعتبر وزناً أو بسطاً. الصحيح أن في المتجسدة كالعذرة والروث ولحم الميتة يعتبر قدر الدرهم وزناً، وفي غير المتجسدة كالبول والخمر والدم يعتبر بسطاً، واختلفوا أيضاً في قدر الدرهم الذي يقدر به. قال شمس الأئمة السرخسي: يعتبر فيه أكبر درهم البلد إن كان في البلد دراهم مختلفة، وفي الهداية: وقدرنا القليل بقدر الدرهم قال الأكمل في شرحه يعني ذلك لا يمنع فإذا زاد عليه منع وهو قول الشعبي أخذنا به لأنه أوسع، وكان النخعي يقول: إذا بلغت مقدار الدرهم منعت، والمراد بقدر الدرهم هو موضع خروج الحدث. قال النخعي: استقبحوا ذكر المقاعد في مجالسهم فكنوا عنه بالدراهم، ويروى عن محمد اعتبار الدرهم من حيث المساحة حيث قال في النوادر الدرهم الكبير هو ما يكون عرض الكف، ويروى من حيث الوزن وهو الدرهم الكبير المثقال وهو ما بلغ وزنه مثقالاً، وهو الذي ذكره في كتاب الصلاة، فقال الفقيه أبو جعفر الهنداوني: يوفق بين ألفاظ محمد فنقول: أن الأولى يعني رواية المساحة في الرقيق منها، والثانية يعني رواية الوزن في الكثيف، والله أعلم. **(الا عن خمسة)** أشياء قد استثنت مما تقدم.

(الأول: أثر النجو) أي الخرء **(بعد الاستجمار بالأحجار)** والاستجمار لغة طلب الجمرة وهي كونه من الحصى، فقوله بالأحجار إما للبيان بالنظر إلى معناه اللغوي أو قيد مخرج بالنظر إلى العرف الشرعي **(يعفى عنه ما لم يَعْدُ)** أي يجاوز **(المخرج)** أي حلقة الدبر وهو المعبر عنه عند أبي حنيفة وأصحابه قدر الدرهم كما تقدم في قول النخعي، وإنما قال أثر النجو إشارة إلى القليل منه، فإنه يعفى عنه ومنعاً للحرج لأن ما عمت بليته هانت قضيته، وهذا متفق عليه غير أن أصحابنا قدروا هذا القليل بأقل من الدرهم، ويكون غسله حينئذ سنّة لا واجباً. وعند محمد يجب الغسل ولو كان أقل قال في الاختيار: وهو الأحوط.

(والثاني: طين الشوارع) جمع شارعة وهي الطريق الواضحة المسلوكة **(وغبار الروث)** مما

يتعذر الاحتراز عنه، وهو الذي لا ينسب المتلطخ به إلى تفريط أو سقطة.

الثالث: ما على أسفل الخف من نجاسة لا يخلو الطريق عنها فيعفى عنه بعد الدلك للحاجة.

الرابع: دم البراغيث ما قل منه أو كثر إلا إذا جاوز حد العادة سواء كان في ثوبك أو في ثوب غيرك فلبسته.

تثيره الأرجل (**في الطرق**) فإنه كذلك يعفى عنه (**مع تيقن النجاسة**) في كل من الطين والغبار (**بقدر ما يتعذر**) أي يعسر (**الاحتراز**) أي المنع (**عنه**) لعموم البلوى، ثم بينه بقوله: (**وهو الذي لا ينسب المتلطخ به إلى تفريط**) أي تقصير (**أو سقطة**) من المروءة والعدالة.

(**الثالث: ما على أسفل الخف**) الذي يلبس من ادم وجمعه خفاف (**من**) الأذى أي (**النجاسة**) التي (**لا تخلو الطرق**) المسلوكة (**عنها**)، فالمراد بالخف هنا هو الذي يلبس بدل النعلين. وهكذا كان السلف الصالح يفعلون وهو المشاهد الآن في بلاد ما وراء النهر، وأما في غيرها من البلاد الشامية والمصرية والعراقية، فانهم يلبسون عليه سرموجة فلا يتلطخ بشيء مما ذكر لأنها تقي عنه ذلك، قال: (**فيعفى عنه بعد الدلك**) بيابس التراب الطاهر (**للحاجة**) والضرورة. وقال الشمني في شرح النقاية: ويطهر الخف عن نجس ذي جرم بالدلك بالأرض سواء كان جرمه منه كالدم والعذرة أو من غير كالبول الملتصق به تراب، وأيضاً سواء جف ذو الجرم أو لم يجف وهو قول أبي يوسف وعليه الأكثر، وفي النهاية وعليه الفتوى، وقال أبو حنيفة: يشترط جفاف ذي الجرم في طهارة الخـف. وقال محمد وزفر: لا يطهر الخف في الرطب ولا في اليابس إلاَّ بالغسل كالنجاسة التي لا جرم لها لأن هذا عين تنجس باصابة النجاسة، فلا يطهر إلا بالغسل كالثوب والبدن. وروي أن محمداً رجع عن هذا القول حين رأى كثرة السرقين في طرق الري، ولأبي حنيفة وأبي يوسف ما روى أبو داود، وابن حبان، والحاكم وقال: على شرط مسلم من حديث أبي هريرة رضي الله عنه رفعه: « إذا وطىء أحدكم الأذى بخفيه فطهوره التراب » لكن أبو حنيفة يقول: إن الرطب لا يزول بالدلك فيشترط الجفاف وعن غير ذي جرم بالغسل فقط لأن أجزاء النجاسة تتشرب في الخف فلا تخرج منه إلا بالعصر بخلاف ذي الجرم، فإنه يجذب ما في الخف من الاجزاء النجسة بجرمه إذا جف.

(**الرابع: دم البراغيث**) جمع برغوث هو هذا الحيوان الطاهر المعروف (**ما قل منه أو كثر**)، فإنه كذلك يعفى عنه (**إلا إذا جاوز حد العادة**) بأن يستكثره الناظر (**سواء كان في ثوبك**) الملبوس (**أو في ثوب غيرك فلبسته**) ومجاوزة حد العادة هو المعبر عندنا بقولهم ما لم يفحش. واختلفوا في تقدير الفاحش، فقال أبو حنيفـة ومحمد: إذا بلغ ربع الثوب، وقال أبو يوسف: شبر في شبر، وفي رواية ذراع في ذراع، وقد قيل: مقدار القدمين. واختلفوا في قول أبي

الخامس: دم البثرات وما ينفصل منها من قيح وصديد. ودلك ابن عمر رضي الله عنه بثرة على وجهه فخرج منها الدم وصلى ولم يغسل. وفي معناه ما يترشح من لطخات الدماميل التي تدوم غالباً، وكذلك أثر الفصد إلا ما يقع نادراً من خرّاج أو غيره فيلحق بدم الاستحاضة، ولا يكون في معنى البثرات التي لا يخلو الإنسان عنها في

حنيفة في ربع الثوب. قال بعضهم: ربع عضو من الثياب إن كان ذيلاً، فربع الذيل وإن كان كماً فربع الكم. والصحيح أنه ربع جميع الثوب الذي عليه، واختلف في الثوب، فمنهم من قال: ربع جميع الثوب الذي يصلي فيه، ومنهم من قال ربع الثوب الذي تجوز فيه الصلاة كإزار ونحوه.

(**الخامس: دم البثرات**) جمع بثرة محركة وقد بثر الجلد (من باب تعب، والبثرة والبثرات كالقصبة والقصبات، ويقال أيضاً: بثر مثال قتل وقرب فهي ثلاث لغات، وهي الخراجات الصغيرة (**وما ينفصل منها من قيح وصديد**) أي جميع ما ينفصل من البثرات سواء كان دماً أو قيحاً أو صديداً فإنه معفو عنه، وتقدم معنى القيح. وأما الصديد فهو الدم المختلط، (**ودلك**) عبد الله (**بن عمر رضي الله عنهما بثرة**) كانت (**على وجهه وخرج منها الدم وصلى ولم يغسله**) فدلّ ذلك على أنه مما يعفى عنه، (**وفي معناه ما يترشح من لطخات**) جمع لطخة بفتح فسكون أي ما يسيل ويتلزج من تلويثات (**الدماميل**) جمع دمل كسكر معروف، والأصل الدمامل بلاياء (**التي تدوم غالباً**) أي لا تفارق من مواضع من الجسد افإن هذا مما يعفى عنه، (**وكذا أثر الفصد**) وفي معناه الحجامة (**إلا ما يقع نادراً من خراج**) كغراب ما يخرج في الجسد من البثر (**أو غيره فيلحق بدم الاستحاضة**) ويكون حكمه كحكمه، (**ولا يكون في معنى البثرات التي لا يخلو الانسان عنها في أحواله**) السائرة، وتندرج هذه الأمور التي ذكرها المصنف تحت قاعدة المشقة تجلب التيسير، ولها أسباب ستة. أحدها: العسر وعموم البلوى، ويلحق بدم البراغيث دم البق والقمل وإن كثر، وبول ترشش على الثوب كرؤوس الإبر وأثر نجاسة عسر زواله وريق النائم مطلقاً على المفتى به عندنا. وقال النووي في الروضة: الماء الذي يسيل من النائم. قال المتولي: إن كان متغيراً فنجس وإلا فطاهر، وقال غيره: إن كان من اللهوات فطاهر أو من المعدة فنجس ويعرف كونه من اللهوات بأن ينقطع إذا طال نومه، وإذا شك فالأصل عدم النجاسة والاحتياط غسله، وإذا حكم بنجس وعمت بلوى شخص به لكبره منه، فالظاهر أنه يلتحق بدم البراغيث وسلس البول ونظائره اهـ.

قلت: ومن المعفو عنه ريق أفواه الصبيان، وغبار السرجين، وقليل دخان النجس، ومقعد الحيوان، وما أصاب السراويل المبتلة والمقعدة من النساء على المفتى به. وفي فتاوي قاضيخان: وماء الطابق استحساناً، وكذا الإسطبل إذا كان حاراً وعلى كوته طابق أو بيت بالوعة إذا كان عليه طابق وتقاطر منه، وكذا الحمامات إذا أهريق فيها النجاسات فعرق حيطانها وكوّتها وتقاطر ومارش به السوق إذا ابتل به قدماه، ومواطىء الكلاب، والطين المسرقن وردغة الطريق في أشياء

أحواله. ومسامحة الشرع في هذه النجاسات الخمس تعرفك أن أمر الطهارة على التساهل وما ابتدع فيها وسوسة لا أصل لها.

الطرف الثاني في المزال به:

وهو إما جامد وإما مائع، أما الجامد، فحجر الاستنجاء وهو مطهر تطهير تخفيف بشرط أن يكون صلباً طاهراً منشفاً غير محترم، وأما المائعات فلا تزال النجاسات

أوردها ابن نجيم في الأشباه والنظائر وتقدم ذكر بعضها، **(ومسامحة الشرع في هذه النجاسات الخمسة)** وما يلتحق بها **(تعرفك أن أمر الطهارات)** إنما هو **(على التساهل)**، وعلى هذا عرف دأب السلف **(وأن ما أبدع فيها)** من التدقيقات المخرجة **(وسوسة لا أصل لها)** في الشرع. فليجتنب منها. ولما فرغ من ذكر المزال شرع في بيان المزال به فقال:

(الطرف الثاني في المزال به): ما هو؟ ثم بيَّنه بقوله: **(وهو إما جامد وإما مائع)**. وفي بعض النسخ، أو مائع وكل ذائب مائع وقد ماع يميع إذا سال على وجه الأرض منبسطاً في هيئته. **(أما الجامد فحجر الاستنجاء)** أي الحجر الذي يزال به أثر النجو من المقعدة **(وهو مطهر تطهير تخفيف)** أي لتخفيف النجاسة وقلة مباشرتها بيده سواء فيه الغائط أو البول، وهو يشير إلى أن الحجر ليس بمزيل للنجاسة حقيقة حتى لو نزل المستنجي به في ماء قليل نجسه كما في **(الأشباه والنظائر)** ولذا جعل اتباع الماء به من تمام التطهير. ثم ذكر المصنف لحجر الاستنجاء شروطاً أربعة. فقال: **(بشرط أن يكون)** ذلك الحجر الذي يستنجى به **(صلباً)** أي شديداً لأنه لو كان رخواً لم ينق المحل هذا هو الأوّل، والثاني: أن يكون **(طاهراً)** لأنه لو كان نجساً يزيد المحل تنجيساً، والثالث: أن يكون **(منشفاً)** لأنه لو كان رطباً يلطخ المحل ويزيده تلويثاً، والرابع: أن يكون **(غير محترم)** ونقل ابن الحاج في المدخل عن بعض المشايخ حداً جامعاً لحجر الاستنجاء، فقال يجوز الاستجمار بكل جامد ظاهر منق قلاع للأثر غير مؤذ ليس بذي حرمة ولا سرف ولا يتعلق به حق للغير وهو ضابط جيد اهـ.

وقد خرج من قوله غير مؤذ الزجاج، وبقوله: ولا سرف خرج منه ما إذا استنجى بثوب حرير أو رفيع من غيره، ويقرب منه الاستنجاء بالنقدين والزبرجد والياقوت، فإنه فيه إضاعة المال. ومن قوله: ولا يتعلق به حق الغير خرج الروث والعظم فإنها من زاد الجن، وعبارة المنهاج: ويجب الاستنجاء بماء أو حجر وجمعها أفضل، وفي معنى الحجر كل جامد طاهر قالع غير محترم، قال الخطيب الشربيني في شرحه: كخشب وخزف لحصول الغرض به كالحجر، فخرج بالجامد المائع غير الماء الطهور كماء الورد والخل، وبالطاهر النجس كالبعر والمتنجس كالماء القليل الذي وقعت فيه نجاسة، وبالقالع نحو الزجاج والقصب الأملس والمتناثر كتراب ومدر وفحم وخزف بخلاف التراب والفحم الصلبين، والنهي عن الاستنجاء بالفحم ضعيف قاله في

بشيء منها إلا الماء ، ولا كل ماء بل الطاهر الذي لم يتفاحش تغيره بمخالطة ما يستغنى عنه. ويخرج الماء عن الطهارة بأن يتغير بملاقاة النجاسة طعمه أو لونه أو ريحه ، فإن لم

المجموع ، وإن صح حمل على الرخو وشمل إطلاقه حجر الذهب والفضة إذ كان كل منهما قالعاً وهو الأصح ، وبغير محترم المحترم كجزء حيوان متصل به كبده ورجله ، وكمطعوم آدمي كالخبز أو جني ، وأما مطعوم البهائم كالحشيش فيجوز وإنما جاز بالماء مع أنه مطعوم لأنه يدفع النجس عن نفسه بخلاف غيره. أما جزء الحيوان المنفصل عنه كشعره فيجوز الاستنجاء به. قال الاسنوي : والقياس المنع في جزء الآدمي ، وأما الثمار والفواكه فما كان يؤكل منها رطباً كاليقطين لا ، ويجوز يابساً إذا كان مزيلاً ، وما كان يؤكل رطباً ويابساً فإن كان مأكول الظاهر والباطن كالتين والتفاح لا يجوز برطبه ولا يابسه ، وإن كان يؤكل ظاهره دون باطنه كالخوخ والمشمش وكل ذي نوى لا يجوز بظاهره ولا يجوز بنواه المنفصل عنه وإن كان مأكوله في جوفه كالرمان جاز الاستنجاء به ، ثم قال : ومن المحترم ما كتب عليه اسم معظم أو علم كحديث وفقه قال في المهمات : ولا بد من تقييد العلم بالمحترم ، وأما غير المحترم كفلسفة ومنطق فإنه يجوز الاستنجاء به والحق بما فيه علم محترم جلده المتصل به دون المنفصل عنه بخلاف جلد المصحف اهـ .

(**وأما المائعات فلا تزال النجاسة بشيء منها إلا الماء**) وهو مذهب الشافعي رحمه الله تعالى ، وبه قال مالك وأحمد في رواية عنه ومحمد بن الحسن وزفر. وقال أبو حنيفة ، وأحمد في رواية أخرى عنه يجوز إزالة النجاسة بالماء وبكل مائع طاهر مزيل للعين ، وإنما قيدوا كونه مزيلاً احترازاً عن نحو الدهن واللبن والعصير مما ليس بمزيل. قال الشافعي ومن معه : لأن المائع يتنجس بأول الملاقاة والنجس لا يفيد الطهارة ، لكن ترك هذا القياس في الماء بالإجماع ، ولأبي حنيفة ما روى البخاري من حديث عائشة رضي الله عنها أنها قالت : ما كان لإحدانا إلاَّ ثوب واحد تحيض فيه ، فإذا أصابه شيء من دم قالت بريقها فمصعته بظفرها ، ويروى فقصعته. المصع : الاذهاب ، والقصع : الدلك ، ولأن الماء مطهر لكونه مائعاً مزيلاً للنجاسة عن المحل ، فكل ما يكون كذلك فهو مطهر كالماء. وذكر التمرتاشي أن الدم إذا غسل ببول ما يؤكل لحمه تزول نجاسة الدم وتبقى نجاسة البول. ثم قال المصنف : (**ولا كل ماء**) تزال به النجاسة (**بل الطاهر الذي لم يتفاحش تغيره لمخالطة ما يستغنى عنه**). وفي نسخة : ما استغنى عنه ، وفي معنى المخالطة المجاورة. وفي شرح البهجة للولي العراقي : المجاور ما يمكن فصله كالعود والدهن ونحوهما وهو لا يضر ، والمخاط إن كان يسيراً لم يضر أو كثيراً ، فإن لم يستغن عنه كالتراب الذي يثور ويقع في الماء والنورة والزرنيخ في مقره وممره لم يضره وإلا ضر لزوال اسم الماء ، (**ويخرج الماء عن**) وصف الطهارة سواء كان قليلاً أو كثيراً (**بأن يتغير بملاقاة النجاسة**) أو مجاورتها أحد أوصافه الثلاثة (**طعمه أو لونه أو ريحه**). قال الرافعي : الماء قسمان. راكد وجار وبينهما بعض الاختلاف في كيفية قبول النجاسة وزوالها ، ولا بد من التميز بينهما. أما الراكد فينقسم إلى قليل وكثير. أما القليل فينجس بملاقاة النجاسة تغير بها او لا ، وأما الكثير فينجس

يتغير وكان قريباً من مائتين وخمسين مناً ـ وهو خمسمائة رطل برطل العراق ـ لم ينجس لقوله ﷺ : « إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً وإن كان دونه صار نجساً عند الشافعي

إذا تغير بالنجاسة لقوله ﷺ : « خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلاّ ما غير طعمه أو ريحه » وهو نص على الطعم والريح، وقاس الشافعي اللون عليهما وإن لم يتغيرا اهـ.

قال الحافظ: هذا الكلام تبع فيه صاحب المهذب، وكذا قاله الروياني في البحر، وكأنهما لم يقفا على الرواية التي فيها ذكر اللون وهي ما رواه البيهقي من حديث أبي أمامة بلفظ: « إن الماء طاهر إلا أن تغير ريحه أو طعمه أو لونه بنجاسة تحدث فيه ». أورده من طريق عطية بن لهيعة، عن أبيه عن ثور، عن راشد بن سعد، عن أبي أمامة. ورواه الطحاوي، والدارقطني من طريق راشد بن سعد مرسلاً بلفظ: « الماء لا ينجسه شيء إلا ما غلب على ريحه أو طعمه » زاد الطحاوي « أو لونه » وصحح أبو حاتم إرساله. قال الدارقطني: ولا يثبت هذا الحديث. وقال الشافعي: ما قلت من أنه إذا تغير طعم الماء وريحه ولونه كان نجساً. يروى عن النبي ﷺ من وجه لا يثبت أهل الحديث مثله وهو قول العامة، ولا أعلم بينهم خلافاً. وقال النووي: اتفق المحدثون على تضعيفه. وقال ابن المنذر: أجمع العلماء على أن الماء القليل والكثير إذا وقعت فيه نجاسة فغيرت له طعماً أو لوناً أو ريحاً هو نجس، **(فإن لم يتغير)** أحد أوصافه **(وكان قريباً من مائتين وخمسين مناً وهو خمسمائة رطل بالرطل العراقي)** وفي نسخة برطل العراق وهو المعبر عنه بالبغدادي لأنها دار مملكة العراق **(لم ينجس)**، وهذا هو الكثير. قال الرافعي: وهو المذهب لأن القربة الواحدة لا تزيد على مائة رطل في الغالب، ويحكى هذا عن نص الشافعي رحمه الله تعالى: **(لقوله ﷺ : « إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً » وإن كان دونه)** وخالطته النجاسة **(صار نجساً عند الشافعي رضي الله عنه)**. وكذا عند أبي حنيفة، وأحمد في إحدى روايتيه، وعند مالك وأحمد في الرواية الأخرى أنه ما لم يتغير فهو طاهر، كذا قاله ابن هبيرة. قال الرافعي: وفي بعض الروايات تقييدهما بقلال هجر، ثم روى الشافعي عن ابن جريج أنه قال: رأيت قلال هجر والقلة منها تسع قربتين أو قربتين وشيئاً، فاحتاط الشافعي فحسب الشيء نصفاً لأنه لو كان فوق النصف لقال تسع ثلاث قرب إلاّ شيئاً. هذا عادة أهل اللسان فإذاً جملة القلتين خمس قرب، واختلفوا في تقدير ذلك بالوجه على ثلاثة أوجه. أحدها: ذهب أبو عبدالله الزبيري إلى أن القلتين ثلاثمائة « من » لأن القلة ما يقله بعير ولا يقل الواحد من بعران العرب غالباً أكثر من وسق والوسق ستون صاعاً وذلك مائة وستون مناً، والقلتان ثلاثمائة وعشرون تحط منها عشرون للظروف والحبال تبقى ثلاثمائة، وهذا اختيار القفال. والأشبه عند صاحب الكتاب يعني الغزالي. والثاني: أن القلتين ألف رطل، لأن القربة قد تسع مائتي رطل، فالاحتياط الأخذ بالأكثر. ويحكى هذا عن أبي زيد، ثم ذكر القول الثالث، وهو الذي أورده المصنف هنا، ثم إن هذا السياق دال على أن المصنف يميل إلى قول القفال، والذي هنا أن المختار عنده القول الثالث، وكأنه رجع إليه أخراً وكون أنه كان يقول بقول القفال صرح به في الوسيط حيث قال فإن قيل:

....

ما حد القلتين؟ قلنا: قيل خمسمائة من، وقيل خمسمائة رطل. والأفضل ما ارتضاه القفال وصاحب الكافي أنها ثلاثمائة من لأنها مأخوذة من استقلال البعير، وبعران العرب ضعاف لا تحمل أكثر من مائة وستين مناً فتحط عشرة أمناء للراوية والحبال اهـ.

وفي الروضة للنووي: والقلتان خمس قرب وفي وزنها بالأرطال أوجه. الصحيح المنصوص خمسمائة رطل بالبغدادي، والثاني ستمائة قاله الزبيري واختاره القفال والزبيري، والثالث ألف رطل واختاره أبو زيد اهـ.

وفي شرح المنهاج للشربيني وهو يعني الرطل البغدادي مائة وثمانية وعشرون درهماً وأربعة أسباع درهم في الأصح، وفي كتاب الاقناع للحجاوي من الحنابلة ما نصه: والماء الكثير قلتان فصاعداً واليسير دونهما وهما خمسمائة رطل عراقي تقريباً أو أربعمائة وستة وأربعون رطلا وثلاثة أسباع رطل مصري وما وافقه من البلدان، ومائة وسبعة أرطال وسبع رطل دمشقي وما وافقه، وتسعة وثمانون رطلاً وسبعا رطل حلبي وما وافقه، وثمانون رطلاً وسبعا رطل ونصف سبع رطل قدسي وما وافقه، وأحد وسبعون رطلاً وثلاثة أسباع رطل بعلي وما وافقه. والرطل العراقي مائة درهم وثمانية وعشرون درهماً وأربعة أسباع درهم وهو سبع القدسي وثمن سبعه وسبع الحلبي وربع سبعه وسبع الدمشقي ونصف سبعه وستة أسباع المصري وربع سبعه وسبع البعلي وهو بالمثاقيل تسعون مثقالاً. ومجموع القلتين بالدراهم أربعة وستون ألفاً ومائتان وخمسة وثمانون درهماً وخمسة أسباع درهم، فإذا أردت معرفة القلتين بأي رطل أردت فاعرف عدد دراهمه ثم اطرحه من دراهم القلتين مرة بعد أخرى حتى لا يبقى منها شيء واحفظ الأرطال المطروحة، فما كان فهو مقدار القلتين بالرطل الذي طرحت به وإن بقي أقل من رطل فانسبه منه ثم اجمعه إلى المحفوظ اهـ.

ووجدت بخط بعض المقيدين في حاشية الكتاب أوقية بغداد عشرة دراهم وخمسة أسباع درهم، وأوقية مصر اثنا عشر درهما وكذا مكة والمدينة الآن، وأوقية القدس وحمص ستة وستون درهماً وثلثا درهم، وأوقية دمشق خمسون درهماً، وأوقية حلب وبيروت ستون درهماً، وأوقية بعلبك خمسة وسبعون درهماً اهـ.

ووجدت بازاء ما تقدم من كلام الاقناع ما نصه: قاعدة تعرف منها الأوزان العراقية بالرطل المصري والدمشقي والقدسي والحلبي والبعلي، فإن زدت على الوزن العراقي مثله خمس مرات ومثل ربعه، ثمك أخذت سبع جميع المجتمع فهو المصري، وإن زدت قدر نصفه ثم أخذت سبع المجتمع فهو الدمشقي، وإن زدت مثل ربعه ثم أخذت سبع المجتمع فهو الحلبي، وإن زدت مثل ثمنه ثم أخذت سبع المجتمع فهو القدسي، وإن أخذت سبع البعلي من غير زيادة فهو العراقي اهـ.

قال الرافعي: ثم ذلك معتبر بالتحديد أو بالتقريب فيه وجهان: أصحهما وهو الذي ذكره في الكتاب يعني الوجيز انه معتبر بالتقريب لأن ابن جريج رد القلة إلى القرب تقريباً، والشافعي

حمل الشيء على النصف احتياطاً وتقريباً. والقلال في الأصل تكون متفاوتة أيضاً كما نعهده اليوم في الحباب والكيزان، والثاني: أنه معتبر بالتحديد كنصاب السرقة ونحو ذلك. فإن قلنا بهذا لم نسامح بنقصان شيء وإن قلنا بالأوّل فلنسامح بالقدر الذي لا يبين بنقصانه تفاوت في التغيير بالقدر المغير من الأشياء المغيرة اهـ.

ومثله في الروضة وفي المنهاج، وقال الخطيب الشربيني: القلتان بالمساحة في المربع ذراع وربع طولاً وعرضاً وعمقاً، وفي المدور ذراعـان طولاً وذراع عرضاً قاله العجلي، والمراد فيه بالطول العمق وبالعرض ما بين حافتي البئر من سائر الجوانب وبالذراع في المربع ذراع الآدمي وهو شبران تقريباً، وأما في المدور فالمراد في الطول ذراع النجار الذي هو بذراع الآدمي ذراع وربع تقريباً، ووجهه أن يبسط كل من العرض والطول ومحيط العرض وهو ثلاثة أمثاله وسبـع أربـاعـاً لوجود مخرجها في قدر القلتين في المربع، فيجعل كل واحد أرباعاً فيصير العرض أربعة والطول عشرة والمحيط إثني عشر وأربعة أسباع، ثم تضرب نصف العرض وهو إثنان في نصف المحيط وهو ستة وسبعان تبلغ إثني عشر وأربعة أسباع وهو بسط المسطح، فتضرب بسط المسطح في بسط الطول وهو عشرة تبلغ مقدار مسح القلتين في المربع وهو مائة وخمسة وعشرون ربعاً مع زيادة خمسة أسباع ربع وبها التقريب اهـ.

وفي الإقناع للحجاوي من الحنابلة: مساحة القلتين مربعاً ذراع وربع طولاً وذراع وربع عرضاً وذراع وربع عمقاً، ومدورا ذراع طولاً وذراعان ونصف عمقاً والمراد ذراع اليد اهـ. وهو موافق لما نقله الشربيني عن العجلي في مساحة التربيع، وفي مساحة التدوير نوع مخالفة يظهر بالتأمل وكون ما تقدم من العدد تقريب لا تحديد هو مختار سائر المتأخرين، وأشار لذلك ابن الوردي في بهجة الحاوي حيث قال:

وإنما تنجيـس ذي إتصـال	كجريـة قـارب في الأرطـال
خمـس مئين تفسيـر قلتين	فليلـغ نقـص الرطـل والرطلين

قال الوالي العراقي: والمراد بالقلتين خمسمائة رطل عند الشافعي وهو تقريب لا تحديد كما أشار إلى ذلك بقوله: قارب فلا يضر نقص الرطل والرطلين، كما صححه النووي وتبعه في النظم وهو من زيادته على الحاوي اهـ.

ولذا قال في المنهاج تقريباً على الأصح، ودل ذلك على أن التحديد صحيح، وقد ذكر الشربيني المقدرات أربعة أقسام: تقريب بلا خلاف، وتحديد بلا خلاف، وتحديد على الأصح، وتقريب على الأصح، وذكر لكل منها أمثلة راجع شرحه على المنهاج.

مهمات:

الأولى: في تخريج هذا الحديث. قال الشيخ سراج الدين بن الملقن في خلاصة البدر المنير: رواه الشافعي، وأحمد، والأربعة، والدارقطني، والبيهقي من رواية ابن عمر، وصححه الأئمة

....

كابن خزيمة، وابن حبان، وابن منده، والطحاوي، والحاكم وزاد أنه على شرط البخاري ومسلم والبيهقي والخطابي، وفي رواية لأبي داود وغيره: « إذا بلغ الماء قلتين لم ينجس » قال يحيى بن معين: إسنادها جيد، والحاكم صحيح، والبيهقي موصول، والمزكي لا غبار عليه اهـ.

ونص الشافعي في الأم أخبرنا مسلم، عن ابن جريج بإسناد لا يحضرني ذكره أن رسول الله ﷺ قال: « إذا كان الماء قلتين لم يحمل نجساً » وقال في الحديث « بقلال هجر » ثم نقل كلام ابن جريج الذي أسبقناه آنفاً بنقل الرافعي. قال الحافظ: وهذا الذي قاله الشافعي رحمه الله تعالى بإسناد لا يحضرني ذكره قد رواه الحاكم أبو أحمد والبيهقي وغيرهما من طريق أبي قرة موسى بن طارق عن ابن جريج قال: أخبرني محمد أن يحيى بن عقيل، أخبره أن يحيى بن يعمر، أخبره أن النبي ﷺ قال: « إذا كان الماء قلتين لم يحمل نجساً ولا بأساً قال فقلت ليحيى بن عقيل أي قلال؟ قال: قلال هجر. قال محمد: رأيت قلال هجر فأظن كل قلة تأخذ قربتين. وقال الدارقطني: حدثنا أبو بكر النيسابوري، حدثنا أبو حميد المصيصي، ثنا حجاج عن ابن جريج مثله. قال الحاكم أبو أحمد محمد شيخ ابن جريج هو محمد بن يحيى له رواية عن يحيى بن أبي كثير أيضاً. قال الحافظ: وكيفما ما كان هو مجهول الحال.

الثانية: مدار هذا الحديث على الوليد بن كثير فقيل عنه عن محمد بن جعفر بن الزبير، وقيل عنه عن محمد بن عباد بن جعفر، وتارة عن عبيدالله بن عبدالله بن عمر، وتارة عن عبدالله بن عبدالله بن عمر قلت ولأجل هذا الإضطراب لم يخرجه الشيخان.

الثالثة: قال الأزهري: القلال مختلفة في قرى العرب وقلال هجر أكبرها. وقال الخطابي: قلال هجر مشهورة الصفة معلومة المقدار. والقلة، لفظ مشترك وبعد صرفها إلى إحدى معلوماتها وهي الأواني تبقى مترددة بين الكبار والصغار، والدليل على أنها من الكبار جعل الشارع الحد مقدراً بعدد، فدل على أنه أشار إلى أكبرها لأنه لا فائدة في تقديره بقلتين صغيرتين مع القدرة على تقديره بواحدة كبيرة، والله أعلم.

الرابعة: معنى قوله: لم يحمل الخبث أي لم ينجس بوقوع النجاسة فيه، والتقدير لا يقبل النجاسة بل يدفعها عن نفسه، ولو كان المعنى أنه يضعف عن حمله لم يكن للتقييد بالقلتين معنى، فإن ما دونها أولى بذلك، وقيل: معناه لا يقبل حكم النجاسة كما في قوله تعالى: ﴿مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها﴾ [الجمعة: ٥] أي لم يقبلوا حكمها.

الخامسة: قال ابن عبد البر في التمهيد: ما ذهب إليه الشافعي من حديث القلتين مذهب ضعيف من جهة النظر غير ثابت من جهة الأثر لأنه حديث تكلم فيه جماعة من أهل العلم، ولأن القلتين لم يوقف على حقيقة مبلغها في أثر ثابت ولا إجماع. وقال في الإستذكار: هو حديث معلول، وقال الحافظ: وفي ثبوت كون القلتين تزيد على قربتين طعن فيه ابن المنذر من الشافعية وإسماعيل القاضي من المالكية بما محصله بأنه أمر مبني على ظن بعض الرواة، والظن ليس بواجب

....

قبوله ولا سيما من مثل محمد بن يحيى المجهول، ولهذا لم يتفق السلف وفقهاء الأمصار على الأخذ بذلك التحديد، فقال بعضهم: القلة تقع على الكوز والجرة كبرت أو صغرت، وقيل غير ذلك. وقال الطحاوي: إنما لم نقل به لأن مقدار القلتين لم يثبت. وقال ابن دقيق العيد: هذا الحديث قد صححه بعضهم وهو صحيح على طريقة الفقهاء، لأنه وإن كان مضطرب الإسناد مختلفاً في بعض ألفاظه، فإنه يجاب عنها بجواب صحيح، فإنه يمكن الجمع بين الروايات، ولكن تركته لأنه لم يثبت عندنا بطريق استقلالي يجب الرجوع إليه شرعاً تعيين مقدار القلتين. وأما قول صاحب الهداية من علمائنا: وما رواه الشافعي ضعفه أبو داود يريد حديث القلتين، فأجاب الحافظ بأنا لم نجد هذا عن أبي داود، بل أخرج هذا الحديث وسكت عليه في جميع الطرق منه ولم يقع منه فيه طعن في سؤالات الآجري ولا غيرها، بل أردفه في السنن بكلام يدل على تصحيحه لـه ومخالفته لمذهب من يخالفه. وقال الزيلعي في شرح الكنز: ليس في الحديث حجة لأنه ضعفه جماعة من المحدثين، حتى قال البيهقي أنه غير قوي، وقد تركه الغزالي والروياني مع شدة اتباعهما للشافعي لضعفه، فلا يعارض ما رويناه يعني حديث النهي عن البول في الماء الراكد، وحديث المستيقظ، ولأن القلة مجهولة لتفاوتها فلا يمكن ضبطها فلا يتعبدنا الله تعالى بمجهول، وتقديره بما قدره الشافعي لا يهتدي إليه الرأي فلا يجوز إثباته إلا بالنقل، ولأن القلة اسم مشترك لمعان مختلفة فلا يمكن الحمل على أحدها إلا بدليل. هذا مجموع ما رأيت من الإعتراض على هذا الحديث.

وقد أجاب الحافظ عن الإضطراب في سنده بأنه ليس بقادح وأنه على تقدير أن يكون الجميع محفوظاً انتقال من ثقة إلى ثقة، وعند التحقيق الصواب أنه عند الوليد بن كثير، عن محمد ابن عباد بن جعفر، عن عبدالله بن عبدالله بن عمر المكبر. وعـن محمد بن جعفر بن الزبير عن عبدالله بن عبدالله بن عمر المصغر، ومن رواه على غير هذا الوجه فقد وهم. وقول ابن دقيق العيد لأنه لم يثبت عندنا الخ. كأنه يشير إلى ما أخرجه ابن عدي من حديث ابن عمر « إذا بلغ الماء قلتين من قلال هجر لم ينجسه شيء » وفي إسناده المغيرة بن صقلاب وهو متروك لا يتابع على عامة حديثه، وقول الزيلعي نقلاً عن البيهقي إن الحديث غير قوي وقد تركه الغزالي والروياني. أما قول البيهقي أنه غير قوي فكأنه نظر إلى الإضطراب الذي وقع في إسناده، وقد تقدم أنه ليس بقادح، وأما ترك الغزالي إياه فكأنه يشير إلى ما ذهب إليه في هذا الكتاب فإنه نقض هذا القول بسبعة أوجه، كما سيأتي بيانها. وأما في كتبه الثلاثة البسيط والوسيط والوجيز فإنه تبع فيها إمامه فتأمل.

〈**السادسة**: قال الرافعي: وعند أبي حنيفة وأصحابه لا اعتبار بـالقلال، وإنما الكثير هـو الذي إذا حرك جانب منه لم يتحرك الثاني. هذه رواية، ولهم روايات سواها.

قلت: اعتبر أصحابنا عشراً في عشر وجعلوه في حكم الجاري أخذا بالأحوط، وقد اختلفوا فمنهم من يعتبر بالتحريك، ومنهم من يعتبر بالمساحة وظاهر المذهب أن يعتبر بالتحريك وهو

رضي الله عنه. هذا في الماء الراكد. وأما الماء الجاري إذا تغير بالنجاسة فالجرية المتغيرة

قول المتقدمين منهم، حتى قال صاحب البدائع والمحيط اتفقت الروايات عن أصحابنا المتقدمين أنه يعتبر بالتحريك، وهو أن يرتفع وينخفض من ساعته لا بعد المكث، ولا يعتبر أصل الحركة لأن الماء لا يخلو عنه لأنه متحرك بطبعه، ثم اختلف كل واحد من الفريقين في التقدير، فأما من قال بالمساحة فمنهم من اعتبر عشراً في عشر، وهو الذي اختاره النسفي، ومشايخ بلخ، وابن المبارك، وجماعة من المتأخرين. قال أبو الليث: وعليه الفتوى، ومنهم من اعتبر أن يكون ثمانياً في ثمان قاله محمد بن سلمة، ومنهم من اعتبر أن يكون إثني عشر في إثني عشر، ومنهم من اعتبر أن يكون خمسة عشر في خمسة عشر، والذراع المذكور فيه ذراع الكرباس وهي ذراع العامة ست قبضات أربعة وعشرون أصبعاً، وعند بعضهم يعتبر ذراع المساحة وهي سبع قبضات باصبع قائمة واختاره بعضهم، ثم لو كانت النجاسة في موضع من الماء يتنجس من كل جانب إلى عشرة أذرع في قول من يرى تنجس موضع الوقوع، وأما من اعتبر التحريك فمنهم من اعتبره بالاغتسال. رواه أبو يوسف عن أبي حنيفة وقيل بالتوضؤ رواه محمد عن أبي حنيفة. وروي عن أبي يوسف أنه يعتبر باليد من غير اغتسال ولا وضوء. وروي عن محمد أنه يعتبر بغمس الرجل، وقيل يعتبر أن لا يخلص الجزء المستعمل نفسه إلى الجانب الآخر إلا بحركة الإستعمال بالإضطراب الذي يكون في الماء عادة. وقيل: يلقى فيه قدر النجاسة من الصبغ فموضع لم يصل إليه الصبغ لم يتنجس، وقيل يعتبر التكدر وظاهر الرواية عن أبي حنيفة أن يعتبر رأي المبتلي، فإن غلب على ظنه أنه وصل إلى الجانب الآخر لا يجوز الوضوء به وإلاَّ جاز ذكره في الغاية. وقال: وهو الأصح وهذا لأن المذهب الظاهر عند أبي حنيفة التحري والتفويض إلى رأي المبتلى به من غير تحكم بالتقدير فيما لا تقدير فيه من جهة الشارع، ثم المعتبر في العمق أن يكون بحال لا ينحسر بالإغتراف وهو اختيار أبي جعفر الهندواي، والصحيح إذا أخذ الماء وجه الأرض يكفي ولا تقدير فيه في ظاهر الرواية، وقيل مقدر بذراع أو أكثر وقيل: بمقدار شبر، وقيل: بزيادة على الدرهم الكبير.

ثم قال المصنف: (**هذا**) أي الذي تقدم ذكره في التحديد (**في الماء الراكد**) أي الدائم الذي لا يجري كما جاء القيد به. هكذا في حديث أبي هريرة عند الستة. وقال الزين العراقي في شرح تقريب الأسانيد: هل هو على سبيل الإيضاح والبيان أم له معنى آخر؟ والأول جزم به ابن دقيق العيد، وبه صدر النووي كلامه، وقيل قيد احترازي فراجعه، (**وأما**) الماء (**الجاري**) قسمه المصنف في الوجيز إلى ماء الأنهار المعتدلة وإلى ماء الأنهار العظيمة. القسم الأول فالنجاسة الواقعة فيها مائعة أو جامدة على الأول ينظر هل يتغير الماء أم لا؟ فإن غيرته فالقدر المتغير نجس، وإن لم يتغير فينظر إن كان عدم التغير للموافقة في الأوصاف، فالحكم على ما ذكر في الراكد، وإن كان لقلة النجاسة لم ينجس، وعلى الثاني: إن كانت جامدة تجري مجرى الماء فينظر أتجري مع الماء أم هي واقفة والماء يجري عليها؟ وعلى الأول الحكم فيه أنه (**إذا تغير**) أحد أوصافه الثلاثة

نجسة دون ما فوقها وما تحتها لأن جريات الماء متفاضلات وكذا النجاسة الجارية إذا جرت بمجرى الماء فالنجس موقعها من الماء وما عن يمينها وشمالها إذا تقاصر عن قلتين. وإن كان جري الماء أقوى من جري النجاسة فما فوق النجاسة طاهر وما سفل عنها فنجس وإن تباعد وكثر إلا إذا اجتمع في حوض قدر قلتين وإذا اجتمع قلتان من ماء

(**بالنجاسة فالجرية المتغيرة نجسة دون ما فوقها**) الذي لم يصل إلى النجاسة (**وما تحتها**) الذي لم تصل إليه النجاسة فهما طاهران، (**لأن جريات الماء**) الجاري (**متفاصلة**) فإن كل جرية منه طالبة لما أمامها هاربة عما خلفها بخلاف الراكد، فإن أجزاءه مترادفة متعاضدة وأماما على يمينها وشمالها وفي سمتها إلى العمق أو وجه الماء فيه طريقان: أحدهما القطع بالطهارة، والثاني التخريج على قول التباعد كالراكد. قال الرافعي في الشرح الصغير: وهو الأظهر، ومنهم من أجرى خلاف التباعد فيما تحت النجاسة دون ما فوقها لأن ما تحتها مستمد من موضعها. وفي كلام العراقيين ما يقتضي طرده في جميع الجوانب، ثم قال المصنف: (**وكذا النجاسات الجارية إذا جرت مجرى الماء فالنجس موقعها من الماء وكذا ما عن يمينها وشمالها إذا تقاصر عن قلتين**)، ثم قال: (**وإن كان جري الماء أقوى من جري النجاسة فما فوق النجاسة طاهر وما سفل عنها فنجس وإن تباعد وكثر**). قال الرافعي: ما يجري من الماء على النجاسة وهو قليل ينجس بملاقاتها، ولا يجوز الإغتراف منها إذا كان بين النجاسة وموضع الإغتراف دون قلتين، وإن بلغ قلتين في الطول فوجهان: أحدهما أنه طاهر وبه قال صاحب التلخيص وأبو إسحاق وأصحها، وبه قال ابن سريج أنه نجس وإن امتد الجدول إلى فراسخ لما سبق أن أجزاء الماء الجاري متفاصلة فلا يتقوى البعض منها بالبعض ولا تندفع النجاسة (**إلا إذا اجتمع في حوض**) أو حفرة مترادفاً قدر قلتين منه. زاد النووي في تحقيق المنهاج وفيه وجه أنه إذا تباعد واغترف من موضع بينه وبين النجاسة قلتان جاز استعماله والصحيح الأول. ثم قال الرافعي: وعليه قد يسأل فيقال ما هو ألف قلة وهو نجس من غير أن يتغير بالنجاسة فهذه صورته وهذا كله في الأنهار الصغيرة، وأما النهر العظيم الذي يمكن التباعد فيه عن جوانب النجاسة بقدر القلتين فلا يجتنب فيه إلا حريم النجاسة وهو الذي تغير شكله بسبب النجاسة، وهذا الحريم يجتنب في الماء الراكد أيضاً. قال الرافعي: وفي وجوب اجتناب الحريم وجهان حكاهما المصنف في الوسيط وذكر في البسيط أنه لا يجتنب في الماء الراكد وفرق بينه وبين الماء الجاري على أحد الوجهين.

تنبيه:

حد الماء الجاري عند أصحابنا ما يذهب بتبنة، وقيل: ما لا يتكرر استعماله. وعن أبي يوسف إن كان لا ينحسر وجه الأرض بالإغتراف بكفيه فهو جار، وقيل: ما يعده الناس جارياً وهو الأصح كما في البدائع والتحفة واختلف أصحابنا في تنجس موضع الوقوع، فقيل: لا وهو مروي عن أبي يوسف، وبه أخذ مشايخ بخارى، وقيل نعم وهو الأصح ذكره في المبسوط والبدائع، ثم العبرة بحال الوقوع فإن نقص بعده لا يتنجس وعلى العكس لا يطهر.

نجس طهر ولا يعود نجساً بالتفريق، هذا هو مذهب الشافعي رضي الله عنه. وكنت

ثم قال المصنف: **(وإذا اجتمع قلتان من ماء نجس طهر ولا يعود نجساً بالتفريق)**، وذكره في الوجيز بلفظ: قلتان نجستان جمعتا عادتا طاهرتين، فإذا فرقتا بقيتا على الطهارة. قال الرافعي: الماء القليل النجس إذا كوثر حتى بلغ قلتين هل يعود طهوراً؟ انظر إن كوثر بغير الماء لا، وإن بالماء نظر إن كان مستعملاً ففي عود الطهورية وجهان. أحدهما أنه لا يعود لانسلاب قوة المستعمل والتحاقه بسائر المائعات، والثاني أنه يعود، وهو الأظهر، لأن الأصل فيه الطهورية، ولو كوثر الماء النجس بماء نجس ولا تغير عادت الطهورية ثم التفريق بعد عود الطهورية لا يضر، ولا فرق بين أن يكون التكميل بماء طاهر أو بماء نجس في عود الطهورية، وإذا كوثر بما يغلب عليه ويغمره ولكنه لم يبلغ قلتين فالأصح أنه باق على نجاسته، والثاني طاهر غير طهور بشرط أن يكون الكاثر به مطهراً، وأن يكون أكثر من المورود عليه، وأن يورده على النجس، وأن لا تكون فيه نجاسة جامدة. وقد نقله النووي في الروضة وزاد: فإن اختل أحد الشروط فنجس بلا خلاف ولا يشترط شيء من هذه الشروط الأربعة فيما إذا كوثر فبلغ قلتين، ثم قال: هذا الذي صحح هو الأصح عند الخراسانيين، وهو الأصح والأصح عند العراقيين الثاني». ثم قال الرافعي: والمعتبر في المكاثرة الضم والجمع دون الخلط حتى لو كان أحد البعضين صافياً والآخر كدراً وانضما زالت النجاسة من غير توقف على الإختلاف المانع من التمييز. زاد النووي في الكتاب المذكور فقال: ومتى حكمنا بالطهارة في هذه الصور ففرق لم يضر وهو باق على طهوريته.

تنبيهات: من شرح الوجيز للرافعي مع اختصار في بعض سياقه وزيادات عليه من خارج.

الأول: إذا وقعت نجاسة جامدة في الماء الكثير الراكد، فهل يجوز الإغتراف من أي موضع شاء أم يجب التباعد عنها بقدر قلتين؟ فيه قولان القديم الأول وهو ظاهر المذهب على خلاف الغالب لأنه طاهر كله، والجديد الثاني فعلى هذا لا يكفي في البحر التباعد بشبر نظراً إلى العمق بل يتباعد قدراً لو حسب مثله في العمق والجوانب لبلغ قلتين، ولو كان الماء منبسطاً بلا عمق يتباعد طولاً وعرضاً قدراً يبلغ قلتين في ذلك العمق. وقال الإمام محمد بن يحيى يعني به النيسابوري تلميذ الغزالي: لا يغني التباعد بقدر القلتين في هذه الصورة، بل يبعد حيث يعلم أن النجاسة لا تنتشر إليه، كما يعتبره أبو حنيفة رحمه الله في بعض الروايات في الماء الكثير، ولو كان الماء قلتين بلا زيادة فعلى الجديد لا يجوز الإغتراف منه، وعلى القديم يجوز ذلك في أصح الوجهين، والثاني لا لأن المأخوذ بعض الباقي والباقي تنجس بالإنفصال، فكذلك المأخوذ ثم في المسألة الأولى يحتمل أن يكون الخلاف في جواز الإستعمال من غير تباعد مع القطع بطهارة الجميع، ويحتمل أن يكون في الإستعمال مبنياً على خلاف في نجاسته، وقد نقل عن الشيخ أبي محمد نقل الإتفاق على الإحتمال الأول قال الإمام النووي في الروضة: هذا الوقف من الإمام الرافعي عجيب فقد جزم به وصرح بالإحتمال الأول جماعة من كبار أصحابنا. منهم الشيخ أبو حامد الأسفرايني، والقاضي

أود أن يكون مذهبه كمذهب مالك رضي الله عنه في أن الماء وإن قل لا ينجس إلا بالتغير إذ الحاجة ماسة إليه ومثار الوسواس اشتراط القلتين، ولأجله شق على الناس

أبو الطيب، وصاحب الحاوي والمحاملي، وصاحب الشامل والبيان، وآخرون من العراقيين اوالخراسانيين. وقطع جماعة من الخراسانيين بأن على قولي التباعد يكون المجتنب نجساً. كذا قاله القاضي حسين، وإمام الحرمين، والبغوي وغيرهم، حتى قال هؤلاء الثلاثة: لو كان قلتين فقط كان نجساً على هذا القول والصواب الأول والله أعلم.

الثاني: إذا غمس كوز ماء نجس في ماء طاهر هل يعود طهوراً إن كان الكوز ضيق الرأس؟ فوجهان أحدهما نعم لحصول الكثرة والإتصال، وأصحهما لا لأنه لا يحصل به إتصال يفيد تأثير أحدهما في الآخر، بل ما في الكوز كالمودع فيه وليس معدوداً جزءاً منه، وإذا حكمنا بأنه طهور على الصورتين، فهل يحصل ذلك على الفور أم لا بد من زمان يزول فيه التغير لو كان متغيراً فيه وجهان. الأصح الثاني، ولا شك أن الزمان في الضيق أكثر منه في الواسع فإن كان ماء الكوز متغيراً فلا بد من زوال تغيره، ولو كان الكوز غير ممتلىء فما دام يدخل فيه الماء فلا اتصال وهو على نجاسته. قال الإمام النووي: إلا أن يدخل أكثر من الذي فيه فيكون حكمه ما تقدم في المكاثرة. قال القاضي حسين وصاحب التتمة: ولو كان ماء الكوز طاهراً فغمسه في نجس ينقص عن القلتين بقدر ماء الكوز، فهل يحكم بطهارة النجس فيه؟ الوجهان والله أعلم.

الثالث: ماء البئر كغيره في قبول النجاسة وزوالها، ولكن ضرورة النزح إلى الإستقاء منها قد يخصه بضرب من العسر، فإن كان قليلاً وقد تنجس بوقوع نجاسة فيه فليس من الرأي أن تنزح ليبقى بعده الماء الطهور، لأنه وإن نزح فيبقى قعر البئر نجساً، وكذا جدران البئر بل ينبغي أن يترك ليزداد فيبلغ حد الكثرة وإن كانت قليلة الماء ولا يتوقع منه الكثرة صب فيها ماء من خارج حتى يكثر ويزول التغير إن كان متغيراً وإن كان الماء كثيراً طاهراً وصب فيه شيء نجس فقد يبقى على طهوريته لكثرته وعدم التغير، لكن يتعذر استعماله لأنه لا ينزح دلو إلا وفيه شيء من النجاسة، فينبغي أن يستقى الماء كله، فإن كانت العين فوارة نزح بقدر ما يغلب على الظن خروج النجاسة به فما يبقى بعد وما يحدث منه فهو طهور لأنه غير مستيقن النجاسة ولا مظنونها، ولا أثر للشك والتردد فيما حدث لحصول الظن بالإخراج نعم إن تحقق بعد ذلك شيئاً على خلاف الغالب اتبعه والله أعلم.

ثم قال المصنف **(هذا)** أي الذي ذكر من مسائل المياه وتحديدها والإختلاف فيها **(هو مذهب)** الإمام **(الشافعي رضي الله عنه)** وقد أورده بما اقتضته قواعده، **(وكنت أود أن يكون مذهبه كمذهب)** شيخه الإمام **(مالك)** بن أنس **(رضي الله عنه في أن الماء وإن قل فلا ينجس إلا بالتغير)** في أحد أوصافه الثلاثة **(إذ الحاجة ماسة إليه)** يقال: مست الحاجة إلى كذا إذا ألجأته إليه، **(ومثار الوسواس)** وفي نسخة الوساوس **(اشتراط القلتين)** بالتفسير

ذلك، وهو لعمري سبب المشقة ويعرفه من يجربه ويتأمله. ومما لا أشك فيه أن ذلك لو كان مشروطاً لكان أولى المواضع بتعسر الطهارة: مكة والمدينة، إذ لا يكثر فيهما المياه الجارية ولا الراكدة الكثيرة. ومن أول عصر رسول الله ﷺ إلى آخر عصر أصحابه لم تنقل واقعة في الطهارة ولا سؤال عن كيفية حفظ الماء عن النجاسات. وكانت أواني مياههم يتعاطاها الصبيان والإماء الذين لا يحترزون عن النجاسات. وقد توضأ عمر رضي الله عنه بماء في جرة نصرانية، وهذا كالصريح في أنه لم يعول إلاَّ على عدم تغير الماء وإلاَّ فنجاسة النصرانية وإنائها غالبة تعلم بظن قريب، فإذا عسر القيام

السابق **(ولأجله شق على الناس ذلك وهو لعمري)** هو قسم بالبقاء **(سبب المشقة)** والحرج العظيم **(ويعرفه من يجربه)** ويختبره **(ويتأمله)**، ولا ينبئك مثل خبير والمجرب إذا أخبر بشيء شاهده بصدق تجربته فلا محالة في تلقيه بالقبول لما يقول: **(ومما لا شك فيه)** وفي نسخة: ومما لا يشك فيه، وفي أخرى: ومما لا أشك فيه **(ان ذلك لو كان مشروطاً)** أي التحديد بالقلتين **(لكان أولى المواضع بتعذر)** وفي نسخة: بتعسر **(الطهارة)** الحرمان الشريفان **(مكة والمدينة)** شرفهما الله تعالى وما جاورهما من البلاد الحجازيه والنجدية، **(إذ لا تكثر فيهما المياه الجارية)** كالأنهار الصغيرة والعظيمة وأما العيون التي وجدت بها الآن فمن المستجلبات في القرن الثاني وهلم جرا. نعم كانت عيون قليلة في بعض مواضع من الحجاز لكنها مخفية في الأرض **(ولا الراكدة الكثيرة)** إلا ما كان من قلات تجمع ماء الأمطار في مواضع قليلة بعيدة عن العمران وما يشاهد فيها من البرك العظيمة المعدة للمياه فمستحدثات **(ومن أول عصر رسول الله ﷺ)** من هجرته إلى المدينة **(إلى آخر عصر الصحابة)** إلى مائة وعشرة من الهجرة **(لم تنقل واقعة)** أو نازلة **(في)** باب **(الطهارة ولا)** نقل **(سؤال عن)**. وفي نسخة: في **(كيفية حفظ الماء عن النجاسات)**، ولو وقع ذلك لذكرها أئمة الحديث في كتبهم مع شدة تحريهم لضبط الأقوال والأحوال والنوادر، **(و)** مع ذلك **(كانت أواني)** جمع آنية **(مياههم)** كالجرار والأقداح والخوابي الصغار والكيزان **(يتعاطاها)** بالغرف والملء **(الصبيان)** الصغار **(والإماء)** أي البنات أعم من المملوكة وغيرها **(الذين)** من صفتهم وشأنهم أنهم **(لا يحترزون عن النجاسات)** لجهلهم وصغر سنهم، **(وقد توضأ عمر رضي الله عنه بماء في جرة)** العجوز **(النصرانية)** على ما تقدم بيانه، **(وهذا كالصريح)** وفي نسخة: وتوضؤ عمر رضي الله عنه بماء في جرة النصرانية كالصريح **(في أنه لم يعول)** أي لم يعتمد **(إلا على عدم تغير الماء)** في أوصافه، **(وإلا فنجاسة النصرانية)** ونجاسة **(إنائها غالبة تعلم بظن قريب)** وفي نسخة غالباً تعلم بظن قريب. وقال النووي في شرح المهذب: تكره أواني الكفار وثيابهم سواء فيه أهل الكتاب وغيرهم والمتدين باستعمال النجاسة وغيره. قال: وإذا تطهر من إناء كافر ولم يتيقن طهارته ولا نجاسته، فإن كان من قوم لا يتدينون باستعمال النجاسة

بهذا المذهب. وعدم وقوع السؤال في تلك الاعصار، دليل أول وفعل عمر رضي الله عنه: دليل ثان، والدليل الثالث: اصغاء رسول الله ﷺ الإناء للهرة، وعدم تغطية الأواني منهـا)بعد أن يرى أنها تأكل الفأرة ولم يكن في بلادهم حياض تلغ السنانير فيها وكانت لا تنزل الآبار. والرابع: أن الشافعي رضي الله عنه نص على أن غسالة

صحت طهارته بلا خلاف، وإن كان من قوم يتدينون بها فوجهان الصحيح منها أنه تصح طهارته اهـ.

فإن قيل: إن عمر رضي الله عنه لما توضأ لم يكن معه علم بأن تلك الجرة من بيت نصرانية كما يعلم ذلك من سوق الحديث الذي ذكرناه آنفاً، فالجواب: أليس أنه لما فرغ من وضوئه وسأل عن الماء فقيل له: إنه من جرة العجوز النصرانية فأتى إليها ودعاها إلى الإسلام إعجاباً بمائها وقد بقي على طهارته، ولم ينقل أنه نقض ذلك الطهور بماء آخر فهو حجة في بيان الإستعمال، **(فإذاً)** أي حينئذ **(عسر القيام بهذا المذهب الذي هو اشتراط القلتين)** ثم أيد ذلك بسبعة أدلة:

فقال: **(وعدم وقوع السؤال في تلك الأعصار دليل أول)** لما ذهب إليه مالك.

(وفعل عمر) رضي الله عنه **(دليل ثان)** عند من يقول: إن أفعال الصحابة حجة كأقوالهم، وإذا تعارض القول مع الفعل فأيها يقوم فيه خلاف مذكور في كتب الأصول.

(والدليل الثالث: إصغاء رسول الله ﷺ الإناء للهرة) أخرجه الدارقطني والطبراني في الأوسط من حديث عائشة بإسنادين ضعيفين بلفظ: كان يصغي الإناء للهرة فتشرب منه ثم يتوضأ، وأخرجه الطحاوي من وجه آخر وهو ضعيف أيضاً، وأخرج الأربعة في حديث مالك من فعل أبي قتادة وهو في الموطأ، عن إسحاق بن أبي طلحة، عن حميدة بنت عبيد بن رفاعة، عن خالتها كبشة بنت كعب، وكانت تحت ابن قتادة أن أبا قتادة دخل عليها فسكبت له وضوءاً، فجاءت هرة تشرب فأصغى لها الإناء حتى شربت. الحديث **(وعدم تغطيتهم الأواني منها)** أي من الهرة **(بعد أن ترى أنها تأكل الفأرة)** وغيرها من حشرات الأرض المستقذرة، **(ولم تكن في بلادهم)** أي في المسكونة منها **(حياض)** جمع حوض وهو مجتمع الماء **(تلغ السنانير)** جمع سنور وهو الهر. وقيل: هو الوحشي منها **(فيها)** أي في تلك الحياض، **(وكانت لا تنزل في الآبار)** لكونها عميقة ولا ماء عندهم إلا ما في أوانيهم، فإذا لا محالة تشرب من تلك الأواني، وقد قيل ما قيل في حكم سؤرها فقيل بعد اتفاق أصحابنا على كراهية سؤرها هل هي على التحريم؟ وإليه مال الطحاوي، أو لأنها لا تتحامى النجاسة، وهذا يدل على التنزه وإليه مال الكرخي وهو الأصح والأقرب إلى موافقة الحديث، ولو أكلت فأرة ثم شربت الماء تنجس، ولو مكثت ساعة ثم شربت لا تنجس عند أبي حنيفة لغسلها فاها بلعابها، وعند محمد هو نجس لأن عنده لا تزول النجاسة إلا بالماء المطلق.

النجاسة طاهرة إذا لم تتغير ونجسة إذا تغيرت وأي فرق بين أن يلاقي الماء النجاسة بالورود عليها أو بورودها عليه، وأي معنى لقول القائل أن قوة الورود تدفع النجاسة مع أن الورود لم يمنع مخالطة النجاسة؟ وإن أحيل ذلك على الحاجة فالحاجة أيضاً ماسة إلى هذا فلا فرق بين طرح الماء في أجانة فيها ثوب نجس أو طرح الثوب النجس في الإجانة وفيها ماء؟ وكل ذلك معتاد في غسل الثياب والأواني. والخامس: أنهم كانوا يستنجون على أطراف المياه الجارية القليلة ولا خلاف في مذهب الشافعي رضي الله عنه

(و) الدليل (**الرابع: أن الشافعي رضي الله عنه نص**) في القديم (**على أن غسالة النجاسة طاهرة إذا لم تتغير ونجسة إذا تغيرت**)، وقيل: إن لم تتغير حكمها حكم المحل بعد الغسل إن طهر فطاهرة، وقيل: حكمها حكم المحل قبل الغسل كما في الوجيز للمصنف، والغسالة بالضم ما غسلت به الشيء، والمراد هنا الماء المستعمل في إزالة النجاسة، وفرعوا على هذه المسألة مسألة العصر وأن الطهارة حاصلة قبله فلا حاجة إليه وهو الأصح، ومسألة الماء الجاري إذا ورد على النجاسة فإنه لا ينجس إلا بالتغير، وقد اختاره طائفة من الأصحاب. (**وأي فرق بين أن يلاقي الماء النجاسة بالورود عليها أو بورودها**) أي النجاسة (**عليه**) وكذا شرطهم في مسألة القلتين النجستين إن يورد الطاهر على النجس. فيقال: أي فرق بينه وبين أن يورد النجس على الطاهر، ولكن قد يقال: إن الورود عليها له قوة فأشار إلى رفعه بقوله: (**وأي معنى لقول القائل أن قوة الورود رفع النجاسة**) أي بقوته عند الورود يمر عليها ويدفعها (**مع أن الورود**) من حيث هو (**لم يمنع مخالطة النجاسة وإن أحيل ذلك إلى الحاجة**) والضرورة (**فالحاجة أيضاً ماسة إلى هذا**) فهي إحالة على غير ملي، (**فلا فرق بين طرح الماء في إجانة**) بالكسر والتشديد تغسل فيه الثياب والجمع اجاجين (**فيها ثوب نجس أو طرح الثوب النجس في الإجانة وفيها ماء**) طاهر؟ (**كل ذلك معتاد في غسل الثياب والأواني**) أشار بذلك إلى قولهم ورود الثوب النجس على ماء قليل ينجس الماء ولم يطهر الثوب على الأظهر، وقد أجاب الرافعي فقال: الوارد عامل والقوة للعامل، ويدل على الفرق حديث منع المستيقظ من النوم، ولولا الفارق بين الوارد والمورود لما انتظم المنع من الغمس والأمر بالغسل.

الدليل (**الخامس: إنهم كانوا يستنجون على أطراف المياه الجارية القليلة**) وهي التي يعدها الناس جارية كما سبق. قال الرافعي: إذا وقعت النجاسة في ماء الأنهار المعتدلة مائعة أو جامدة، فالمائعة إن غيرته فالقدر المتغير نجس وحكم غيره معه كحكمه مع النجاسة الجامدة، فإن لم يتغير فإن كان للموافقة في الأوصاف فالحكم على ما ذكر في الراكد، وإن كان لقلة النجاسة وانمحاقها فيه لم ينجس الماء وإن كان قليلاً لأن الأوّلين كانوا يستنجون على شطوط الأنهار الصغيرة ولا يرونه تنجيساً لمائعها اهـ. (**ولا خلاف في مذهب الشافعي رحمه الله تعالى أنه**

أنه إذا وقع بول في ماء جار ولم يتغير أنه يجوز التوضؤ به، وإن كان قليلاً. وأي فرق بين الجاري والراكد؟ وليت شعري هل الحوالة على عدم التغير أولى أو على قوّة الماء بسبب الجريان؟ ثم ما حدّ تلك القوّة أتجري في المياه الجارية في أنابيب الحمامات أم لا؟ فإن لم تجرِ فما الفرق، وإن جرت فما الفرق بين ما يقع فيها وبين ما يقع في مجرى الماء من الأواني على الأبدان وهي أيضاً جارية؟ ثم البول أشد اختلاطاً بالماء الجاري من نجاسة جامدة ثابتة إذا قضى بأن ما يجري عليها وإن لم يتغير نجس إلى أن يجتمع في مستنقع قلتان، فأي فرق بين الجامد والمائع والماء واحد والاختلاط أشد من المجاورة؟ والسادس: أنه إذا وقع رطل من البول في قلتين ثم فرقتا فكل كوز يغترف منه طاهر

إذا وقع بول في ماء جارٍ ولم يتغير أنه يجوز التوضؤ به وإن كان قليلاً)، وعزاه شارح الكنز إلى أبي حنيفة أيضاً، **(وأي فرق بين الجاري والراكد)**؟ والجواب أن النجاسة لا تستقر مع جريان الماء بخلاف الراكد، فهذا فرق صحيح. **(وليت شعري الحوالة على عدم التغير أولى أو على قوّة الماء في الجريان)**؟ فالشافعي أحاله على عدم التغير وهو صحيح، وأبو حنيفة أحاله على القوّة وهو صحيح أيضاً ولكل وجهة، فمن قال بعدم التغير فسببه قوّة الماء في الجريان، ومن قال بقوّة الماء يلزم منه عدم التغير، فلا يكون أحد القولين أولى من الآخر عند التأمل، **(ثم ما حد تلك القوّة)** في الماء عند جريانه **(أيجري)** حدها **(في المياه الجارية في أنابيب الحمامات)** جمع أنبوب وهو ما بين الكعبين من القصب **(أم لا)** يجري؟ **(فإن لم يجر فما الفرق)** ولماذا لم يقس على الماء الجاري، **(وإن جرى فما الفرق بين ما يقع فيها)** أي في تلك الأنابيب أي الأقصاب **(وبين ما يقع في مجرى الماء من الأواني على الأبدان وهي أيضاً جارية، ثم)** أن **(البول أشد اختلاطاً بالماء الجاري من نجاسة جامدة ثابتة)** لرقة أجزائه **(إذا قضى)** أي حكم **(بأن ما يجري عليها)** أي على النجاسة الجامدة من الماء **(وان لم يتغير)** فهو **(نجس إلا أن)** وفي نسخة: إلى أن **(يجتمع في منقع)** أو حوض أو حفرة **(قلتان)** منه كما سبق تقريره، **(فأي فرق بين الجامد والمائع والماء واحد والاختلاط أشد من الجوار)**؟ وفي نسخة: المجاورة، وقد فرق المصنف بنفسه بين الجامد والمائع من النجاسات ورتب على كل منهما أحكاماً خاصة في كتبه الثلاثة البسيط والوسيط والوجيز، وهنا قد رجع عن ذلك كله بحسب ما ظهر له وأداه اجتهاده، وهذا يدل على أن كتاب الاحياء آخر مؤلفاته ولو نوزع في منهاج العابدين أن يحيل فيه على الإحياء، فالذي اعتمده أرباب الكشف أنه ليس له بل هو لرجل من سبتة المغرب، كما تقدمت الإشارة إليه في خطبة الكتاب. وذكر الاصبهاني في تعليل المحرر أن للشافعي قولاً قديماً أن الماء الجاري قليلاً أو كثيراً سريعاً أو بطيئاً لا ينجس بملاقاة النجاسة إلا بتغير أحد أوصافه.

الدليل **(السادس: أنه إذا وقع رطل من البول في قلتين)** ماء محض، **(ثم فرقتا)** في

ومعلوم أن البول منتشر فيه وهو قليل، وليت شعري هل تعليل طهارته بعدم التغير أولى أو بقوّة كثرة الماء بعد انقطاع الكثرة وزوالها مع تحقق بقاء أجزاء النجاسة فيها؟ والسابع: أن الحمامات لم تزل في الاعصار الخالية يتوضأ فيها المنقشفون ويغمسون الأيدي والأواني في تلك الحياض مع قلة الماء ومع العلم بأن الأيدي النجسة والطاهرة كانت تتوارد عليها. فهذه الأمور مع الحاجة الشديدة تقوّي في النفس أنهم كانوا ينظرون إلى عدم التغير معوَّلين على قوله ﷺ: خلق الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غير طعمه أو لونه أو ريحه». وهذا فيه تحقيق، وهو أن طبع كل مائع أن يقلب إلى

محلين (**فكل كوز يغترف منه طاهر**) بناء على الأصل، (**ومعلوم ان البول منتشر فيه**) أي الماء (**وهو**) أي البول (**قليل**) بالنسبة إلى الماء المغترف، (**فليت شعري هل تعليل طهارته بعدم التغير**) في أحد أوصافه (**أولى أو بقوّة كثرة الماء بعد لإنقطاع الكثرة وزوالها مع تحقق بقاء أجزاء النجاسة فيها**). وفي بعض النسخ بعد انقباع الكثرة وزوالها.

الدليل (**السابع: أن الحمامات**) والمغاسل (**لم يزل في الأعصار الخالية**) أي الماضية (**يتوضأ فيها المتقشفون**) أي خشنوا العيش من أرباب الصلاح، (**ويغمسون الأيدي والاواني في تلك الحياض**) التي بالحمامات (**مع قلة الماء**) فيها، (**ومع العلم بأن الايدي النجسة والطاهرة كانت تتوارد عليها**) إرسالاً إرسالاً (**فهذه الأمور**) التي ذكرت (**مع الحاجة الشديدة**) التي يضطر الإنسان إليها (**تقوي في النفس**) وتؤيد (**أنهم كانوا ينظرون إلى عدم التغير**) فقط (**معوّلين**) أي معتمدين (**على قوله ﷺ: «خلق الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير طعمه أو ريحه»**) كذا في النسخ. وفي بعضها «خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غيّر لونه أو طعمه أو ريحه». قال العراقي: أخرجه ابن ماجه من حديث أبي أمامة باسناد ضعيف، وقد رواه بدون الاستثناء أبو داود والترمذي والنسائي من حديث أبي سعيد وصححه أحمد وغيره اهـ.

قلت: قال الحافظ: وفي إسناد ابن ماجه أبو سفيان طريف بن شهاب وهو ضعيف متروك، وقد اختلف على شريك الراوي عنه، وقد روي هذا الحديث من رواية ابن عباس بلفظ «الماء لا ينجسه شيء» رواه أحمد، وابن خزيمة، وابن حبان. ورواه أصحاب السنن بلفظ «الماء لا يجنب» وفيه قصة. وقال الحازمي: لا نعرفه مجوّداً إلا من حديث سماك بن خرب، عن عكرمة، وسماك مختلف فيه، وقد احتج به مسلم. ومن رواية سهل بن سعد رواه الدارقطني. وعن عائشة بلفظ «ان الماء لا ينجسه شيء» رواه الطبراني في الأوسط، وأبو يعلى، والبزار، وأبو علي بن السكن في صحاحه من طريق شريك. ورواه أحمد من طرق أخرى صحيحة لكنه موقوف، ورواه الدارقطني من طريق داود بن أبي هند عن سعيد بن المسيب قال «أنزل الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء». وأما الاستثناء فرواه الدارقطني من حديث ثوبان بلفظ «الماء طهور لا ينجسه شيء إلا ما

صفة نفسه كل ما يقع فيه وكان مغلوباً من جهته، فكما ترى الكلب يقع في المملحة

غلب على ريحه أو طعمه » فيه رشدين بن سعد وهو متروك. وعن أبي أمامة مثله رواه ابن ماجه والطبراني، وفيه رشدين أيضاً، وتقدم شيء من ذلك عند ذكر اللون راداً على من قال: إن الشافعي قاس اللون على الطعم والريح ولم يجد فيه نصاً من الشارع.

تنبيه:

هذا الحديث هو الذي تمسك به مالك في أن الماء القليل والكثير إذا وقعت فيه نجاسة فغيرت له طعماً أو ريحاً أو لوناً فهو نجس ولم يجد في الماء. وحمل الشافعي وكذا أصحابنا هذا الخبر على الكثير، لأنه ورد في بئر بضاعة وكان ماؤها كثيراً. قال الحافظ: وهذا مصير منه إلى أن هذا الحديث ورد في بئر بضاعة وليس كذلك. نعم صدر الحديث دون قوله: « خلق الله » هو في حديث بئر بضاعة. وأما الاستثناء الذي هو موضع الحجة منه فلا، والرافعي كأنه تبع الغزالي في هذه المقالة، فإنه قال في المستصفى: لأنه ﷺ لما سئل عن بئر بضاعة فقال: « خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما يغير لونه أو طعمه أو ريحه » وكلامه متعقب لما ذكرناه. وقد تبعه ابن الحاجب في المختصر في الكلام على العام وهو خطأ، والله الموفق اهـ.

وقال صاحب الهداية من أصحابنا: وما رواه مالك ورد في بئر بضاعة وماؤها كان جارياً بين البساتين. قال الحافظ في تخريجه على الهداية: كأنه يشير الى حديث: « الماء لا ينجسه شيء » وأما وروده في بئر بضاعة فأخرجه أصحاب السنن الثلاثة عن أبي سعيد قال: قيل يا رسول الله أنتوضأ من بئر بضاعة وهي يلقى فيها الحيض ولحوم الكلاب والنتن؟ فقال: « إن الماء طهور لا ينجسه شيء ». وأخرجه قاسم بن أصبغ من حديث سهل بن سعد نحوه، وأما قوله: كان جاريا في البساتين فهو كلام مردود على من قاله. وقد سبق إلى دعوى ذلك والجزم به الطحاوي، فأخرج عن جعفر بن ابي عمران، عن محمد بن شجاع الثلجي، عن الواقدي قال: كانت بئر بضاعة طريقا للماء إلى البساتين، وهذا اسناد واه جداً. ولو صح لم يثبت به المراد لاحتمال أن يكون المراد أن الماء كان ينقل منها بالسانية إلى البساتين، ولو كانت سيحاً جارياً لم تسم بئراً. وقد قال أبو داود: سمعت قتيبة بن سعيد قال: سألت قيم بئر بضاعة عن عمقها. قال: أكثر ما يكون الماء فيها إلى العانة. قلت: فإذا نقص؟ قال: دون العورة. قال أبو داود: وقدرت أنا بئر بضاعة بردائي مددته عليها ثم ذرعته، فإذا عرضها ستة أذرع، وسألت الذي فتح لي باب البستان فأدخلني إليه هل غير بناؤها عما كانت عليه؟ قال: لا. ورأيت فيها ماء متغير اللون. وقال الحافظ أيضاً في تخريج الرافعي: قد وقع لابن الرفعة أشدمن هذا الوهم، فإنه عزا هذا الاستثناء إلى رواية أبي داود، ووهم في ذلك. فليس هذا في سنن أبي داود أصلاً والله أعلم.

ثم قال المصنف: (**وهذا فيه تحقيق، وهو أن طبع كل مائع**) الماء وغيره (**أن يقلب**) أي يصرف (**إلى صفة نفسه كل ما يقع فيه**) هو مفعول يقلب أي كل مائع، فمقتضى طبعه أن يقلب كل ما وقع فيه إلى نتن نفسه، (**وكان**) ما يقع فيه (**مغلوباً من جهته**) والمائع غالباً،

فيستحيل ملحاً ويحكم بطهارته بصيرورته ملحاً وزوال صفة الكلبية عنه، فكذلك الخل يقع في الماء، وكذا اللبن يقع فيه وهو قليل فتبطل صفته ويتصوّر بصفة الماء وينطبع بطبعه إلا إذا كثر وغلب وتعرف غلبته بغلبة طعمه أو لونه أو ريحه، فهذا المعيار. وقد أشار الشرع إليه في الماء القوي على إزالة النجاسة وهو جدير بأن يعول عليه فيندفع به الحرج ويظهر به معنى كونه طهوراً إذ يغلب عليه فيطهره، كما صار كذلك فيما بعد القلتين، وفي الغسالة، وفي الماء الجاري، وفي إصغاء الإناء للهرة ولا تظن ذلك عفواً إذ لو كان كذلك لكان كأثر الاستنجاء ودم البراغيث حتى يصير الماء الملاقي له نجساً ولا ينجس بالغسالة ولا بولوغ السنور في الماء القليل. وأما قوله ﷺ: «لا يحمل خبثاً». فهو في نفسه مبهم فإنه يحمل إذا تغير.

فإن قيل: أراد به إذا لم يتغير فيمكن أن يقال أنه أراد به أنه في الغالب لا يتغير

(**فكما ترى الكلب**) المقول فيه بالنجاسة في مذهب المصنف (**يقع في المملحة**) أي معدن الملح (**فيستحيل**) بجميع اجزائه (**ملحاً ويحكم بطهارته**) على الاتفاق (**لصيرورته**) أي انقلابه (**ملحاً وزوال صفة الكلبية عنه، فكذلك الخل يقع في الماء و**) كذلك (**اللبن يقع فيه**) أي في الماء (**فيبطل**) الماء (**صفته ويتصوّر بصفة الماء وينطبع بطبعه**). هذا إذا كان الواقع قليلاً (**إلا إذا كثر**) ذلك الواقع (**وغلب**) على الماء، (**وتعرف غلبته**) على الماء (**بغلبة طعمه أو لونه أو ريحه**) بحيث من ذاقه أو رآه أو شمه حكم بأنه هو، (**فهذا المعيار**) والميزان. (**وقد أشار الشرع إليه في الماء القوي**) الشديد الجري (**على إزالة النجاسة**) به، ولم ينظر إلى ملاقاته النجاسة لقوّة دفعه لها، (**وهو جدير**) أي حقيق (**بأن يعوّل**) أي يعتمد (**عليه فيندفع به الحرج**) والمشقة عن الأمة، (**فيظهر**) وفي نسخة: ويظهر (**معنى كونه طهوراً**) في الحديث المذكور (**أن يغلب غيره**) بقوّته فيقلبه إلى صفته (**فيطهره**) أي يجعله طهوراً كنفسه، (**كما صار كذلك فيما بعد القلتين**) في حلها الخبث، (**و**) كما صار (**في الغسالة**) المحكوم بطهارتها، (**وفي الماء الجاري وفي إصغاء الإناء للهرة**) كما تقدم، (**ولا تظنن أن ذلك عفو**). وفي نسخة: ولا تظن ذلك عفواً (**إذ لو كان كذلك**) أي لو كان من قبيل المعفوّات الشرعية (**لكان**) نجساً، لكن يعفي عنه (**كأثر الاستنجاء ودم البراغيث**)، ولو كثر (**حتى يصير الماء الملاقي له نجساً**) إن كان قليلاً (**ولا ينجس بالغسالة ولا بولوغ السنور في الماء القليل، وأما قوله عليه الصلاة والسلام**) في حديث القلتين (**«لا يحمل خبثاً»**) هو (**في نفسه مبهم**) يصعب على الفهم إدراكه، (**فإنه يحمل**) الخبث (**إذا تغير**) فالإبهام حاصل.

(**فإن قيل: أراد به**) في الحديث لا يحمل الخبث (**إذا لم يتغير فيمكن أن يقال أراد**

بالنجاسات المعتادة، ثم هو تمسك بالمفهوم فيما إذا لم يبلغ قلتين، وترك المفهوم بأقل من الأدلة التي ذكرناها ممكن. وقوله: «لا يحمل خبثاً» ظاهره نفي الحمل أي يقلبه إلى صفة نفسه. كما يقال للمملحة لا تحمل كلباً ولا غيره أي: ينقلب، وذلك لأن الناس قد يستنجون في المياه القليلة وفي الغدران ويغمسون الأواني النجسة فيها، ثم يترددون في أنها تغيرت تغيراً مؤثراً أم لا؟ فتبين أنه إذا كان قلتين لا يتغير بهذه النجاسات المعتاد.

فإن قلت: فقد قال النبي ﷺ: «لا يحمل خبثاً» ومهما كثرت حملها، فهذا ينقلب عليك، فإنها مهما كثرت حملها حكماً كما حملها حساً. فلا بد من التخصيص بالنجاسات المعتادة على المذهبين جميعاً. وعلى الجملة فميلي في أمور النجاسات المعتادة إلى التساهل

به) على هذا التقدير (**أنه في الغالب لا يتغير بالنجاسات المعتادة بوقوعها وذلك لأن الناس قد يستنجون في المياة القليلة**) الكائنة (**وفي الغدران**) جمع غدير وهو مستنقع الماء الذي غادره السيل (**ويغمسون الأواني النجسة فيها**) من أباريق وغيرها، (**ثم يترددون في أنها**) أي تلك المياه القليلة (**تغيرت**) عن أوصافها (**تغيراً مؤثراً أم لا فبين**) في الحديث (**أنه**) أي الماء (**إذا كان قلتين لا يتغير بهذه النجاسات المعتادة**) فهذا معنى قولهم في تفسير نفي الحمل إذا لم يتغير، وقد قيل في معنى الحديث غير ما ذكره المصنف. قالوا: أي لم ينجس، وقيل: لا يقبل النجاسة، بل يدفعها عن بعضه. وقيل: لا يقبل حكم النجاسة كما تقدمت الإشارة إليه، (**ثم هو**) أي العمل بهذا الحديث (**تمسك بالمفهوم**) هو ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق (**فيما إذا لم يبلغ قلتين**) فإنه يحمل خبثاً دل الحديث بمفهومه على ذلك (**وترك المفهوم**) أي ترك العمل به (**بأقل من الأدلة**) السبعة (**التي ذكرنا هنا ممكن**) لا مانع منه، (**وقوله**) في الحديث: (**«لا يحمل خبثاً» فظاهره**) أي منطوقه (**نفي الحمل أي يقلبه إلى صفة نفسه، كما يقال: المملحة لا تحمل كلباً ولا غيره**) من النجاسات (**أي ينقلب**) ملحاً. وهنا في النسخ تقديم وتأخير فليتنبه لذلك.

(**فإن قلت: فقد قال**) في الحديث (**«لم يحمل خبثاً» ومهما كثرت**) النجاسات (**حملها، فهذا ينقلب عليك، فإنها مهما كثرت حملها أيضاً حكماً كما حملها أيضاً حساً فلا بد من التخصيص بالنجاسات المعتادة على المذهبين جميعاً**) مالك والشافعي، ولذا قال الأصفهاني في كشف تعليل المحرر: إن ما رواه مالك مخصوص بمفهوم حديث القلتين، لأن هذا الحديث بمفهومه دل على أن ما دون القلتين يحمل خبثاً. (**وعلى الجملة فميلي في أمور النجاسات إلى المساهلة**) فيها وعدم التعمق (**فيها من سيرة الأولين**) وطريقة السلف الصالحين، (**وحسماً**) أي قطعاً (**لمادة الوسواس**) فإن عامة الوسواس فيها، (**ولذلك أفتيت**

فهماً من سيرة الأوّلين وحسماً لمادة الوسواس، وبذلك أفتيت بالطهارة فيما وقع الخلاف فيه في مثل هذه المسائل.

الطرف الثالث في كيفية الازالة:

والنجاسة إن كانت حكمية وهي التي ليس لها جرم محسوس فيكفي اجراء الماء على جميع مواردها، وإن كانت عينية فلا بد من إزالة العين، وبقاء الطعم يدل على بقاء

بالطهارة فيما وقع فيه الخلاف) بين الائمة **(من هذه المسائل)**، وكأن السائل كان يستفتيه في هذه المسائل بحسب ما أدّاه إليه اجتهاده، والاّ فلا يجوز له أن يخالف مذهب إمامه، والمصنف رحمه الله تعالى كان ممن سلم له دعوى الاجتهاد أي في المذهب، كما ينبئه كلام كثير من أئمة مذهبه، ولعل من نظر إلى ظاهر سياقه هذا في هذا الكتاب جزم بأنه رجع في آخر عمره مالكياً وليس كذلك. وذكر الشيخ أحمد زروق في شرحه على قواعد العقائد للمصنف ما نصه: سمعت أبا عبد الله القوري يقول: قال ابن العربي في كتاب الاقتراب في شرح الجلاب، لما تغلغل شيخنا أبو حامد في العلوم ترك العناد ورجع إلى المقصود من مذهب مالك وقال به. قال سيدي أحمد زروق: ولا يخفى ما في هذا الكلام من الحروشة والضعف والله أعلم اهـ.

قلت: ابن العربي كان ممن شاهد المصنف وأخذ عنه، وكأنه أشار بكلامه المذكور إلى هذا الذي أورده المصنف هنا، ولا يلزم من مخالفته لإمامه في مسألة من المسائل أن يكون خرج عن مذهبه بالكلية هذا لا يقول به أحد. ألا ترى إلى الامام أبي جعفر الطحاوي قد يختار قولاً يخالف فيه الإمام وأصحابه ويؤيده بالآثار ويذهب إليه أحياناً، ولا يلزم منه أنه خرج من المذهب ولا يقول به أحد كما هو شأن مجتهدي المذاهب. فتأمل ذلك، ثم لما فرغ المصنف من ذكر المزال به والمزال شرع يذكر في الازالة فقال:

(الطرف الثالث في كيفية الازالة):

اعلم أوّلاً أن الشيء النجس ينقسم إلى نجس العين وغيره، أما نجس العين فلا يطهر بحال إلا الخمر تطهر بالتخلل، وجلد الميتة يطهر بالدباغ والعلقة المضغة والدم الذي هو حشو الفيض إذا حشيناها فاستحالت حيوانا، وأما غيره فأشار المصنف إليه بقوله: **(والنجاسة إن كانت حكمية)** فقد قسمها إلى اثنين حكمية وعينية، فإن كانت حكمية **(وهي التي ليس لها جرم محسوس)** كالبول إذا جف على المحل ولم توجد له رائحة ولا أثر، **(فيكفي اجراء الماء على جميع مواردها)**. ونص الوجيز على موردها إذ ليس ثم ما يزال ولا يجب في الاجراء عدد خلافاً لأبي حنيفة حيث شرط في ازالة النجاسة الحكمية الغسل ثلاثاً في رواية. وفي رواية الشرط أن يغلب على ظن الغاسل طهارته، ولأحمد حيث قال في إحدى الروايتين: يشترط الغسل سبعاً في جميع النجاسات كما في نجاسة الكلب نقله الرافعي.

العين وكذا بقاء اللون إلا فيما يلتصق به فهو معفو عنه بعد الحت والقرص. وأما الرائحة فبقاؤها يدل على بقاء العين ولا يعفى عنها إلا إذا كان الشيء له رائحة فائحة

قلت: وهذا هو المشهور عن أحمد سواء كانت النجاسة في السبيلين أو في غيرهما، وعنه رواية ثانية أنه يجب غسل سائر النجاسات ثلاثاً سواء كانت في السبيلين أو غيرهما، وعنه رواية ثالثة إن كانت في السبيلين فثلاث، وإن كانت في غير السبيلين فسبعاً، وعنه رواية رابعة إن كانت في السبيلين أو في غير البدن وجب العدد وكان الواجب سبعاً، وإن كانت في البدن فقد روي عنه أنه قال: وإذا أصاب جسده فهو أسهل والخلال يخطىء راويها وعنه رواية خامسة وهو إسقاط العدد فيما عدا الكلب والخنزير. كذا في اختلاف الفقهاء لابن هبيرة الوزير وللشافعي قوله ﷺ: «حتيه ثم اقرصيه ثم اغسليه بالماء» أمر بالغسل من غير اعتبار عدد، (**وإن كانت عينية فلا**) يكفي فيها إجراء الماء، بل (**لا بد من**) محاولة (**إزالة العين**) أي أوصافها الثلاثة: اللون والطعم والرائحة أو ما وجد منها. (**وبقاء الطعم يدل على بقاء العين**)، وفي الوجيز فإن بقي طعم لم تطهر لأن إزالته سهلة، قال الرافعي: إن بقي طعم لم يطهر سواء هي مع غيره من الصفات أو وحده لأن الطعم سهل الإزالة، (**وكذا بقاء اللون**) أي إن لم يبق الطعم نظر إن بقي اللون وحده وكان سهل الإزالة فلا يطهر (**إلا فيما يلتصق به**) كدم الحيض يصيب الثوب، وربما لا يزول (**فهو معفوّ عنه بعد**) المبالغة والاستعانة (**بالحت والقرص**) بالصاد المهملة وروي بالمعجمة أيضاً، وهكذا هو بالوجهين في الحديث. وفي المصباح قال قال الأزهري: الحت أن يحك بطرف عود أو حجر، والقرص أن يدلك بأطراف الأصابع والاظفار دلكاً شديداً ويصب عليه الماء حتى تزول عينه وأثره. وأخرج أحمد، وأبو داود في رواية ابن الاعرابي من حديث خولة بنت يسار قالت: سألت رسول الله ﷺ عن دم الحيض فقال: «اغسليه» فقلت غسلته فبقي أثره، فقال: يكفيك ولا يضرك أثره. (**وأما الرائحة فبقاؤها**) أي إن بقيت الرائحة وهي عسرة الإزالة كرائحة الخمر، فهل يطهر المحل؟ فيه قولان. وقيل: وجهان أحدهما لا لأن بقاء الرائحة (**يدل على بقاء العين**) فصار كالطعم، وهذا هو القياس في اللون لكن منعتنا عنه الأخبار، (**ولا يعفى عنها**). والثاني: وهو الأصح أنه يطهر لأنا إنما احتملنا بقاء اللون لمكان المشقة في إزالته. وهذا المعنى موجود في الرائحة. وروي في اللون أيضاً وجه أنه لا يطهر المحل ما دام باقياً ذكره في التتمة. ونسبه إمام الحرمين إلى صاحب التلخيص، وإن بقي اللون والرائحة معاً فلا يطهر المحل لقوّة دلالتها على بقاء العين، ثم ان قوله: فهو معفوّ عنه بعد الحت والقرص فيه بحثان.

الأوّل: الاستعانة بالحت والقرص هل هو شرط أم لا؟ ظاهر كلامه يقتضي الاشتراط، وبه يشعر نقل بعضهم لكن الذي نص عليه المعظم خلافه، واحتجوا عليه بحديث خولة واقتصروا على الاستحباب.

الثاني: لم قال معفوّ عنه ولم يقل فهو طاهر أهو نجس، لكن يعفى عنه أم كيف الحال؟ أطلق

يعسر إزالتها، فالدلك والعصر مرات متواليات يقوم مقام الحت والقرص في اللون،

الأكثرون القول بالطهارة، ويجوز أن يقال أنه نجس لكن يعفى عنه كما في أثر محل الاستنجاء ودم البراغيث، وليس في الاخبار تصريح بالطهارة، وإنما يقتضي العفو المسامحة، وقد تعرض في التتمة لمثل هذا في الرائحة فقال: إن قلنا لا يطهر فهو معفوٌّ عنه كدم البراغيث، وقد أشار المصنف إلى هذا فقال: **(إلا إذا كان لشيء له رائحة فائحة تعسر إزالتها)** أي: فيعفى عنه **(فالدلك والعصر)** مع إجراء الماء على الثوب **(مرات متواليات يقوم مقام الحت والقرص في)** إزالة **(اللون)** وهذا الذي أشار إليه المصنف في الوجيز بقوله: ثم يستحب الاستظهار بغسله ثانية وثالثة وفي وجوب العصر وجهان: وإن وجب العصر ففي الاكتفاء بالجفاف وجهان. قال الرافعي في شرحه: الاستظهار بالطاء طلب الطهارة، ويجوز بالظاء المشالة بمعنى الاحتياط وقد رويا جميعا، ولغرض أن التثليث مستحب في إزالة النجاسة كما في رفع الحديث، وإنما يتأدى الاستحباب إذا وقعت المرة الثانية أو الثالثة بعد زوال النجاسات. أما الغسلات المحتاج إليها لإزالة العين فلا بدّ منها، واستحباب الاستظهار يشمل النجاسة الحكمية والعينية. وأما مسألة العصر، فقد اختلفوا في حصول الطهارة قبله على وجهين وبنوهما على أن الغسالة طاهرة أو نجسه، فعلى الأوّل فلا حاجة إلى العصر وهو الأصح، وعلى الثاني فلا بدّ منه، وعلى هذا فهل يكتفي بالجفاف فيه وجهان. أصحها نعم، ثم ذكر المصنف في الوجيز فروعاً سبعة.

الأوّل: إذا ورد الثوب النجس على ماء قليل ينجس الماء ولم يطهر الثوب على الأظهر.

والثاني: إذا أصاب الأرض بول فأفيض عليه الماء حتى صار مغلوباً ونضب الماء طهر، وكذا إذا لم ينضب إذا حكمنا بطهارة الغسالة، فإن العصر لا يجب. قال الرافعي: وفيه خلاف لأبي حنيفة قال: لا تطهر الأرض حتى يحفر إلى الموضع الذي وصلت النداوة إليه وينقل التراب.

والثالث: اللبن المعجون بالماء النجس يطهر إذا نضب فيه الماء الطهور، فإن طبخ طهر ظاهره بافاضة الماء عليه دون باطنه.

والرابع: بول الصبي قبل أن يطعم يكفي فيه رش الماء فلا يجب الغسل بخلاف الصبية وفيه خلاف لمالك وأبي حنيفة. وقد تقدمت الإشارة إليه.

والخامس: ولوغ الكلب يغسل سبعاً احداهن: بالتراب خلافاً لأبي حنيفة حيث قال حكمه حكم سائر النجاسات، ولأحمد حيث قال في رواية ثمان مرات.

قلت: وقال مالك يغسل من ولوغه تعبداً لا لنجاسته ويراق الماء استحباباً ولا يراق ما ولغ فيه من سائر المائعات، ثم قال المصنف: وعرقه وسائر أجزائه كاللعاب، وفي الحاق الخنزير به قولان. والأظهر أنه لا يقوم الصابون والأشنان مقام التراب ولا الغسلة الثانية، ولو كان التراب نجساً أو مزج بالخل ففيه وجهان.

قلت: وقد سبق التفصيل في لعاب الكلب عند أصحابنا فراجعه.

والمزيل للوسواس أن يعلم أن الأشياء خلقت طاهرة بيقين فما لا يشاهد عليه نجاسة ولا يعلمها يقيناً يصلي معه، ولا ينبغي أن يتوصل بالاستنباط إلى تقدير النجاسات.

والسادس: سؤر الهر طاهر، فإن أكلت فأرة ثم ولغت في ماء قليل ففيه ثلاثة أوجه. والأحسن تعميم العفو للحاجة. قال الرافعي: وهو خلاف ما صححه معظم الأصحاب. وقال النووي: غير الماء من المائعات كالماء.

والسابع: غسالة النجاسة إن تغير فهو نجس، وإن لم يتغير حكمه حكم المحل بعد الغسل ان طهر فطاهر، وفي القديم هو طاهر على كل حال ما لم يتغير. وقيل: حكمه حكم المحل قبل الغسل وتظهر فائدته في رشاش الغسلة الثانية من ولوغ الكلب انتهت الفروع السبعة، والكلام على كل فرع منها طويل فراجع الشرح.

ثم قال المصنف: (**والمزيل للوسواس**) العارض في إزالة النجاسات (**أن يعلم أن الأشياء**) من أصلها (**خلقت طاهرة بيقين**) وإن النجاسات عارضة عليها (**فما لا نشاهد عليه نجاسة**) مرئية (**ولا نعلمها يقيناً**) باخبار صادق ثوباً كان أو غيره (**نصلي معه**) ولا نشك في طهارته إبقاء على الأصل، (**ولا ينبغي أن يتوصل بالاستنباطات**) وفي نسخة: بالاستنباط وهو الاستخراج بالاجتهاد (**إلى تقدير النجاسات**)، بل يقف فيما أخبر به الشارع ولا يتجاوز عن الحد، وبه تم بيان القسم الأوّل في طهارة الاخباث ثم شرع في طهارة الأحداث فقال:

القسم الثاني

طهارة الأحداث، ومنها الوضوء والغسل والتيمم ويتقدمها الاستنجاء:

فلنورد كيفيتها على الترتيب مع آدابها وسننها مبتدئين بسبب الوضوء وآداب قضاء الحاجة إن شاء الله تعالى.

القسم الثاني

في بيان (طهارة الأحداث): هو جمع حدث تقدم بيانه، **(وفيها)** أي يدخل في طهارة الأحداث **(الوضوء والغسل والتيمم ويتقدمها)** أي تلك الثلاثة **(الاستنجاء)** وما يتبعه. **(فنورد)** هنا **(كيفيتها)** أي الأربعة **(على الترتيب)** المناسب مقدماً الأهم فالأهم **(مع آدابها وسننها)** ولواحق كل من ذلك **(مبتدئين بسبب الوضوء وهو قضاء الحاجة إن شاء الله تعالى)**. وأصل الحاجة الفقر إلى الشيء مع محبته والجمع حاج بحذف الفاء وحاجات وحوائج، والمراد بقضائها هنا بلوغها ونيلها، وهو كناية عن إخراج الفضلات الباطنية ومثله البراز والغائط والخلاء وأشباهها. وظاهر كلام المصنف يقتضي أن سبب الوضوء هو الحدث، وذلك لأنه يتكرر بتكرر الحدث وهذا قد ردّه أصحابنا. قال الجلال الخبازي في حواشي الهداية: السبب ما يكون مفضياً إلى المسبب والحدث رافع للوضوء، فكيف يكون سبباً للوضوء؟ وكذا قول أهل الظاهر: إن سبب الوضوء القيام إلى الصلاة لظاهر النص وهو أيضاً فاسد، لأنه ﷺ خمس صلوات بوضوء واحد، والصحيح عندنا سببه الصلاة. وفي قوله تعالى: ﴿إذا قمتم إلى الصلاة﴾ [المائدة: ٦] الآية تنصيص عليه، لأن الهارة تضاف إلى الصلاة، والإضافة دليل السببية، ولأن الطهارة شرط الصلاة فوجب أن يكون سبب وجوبها الصلاة لا غير قياساً على سائر الشروط. وهذا لأن شرط الشيء تبع له، وإنما يصير تبعاً له إن لو وجب بسببه، فلو وجب بسبب آخر يصير تبعاً لسببه لا لمشروطه، ولا نسلم بأن الطهارة تتكرر بتكرر الحدث بل بتكرر الصلاة، إلا أن تجديد الوضوء لم يجب وإن تكرر سببه وهو الصلاة لأن تجديد الوضوء غير مقصود بنفسه، وإنما المقصود حكمه وهو إباحة الصلاة، فمهما كان المقصود حاصلاً كان مستغنياً عن تجديد فعل التوضىء كما في استقبال القبلة وستر العورة وتطهير الثوب إذا وجدت هذه الأحوال عند الشروع في الصلاة لا يشترط تجديد هذه الأفعال عند شروعها فكذا هذا، فثبت بما ذكرنا أن سبب وجوب الوضوء الصلاة والحدث شرطه بدلالة النص وصيغته. أما الصيغة فلأنه ذكر الحدث في التيمم الذي هو بدل عن الوضوء والبول إنما يجب بما يجب به

باب آداب قضاء الحاجة

ينبغي أن يبعد عن أعين الناظرين في الصحـراء، وأن يستتر بشيء إن وجـده، وإن لا يكشف عورته قبل الانتهاء إلى موضع الجلوس، وأن لا يستقبل الشمس والقمر،

الأصل، فكان ذكر الحديث في البدل ذكراً في المبدل وأما الدلالة فقوله تعالى: ﴿إذا قمتم﴾ أي من مضاجعكم وهو كناية عن النوم وأنه حدث وإنما صرح بذكر الحدث في باب الغسل والتيمم دون الوضوء والله أعلم. فيعلم أن الوضوء سنة وفرض والحدث شرط لكونه فرضاً لا لكونه سنّة فيكون الوضوء على الوضوء نوراً على نور، والغسل على الغسل، والتيمم على التيمم يكون عبثاً، والله الموفق.

باب آداب قضاء الحاجة

الآداب: جمع أدب وهو ما فيه زيادة إحترام ولا بأس بتركه، والآداب مكملة للسنن كما أن السنن مكملة للواجب وقضاء الحاجة يعم لما يخرج من القبل والدبر، وقد ذكر المصنف هنا نحواً من اثنين وعشرين أدباً وكلها ماشية على قانون الاتباع ﴿قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله﴾ [آل عمران: ٣١]، فقال:

(**ينبغي**) وفي المصباح: يقال ينبغي أن يكون كذا معناه يندب ندباً مؤكداً لا يحسن تركه واستعمال ماضيه مهجور، وقد عدوا ينبغي من الأفعال التي لا تتصرف، فلا يقال: انبغى، وأجازه بعضهم وحكي عن الكسائي أنه سمع من العرب وما ينبغي أن يكون كذا أي ما يستقيم أو يحسن، فقول المصنف: ينبغي للذاهب إلى قضاء الحاجة صغرى كانت أو كبرى أي يندب، ويحسن (**أن يبعد عن أعين الناظرين**) إليه إذا كان (**في الصحراء**)، وعلم من هذا القيد أنه في البيوت والمنازل لا يشترط ذلك. وقد صح عنه ﷺ أنه كان إذا ذهب المذهب أبعد كما عند الأربعة في السنن، وفسروه بمعنيين: أحدهما أبعد نفسه عن الناس لئلا ينظر إليه الناظر فيكون معتدياً، والثاني: أبعد أي صار بعيداً عن الناس فيكون لازماً ومآلهما إلى واحد، وفائدة الابعاد أن لا يرى له شخص ولا يسمع له صوت (**و**) **الثاني:** (**أن يستتر بشيء عند التبرز إن وجده**) لأن كشف العورة حرام، وهذا أيضاً في الصحراء. فقد أخرج أبو داود، والنسائي من حديث أبي هريرة رفعه: «ومن أتى الغائط فليستتر فإن لم يجد إلا أن يجمع كثيباً من رمل فليستدبره فإن الشيطان يلعب بمقاعد بني آدم من فعل فقد أحسن ومن لا فلا حرج» (**و**) **الثالث:** (**أن لا يكشف عورته**) وهي من السرة إلى الركبة على خلاف فيه بين الأئمة (**قبل الانتهاء إلى موضع الجلوس**) سواء كان في الصحراء أو في البنيان، ولكن ينبغي أن يشمر ثيابه قبل ذلك ما عدا إزاره، وقد روى أبو داود من طريق الأعمش عن رجل عن ابن عمر أن النبي ﷺ كان إذا أراد حاجته لا يرفع ثوبه حتى يدنو من الأرض أخرجه الترمذي أيضاً وقال: هو

وأن لا يستقبل القبلة ولا يستدبرها إلا إذا كان في بناء، والعدول أيضاً عنها في البناء أحب، وإن استتر في الصحراء براحلته جاز وكذلك بذيله، وأن يتقي الجلوس في متحدث الناس وأن لا يبول في الماء الراكد ولا تحت الشجرة المثمرة ولا في الحجر،

مرسل (و) **الرابع: (أن لا يستقبل الشمس والقمر)** بعورته فإنه قد ورد أنهما يلعنانه ويشترك فيه الصحراء والبنيان قاله المحاملي (و) **الخامس: (أن لا يستقبل القبلة ولا يستدبرها)** بعورته لما روي عنه ﷺ قال: «لا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها ولكن شرقوا أو غربوا» **(إلا إذا كان في بناء)** أي المنازل المبنية، فإنه يجوز عند الشافعي ومالك **(والعدول عنها أيضاً في البناء أحب)** وهو مذهب أبي حنيفة، وفي المدخل لابن الحاج ما لم يكن في سطح فأجيز وكره على الاختلاف في التعليل هل النهي إكراماً للقبلة فيكره أو اكراماً للملائكة فيجوز، وكذلك الجماع إن كان في البيت فيجوز، وإن كان في السطح فيختلف فيه على مقتضى التعليل، **(وإن استتر في الصحراء براحلة)** أي ناقة أو برحلها جاز **(وكذلك بذيله)** وذلك أن يرخيه على الأرض بأطرافه. (و) **السادس: (أن يتقي الجلوس في متحدث الناس)** أي الموضع الذي يجتمع إليه الناس عادة فيتحدثون، فإن ذلك سبب لأذاهم وربما يلعنون من فعل ذلك. (و) **السابع: (أن لا يبول في الماء الراكد)** أي الذي لا يجري. وفي معناه التغوّط وإنما خص بلفظ البول موافقة للحديث وذلك لتنجيسه إذا كان دون عشر في عشر عند أبي حنيفة، أو دون القلتين كما عند الشافعي وأحمد، وحمل مالك هذا النهي على التنزيه لا على التحريم لأن الماء لا ينجس عنده بوصول النجاسة إليه إلا بالتغير كثيراً كان أو قليلاً جارياً كان أو راكداً، ولكن ربما تغير الراكد بالبول فيه فيكون الاغتسال به محرماً بالاجماع.

قال ابن دقيق العيد: وهذا يلتفت إلى حمل اللفظ على معنيين مختلفين وهي مسألة أصولية. وقال المهلب بن أبي صفرة: النهي عن البول في الماء الراكد مردود إلى الأصول، فإن كان كثيراً فالنهي عنه على وجه التنزيه، وإن كان قليلاً فعلى الوجوب اهـ. وهل يلحق بالنهي عن البول في الراكد الاستنجاء فيه لما فيه من تقذيره أو لا؟ قال النووي: إن كان قليلاً فهو حرام، وإن كان كثيراً فلا، لأنه في معنى البول ولا يقاربه، ولو اجتنب الإنسان هذا كله كان أحسن اهـ.

قال العراقي: إن كان أراد الاستنجاء من البول فواضح، وإن أراد من الغائط فعلى عدم الكراهة نظر خصوصاً لمن لم يجففه بالحجر. وقال ابن بطال: لم يأخذ أحد من الفقهاء بظاهر هذا الحديث إلا داود الظاهري، فإنه زعم أن من بال في إناء وصبه فيه كان له ولغيره الوضوء به، لأنه إنما نهى عن البول فيه فقط وصبّه للبول من الاناء ليس ببول فيه. وقال ما هو أشنع من هذا أنه إذا تغوّط فيه كان له ولغيره الوضوء به، لأن النهي إنما جاء من البول فيه، وهذا في غاية السقوط وقد صرح به ابن حزم أيضاً. قال صاحب المفهم: ومن التزم هذه الفضائح وجمد هذا الجمود، فحقيق أن لا يعد من العلماء بل ولا في الوجود (و) **الثامن: أن لا يبول (تحت الشجرة المثمرة)** أوّلاً، لاجتماع الناس تحت ظلال الأشجار لا سيما في الصيف، وكلما كانت

وأن يتقي الموضع الصلب ومهاب الرياح في البول استنزاهاً من رشاشه وأن يتكىء في جلوسه على الرِجل اليسرى وإن كان في بنيان يقدم الرِجل اليسرى في الدخول واليمنى في الخروج ولا يبول قائماً. قالت عائشة رضي الله عنها: «من حدثكم أن النبي ﷺ كان يبول قائماً فلا تصدقوه». وقال عمر رضي الله عنه: رآني رسول الله ﷺ وأنا

الشجرة قريبة من الطرق المسلوكة كان النهي آكد، وثانياً الأشجار يقصدها الناس لجني ثمارها والانتفاع بها، فيكون سبباً للأذى بل هو من الملاعن، وفي معنى البول الغائط وهو أشد. **(و) التاسع:** أن لا يبول **(في الحجرة)** بضم الجيم وسكون الحاء المهملة وهو الكوّة من الأرض إذا لاقاه برأس الذكر، واختلف إذا بعد عنه فوصل بوله إليه فكره خيفة من حشرات تنبعث عليه منه، وقيل: يباح لبعده عن الحشرات إن كانت فيها، وقيل: إنما نهي عن البول في الحجرة لكونها مساكن للجن لما أخرجه أبو داود والنسائي من حديث عبدالله بن سرجس أن النبي ﷺ نهى أن يبال في الحجر. قال قالوا لقتادة: ما يكره من البول في الحجر؟ قال: كان يقال أنها مساكن الجن، وقد ثبت أن سعد بن معاذ رضي الله عنه أو غيره كان في سفر فبال في كوّة فقتله الجني وأنشد: نحن قتلنا سيد الخزرج والقصة مشهورة. **(و) العاشر: (أن يتقي)** في بوله **(الموضع الصلب)** لئلا يراد عليه **(و) الحادي عشر:** أن يتقي **(مهاب الرياح في البول)** خاصة **(استنزاها من رشاشه)**، ولما روى انه ﷺ قال: «استنزهوا من البول فإن عامة عذاب القبر منه». قال ابن الحاج في المدخل: ويلحق به النهي عن البول في المراحيض التي تبنى في الربوعات بالديار المصرية لأنهم يعملون السراب متسعاً والمراحيض كلها منفذة إليه، فيتسع فيه الهواء لأنه يدخل إليه من بعض المراحيض ويخرج من الأخرى، فالذي يخرج منها هو موضع مهاب الرياح من يبول فيه يرجع إلى بدنه وثوبه، فينبغي أن يمنع. ومن اضطر إلى ذلك ينبغي أن يبول في وعاء ثم يفرغه في المرحاض فيسلم من النجاسة وهذا بيِّن. **(و) الثاني عشر: (أن يتكىء في جلوسه على الرجل اليسرى)** ويقيم عرقوب رجله اليمنى مع التوكىء على ركبته اليسرى، فإن هذه الصفات أسرع لخروج الحدث، وقد روى سراقة بن مالك عن النبي ﷺ قال: علمنا إذا أتينا الخلاء أن نتوكأ على اليسرى. **(و) الثالث عشر: (إن كان في بنيان يقدم الرجل اليسرى في الدخول واليمنى في الخروج)** على العكس من دخول المسجد والخروج منه، ولا يعتبر ذلك في الصحراء. قال الرافعي: اختلف فيه كلام الأصحاب والذي في الوسيط يقتضي الاختصاص بالبنيان، لكن الأكثرون على أنه لا يختص. **(و) الرابع عشر: (أن لا يبول قائماً كما قالت عائشة رضي الله عنها: من حدثكم أن رسول الله ﷺ كان يبول قائماً فلا تصدقوه)**. قال العراقي: أخرجه الترمذي، والنسائي، وابن ماجة. قال الترمذي: هو أحسن شيء في هذا الباب وأصح اهـ. أي: لم يكن مواظباً على ذلك، بل كان يتفق منه أحياناً فلم تطلع عليه عائشة رضي الله عنها، ولذا أنكرت. **(وقال عمر رضي الله عنه: رآني النبي ﷺ وأنا أبول قائماً فقال: «يا عمر لا تبل قائماً»)**. قال العراقي: أخرجه

أبول قائماً فقال: « يا عمر لا تبل قائماً » . قال عمر: فما بلت قائماً بعد، وفيه رخصة إذ روى حذيفة رضي الله عنه: « أنه عليه السلام بال قائماً فأتيته بوضوء فتوضأ ومسح على خفيه » . ولا يبول في المغتسل. قال ﷺ: « عامة الوسواس منه » . وقال ابن المبارك: قد وسع في البول في المغتسل إذا جرى الماء عليه ذكره الترمذي، وقال عليه السلام: « لا يبولن أحدكم في مستحمه ثم يتوضأ فيه فإن عامة الوسواس منه » . وقال ابن المبارك: إن كان الماء جارياً فلا بأس به ولا يستصحب شيئاً عليه اسم الله تعالى أو رسوله ﷺ،

ابن ماجة باسناد ضعيف، ورواه ابن حبان من حديث ابن عمر ليس فيه ذكر لعمر اهـ. **(وفيه)** أي في البول قائماً **(رخصة)** وجواز على المشهور إذا كان في موضع لا يمكن الإطلاع عليه وكان الموضع رخواً، فإنه يتشفى به من وجع الصلب **(إذ روى حذيفة)** بن اليمان رضي الله عنه **(أنه ﷺ بال قائماً فأتيته بوضوء فتوضأ ومسح على خفيه)** . قال العراقي: متفق عليه اهـ.

قلت: أخرجه الستة بلفظ: أتى سباطة قوم فبال قائماً ثم دعا بماء فمسح على خفيه. قال أبو داود، قال مسدد، قال: فذهبت أتباعد فدعاني حتى كنت عند عقبه. **(و) الخامس عشر:** أن **(لا يبول في المغتسل)** هو الموضع الذي يغتسل فيه. **(قال رسول الله ﷺ: « عامة الوسواس منه »)** . قال العراقي: أخرجه أصحاب السنن من حديث عبدالله بن مغفل، قال الترمذي: غريب.

قلت: وإسناده صحيح اهـ. قلت: ولفظهم لا يبولن أحدكم في مستحمه ثم يغتسل فيه، فإن عامة الوسواس منه. وأخرجه أحمد إلا أنه قال: ثم يتوضأ فيه، وأخرج أبو داود والنسائي من حديث حميد بن عبد الرحمن الحميري. قال: لقيت رجلاً صحب النبي ﷺ قال: نهى رسول الله ﷺ أن يمتشط أحدنا كل يوم أو يبول في مغتسله. **(قال ابن المبارك)**: هو الإمام عبدالله بن المبارك بن واضح الحنظلي تقدمت ترجمته: **(إن كان الماء جارياً فلا بأس به)** وبه قال أبو حنيفة. ونص العوارف يوسع في البول في المستحم إذا جرى فيه الماء اهـ، أي فهو مقيد في المستحم كما يظهر ذلك بالتأمل. **(و) السادس عشر: (أن لا يستصحب)** معه عند توجهه إلى الغائط أو البول **(شيئاً)** كالخاتم والدراهم **(عليه إسم الله عز وجل و)** اسم **(رسوله ﷺ)** احتراماً وإن كان خاتمه عليه شيء من ذلك ولم يجد بداً من نزعه قلب فصه إلى باطن الكف ويقبض عليه وكذلك التمائم والرقي إذا كان عليها غلاف ثقيل من حديد أو نحاس أو غير ذلك فلا بأس به، ثم رأيت الرافعي قال: ومنها أن لا يستصحب شيئاً عليه إسم الله تعالى كالخاتم والدراهم التي عليها اسم الله تعالى. كان رسول الله ﷺ إذا دخل الخلاء وضع خاتمه لأنه كان عليه محمد رسول الله والحق باسم الله تعالى إسم رسوله ﷺ تعظيماً وتوقيراً له، وكذلك يحترز من استصحاب ما عليه شيء من القرآن، وهل يختص هذا الأدب بالبنيان أم يعم البنيان والصحاري

ولا يدخل بيت الماء حاسر الرأس، وأن يقول عند الدخول: «بسم الله أعوذ بالله من الرجس النجس الخبيث المخبث الشيطان الرجيم» وعند الخروج: «الحمد لله الذي أذهب عني ما يؤذيني وأبقى علي ما ينفعني» ويكون ذلك خارجاً عن بيت الماء. وأن

فيه اختلاف للأصحاب ورأيت للصميري أنه إذا كان على فص الخاتم ذكر الله تعالى قلعه قبل دخول الخلاء أو ضم كفه عليه فيخير بينهما وكلام غيره يشعر أنه لا بدّ من النزع نعم قيل أنه لو غفل عن النزع حتى اشتغل بقضاء الحاجة ضم كفه عليه حتى لا يظهر. **(و) السابع عشر**: أن **(لا يدخل بيت الماء)** أي المستحم أو المرحاض **(حاسر الرأس)** أي كاشفه فلا يدخل إلا مغطياً رأسه وكذلك عند الجماع. **(و) الثامن عشر: (أن يقول)** بالتعوّذ الوارد **(عند الدخول)** أي عند إرادته **(بسم الله أعوذ بالله من الخبيث المخبث الشيطان الرجيم)**. وفي المدخل لابن الحاج: أعوذ بالله من الخبث والخبائث النجس الرجس الشيطان الرجيم، وأخرج الجماعة من حديث أنس كان إذا دخل الخلاء قال: «اللهم إني أعوذ بك من الخبث والخبائث» هذا لفظ حماد بن زيد. ولفظ عبد الوارث بن سعيد: «أعوذ بالله» والباقي سواء. وأخرج أصحاب السنن الأربعة من حديث زيد بن أرقم رفعه: «إن هذه الحشوش محتضرة فإذا أتى أحدكم الخلاء فليقل أعوذ بالله من الخبث والخبائث»، وقال الترمذي: حديث أنس أصح، وحديث زيد بن أرقم في إسناده اضطراب.

قلت: قول المصنف عند الدخول لم أرَ العندية في واحد من الصحيحين وإنما علق البخاري للإرادة والذي اتفقا عليه بلفظ: كان إذا دخل وفي رواية هشيم عند مسلم: «الكنيف» بدل «الخلاء». وأخرجه البيهقي من طريق مسدد بلفظ: «إذا أراد دخول الخلاء» وأما قوله: «بسم الله» فأخرجه الطبراني في الدعاء من حديث قتادة عن أنس رفعه: «أن هذه الحشوش محتضرة فإذا دخل أحدكم الخلاء فليقل بسم الله اللهم إني أعوذ بك من الخبث والخبائث». وأخرجه الدارقطني في الإفراد وقال: تفرد به عدي بن أبي عمارة عن قتادة، وقال الطبراني: لم يقل فيه بسم الله إلا عدي عن قتادة. وأخرج ابن ماجة من حديث علي رفعه: «ستر ما بين الجن وعورات بني آدم أن يقول إذا دخل الكنيف بسم الله». وأما بقية الزيادات التي في سياق المصنف، فأخرج الطبراني في الدعاء من حديث ابن عمر وأنس رفعاه كان إذا دخل الخلاء قال: «اللهم إني أعوذ بك من الرجس النجس الخبيث المخبث الشيطان الرجيم». وأخرج ابن السني حديث أنس مثله، وأخرجه أبو نعيم كذلك إلا أنه زاد في أوّله: «بسم الله». وهذه الرواية أقرب ما يكون إلى سياق المصنف، وكذلك ما رواه الطبراني في الدعاء من حديث أبي أمامة رفعه: «لا يعجزن أحدكم إذا دخل مرفقه أن يقول اللهم إني أعوذ بك من الرجس النجس الخبيث المخبث الشيطان الرجيم». وقد أخرجه ابن ماجة أيضاً. **(و) التاسع عشر**: أن يقول **(عند الخروج)** من قضاء الحاجة **(الحمد لله الذي أذهب عني ما يؤذيني وأبقى عليّ ما ينفعني ويكون ذلك خارجاً عن بيت الماء في موضع الحاجة)**. وهذه الزيادة وجدت في بعض النسخ وسقطت من أكثرها،

يعد النبل قبل الجلوس، وأن لا يستنجي بالماء في موضع الحاجة، وأن يستبرىء من البول بالتنحنح والنتر ـ ثلاثاً ـ وامرار اليد على أسفل القضيب ولا يكثر التفكر في

والدعاء المذكور أخرجه الطبراني في الدعاء من طريق سلمة بن دهرام عن طاووس رفعه، فذكر حديثاً في أدب الخلاء وفيه، ثم ليقل إذا خرج: «الحمد لله الذي» الخ مثل سياق المصنف. قال الطبراني: لم نجد من وصل هذا الحديث. قال الحافظ: وفيه مع إرساله ضعف، وأخرج الأربعة من حديث عائشة رفعه كان إذا خرج من الغائط قال: غفرانك، وقال الترمذي: غريب حسن اهـ.

وفي الباب حديث أبي ذر كان ﷺ إذا خرج من الخلاء قال: الحمد لله الذي أذهب عني الأذى وعافاني، وحديث أنس بن مالك مثله. وفي لفظ: «الحمد لله الذي أحسن إليّ في أوّله وآخره» وحديث ابن عمر رفعه كان إذا خرج قال: «الحمد لله الذي أذاقني لذته وأبقى في قوته وأذهب عني أذاه». وأخرج ابن أبي الدنيا في كتاب الشكر والخرائطي في باب فضيلة الشكر من حديث عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: «إن نوحاً عليه السلام لم يقم عن خلاء قط إلا قال الحمد لله الذي أذاقني لذته وأبقى منفعته في جسدي وأخرج عني أذاه» **(و) العشرون: (أن يعد الحجر)** أي يهيئه للاستنجاء **(قبل الجلوس)** في المرحاض، وكذلك الماء لمن جمع بينهما. وقد ورد اتقوا الملاعن الثلاث وأعدوا النبل وهي أحجار الاستنجاء والمعنى من خوف الانتشار لو طلبها بعد قضاء الحاجة. **(و) الحادي والعشرون: (أن لا يستنجي بالماء في موضع)** قضاء **(الحاجة)** لئلا يتطاير إليه شيء من النجاسة، وهذا إذا كان الموضع المعد للغائط قريباً ولا مسلك له، فأما المراحيض التي تبنى الآن بالديار المصرية وغيرها فيباح ذلك، لأن فيه حرجاً ومشقة، ثم رأيت النووي نبه على ذلك في تحقيق المنهاج فقال: هذا في غير الأخلية المتخذة لذلك. أما الأخلية فلا ينتقل فيها للماء لأنه لا يناله رشاش. **(و) الثاني والعشرون: (أن يستبرىء من البول)** خاصة ويتفقد نفسه فيه فيعمل على عادته **(بالتنحنح)** والذهاب والمجيء والقعود والقيام وليّ الفخذ اليمنى على اليسرى والنط إلى وراء، **(والنتر)** أي نتر الذكر **(ثلاثاً)** وذلك برفق **(وإمرار اليد)** أي بعض أصابعه كما عند الرافعي **(على أسفل القضيب)** وبدلكه لإخراج ما هنالك من البقايا. قال ابن الحاج في المدخل: رب شخص يحصل له التنظيف عند انقطاع البول عنه وآخر لا يحصل له ذلك إلا بعد أن يقوم ويقعد، وذلك راجع إلى اختلاف أحوال الناس في أمزجتهم، وفي مآكلهم، وفي اختلاف الأزمنة عليهم، فقد يتغير حاله بحسب اختلاف الأمر عليه وهو يعهد من نفسه عادة فيعمل عليها فيخاف عليه أن يصلي بالنجاسة أو يتوسوس في طهارته فيكون يعمل على ما يظهر له في كل وقت من حال مزاجه وغذائه وزمانه، فليس الشيخ كالشاب وليس من أكل البطيخ كمن أكل الجبن وليس الحر كالبرد اهـ.

(ولا يكثر التفكر في الاستبراء فيوسوس) أي يوقع نفسه في الوسوسة هل طهر المحل أم

الاستبراء فيتوسوس ويشق عليه الأمر وما يحس به من بلل فليقدر أنه بقية الماء . فإن كان يؤذيه ذلك فليرش عليه الماء حتى يقوى في نفسه ذلك ولا يتسلط عليه الشيطان بالوسواس . وفي الخبر أنه ﷺ فعله . أعني رش الماء ، وقد كان أخفهم استبراء أفقههم فتدل الوسوسة فيه على قلة الفقه . وفي حديث سلمان رضي الله عنه : « علمنا رسول الله ﷺ كل شيء حتى الخراءة أمرنا أن لا نستنجي بعظم ولا روث ونهانا أن نستقبل القبلة بغائط أو بول » . وقال رجل لبعض الصحابة من الاعراب وقد خاصمه : لا أحسبك تحسن الخراءة . قال : بلى وأبيك إني لأحسنها وإني بها لحاذق أبعد الأثر وأعد المدر وأستقبل الشيح واستدبر الريح واقعي اقعاء الظبي وأجفل اجفال النعام . الشيح :

لا . **(ويشق عليه الأمر)** خصوصاً في المواضع الباردة ، **(و)** إذا بلي أحد بذلك فعلاجه أن **(ما يحس به من بلل)** ونداوة في المحل **(فليقدر)** في نفسه **(أنه بقية الماء)** الذي استنجى به فيزول عنه الوسواس ، **(فإن كان يؤذيه ذلك)** ولم يندفع عنه **(فليرش الماء عليه)** أي على الفرج وينضحه **(حتى يقوى في نفسه ذلك ولا يتسلط عليه الشيطان بالوسواس . وفي الخبر أن النبي ﷺ فعله أعني رش الماء)** . قال العراقي : رش الماء بعد الوضوء وهو الانتضاح . أخرجه أبو داود ، والنسائي ، وابن ماجة من حديث سفيان بن الحكم الثقفي أو الحكم بن سفيان وهو مضطرب كما قال الترمذي وابن عبد البر اهـ .

وفي القوت : وقد يكون ما يظهر من البذاذة بعد غسل الذكر بالماء أن ذلك من مرجع الماء يتردد في الإحليل لضيق المسلك وتلاحم انضمامه عليه ، فإن خشي الوسواس فلينضح على فرجه بالماء بعد وضوئه وهو أن يأخذ كفاً من ماء فيرشه عليه ، فقد فعله رسول الله ﷺ ، وقد شبه فقهاء المدينة الذكر بالضرع . وقال بعضهم : إنه لا يزال يخرج منه الشيء بعد الشيء ما دمت تمده ، وقيل : إذا وقع الماء على الذكر انقطع البول ، **(وقد كان أخفهم استبراء)** وأقلهم استعمالاً للماء **(أفقههم)** عندهم . هكذا في القوت . زاد المصنف : **(فتدل الوسوسة فيه على قلة الفقه)** في الدين . **(وفي حديث سلمان رضي الله عنه : « علمنا رسول الله ﷺ كل شيء حتى الخراءة أمرنا أن لا نستنجي بعظم ولا روث ، ونهانا أن نستقبل القبلة ببول ولا غائط »)** قال العراقي : أخرجه مسلم ، وقد تقدم في قواعد العقائد اهـ .

قلت : وأخرجه الأربعة في السنن بلفظ : قيل له : « قد علمكم نبيكم كل شيء حتى الخراءة . قال : أجل نهانا » . فساقوه وفي سياقهم زيادة على ما أورده المصنف هنا . **(وقال رجل لبعض الصحابة)** . هكذا في سائر نسخ الكتاب ونص القوت لبعض أصحابه **(من الأعراب)** وهو الصحيح وما في نسخ الاحياء تحريف **(وقد خاصمه)** فقال : **(لا أحسبك تحسن الخراءة . فقال : بلى وأبيك إني)** بها **(لحاذق)** أي عارف فطن . قال : فصفها لي قال : **(أبعد الأثر)** أي أبعد عن الناس حتى يخفى أثري ، **(وأعد المدر)** أي أهيئه للاستنجاء قبل الجلوس لقضاء

نبت طيب الرائحة بالبادية، والاقعاء ههنا: أن يستوفز على صدور قدميه. والاجفال: أن يرفع عجزه. ومن الرخصة أن يبول الإنسان قريباً من صاحبه مستتراً عنه. **فعل** ذلك رسول الله ﷺ مع شدة حيائه ليبين للناس ذلك.

الحاجة، **(واستقبل الشيح واستدبر الريح)** أي أجعل الشيح ساتراً من قدامي واجعل الريح من ورائي لئلا يطير الرشاش، **(وأقعي اقعاء الظبي واجفل أجفال النعام)**. ونص عوارف المعارف: قال رجل من بعض الصحابة لرجل من الاعراب وفيه قال: «أبعد عن البشر، وأعد المدر، والباقي سواء»، قال صاحب القوت: **(الشيح)** بالكسر **(نبت طيب الرائحة)** وليس في القوت الرائحة، وإنما فيه نبت طيب يكون **(بالبادية)** أي غير مستزرع، **(والاقعاء ههنا)**. ونص القوت في هذا الموضع **(أن يستوفز على صدور قدميه)** أي يقعد منتصباً غير مطمئن وفي قوله ههنا إشارة إلى أن الاقعاء له معان لكنها لا تناسب في الاستنجاء يقال أقعى إذا ألصق أليتيه بالأرض ونصب ساقيه ووضع يديه على الأرض كما يقعى الكلب. وفي الصحاح للجوهري بعد قوله ونصب ساقيه ويتساند إلى ظهره. وقال ابن القطاع: أقعى الكلب جلس على أليتيه ونصب فخذيه، وأقعى الرجل جلس تلك الجلسة. **(والإجفال أن يرفع عجزه)** وفي القوت عجيزته. وفي بعض نسخ الكتاب: وأجفل جفل النعام وهو صحيح أيضاً. يقال: جفلت النعامة إذا ندت وشردت، وأجفل القوم أسرعوا في الهرب. **(ومن الرخصة أن يبول الإنسان قريباً من صاحبه مستتراً عنه فعل ذلك رسول الله ﷺ مع شدة حيائه ليستنّ الناس به)**. وفي نسخة ليسن للناس، وعبارة القوت: فأما من أراد أن يبول قريباً من صاحبه بحيث يراه أو يحسه، فلا بأس بذلك فإنها رخصة من رسول الله ﷺ رفع الحياء منها بفعله لأنه عليه السلام كان أشد الناس حياء، وقد كان مع ذلك يبول وإلى جنبه صاحبه ليسنن التوسعة في ذلك.

قلت: وتقدم قريباً في حديث حذيفة عند أبي داود فذهبت أتباعد فدعاني حتى كنت عند عقبه.

وقال العراقي: هو متفق عليه من حديث حذيفة اهـ.

قلت: بل هو عند الستة كما تقدمت الإشارة إليه.

تنبيه:

قد ذكر النووي في تحقيق المنهاج آداباً أخرى لم يشر لها المصنف، وكذلك ابن الحاج في المدخل، وقد أكثر منها حتى أوصلها إلى ستين، وقد أشير إلى بعضها لأن بعضاً منها قد ذكره المصنف في الذي يليه فأغنانا عن ذكره. قال النووي: يكره استقبال بيت المقدس واستدباره ببول أو غائط ولا يحرم، ويكره أن يذكر الله تعالى أيتكلم بشيء قبل خروجه إلا لضرورة، فإن عطس حمد الله تعالى بقلبه ولا يحرك لسانه. وكذا في حال الجماع، ويكره البول في قارعة الطريق، وعند القبور، ويحرم البول على القبر. وفي المسجد فلو بال في إناء في المسجد فهو حرام على الأصح،

....

ويستحب أن لا يرى إلى ما يخرج منه ولا إلى فرجه ولا إلى السماء ولا يعبث بيده، ويكره إطالة القعود على الخلاء، ويستحب أن يبول في مكان لين لا يرتد عليه بوله فيه اهـ.

وقال ابن الحاج في المدخل: وأن لا يقعد حتى يلتفت يميناً وشمالاً وإذا قعد لا يلتفت يميناً ولا شمالاً ولا بأس أن يستعيذ عند الارتياع، ويجب أن يتكلم إذا اضطر إلى ذلك من أمر يقع مثل حريق أو أعمى يقع أو دابة أو ما أشبه ذلك، وأن لا يسلم على أحد ولا يسلم عليه أحد، فإن سلم عليه أحد فلا يرد عليه، ويكره أن يبول في المنحدر إذا كان هو من أسفل لأن بوْله يرجع إليه، وأن يفرج فخذيه في القعود لئلا يتطاير عليه شيء من النجاسة لا يشعر بها، وأن لا يتغوّط تحت ظل حائط ولا على شاطىء نهر لأن هذه المواضع لراحة الناس في الغالب إذا أراد أحد أن يستريح يطلب ظلاً أو يرد النهر للماء فيجد ما يجعل هنالك فيقول: اللهم العن من فعل هذا » وأن يتجنب البيع والكنائس لا لاحترامها، وإنما هو لئلا يفعلوا ذلك في مساجدنا كما نهى عن سب الآلهة المدعوة من دون الله عز وجل لئلا يسبوا الله تعالى، ويكره البول في الأواني النفيسة للسرف، وكذا يمنع في أواني الذهب والفضة لتحريم اتخاذها واستعمالها، ويكره في مخازن الغلة والدور المسلوكة التي خربت، وليحذر أن يدخل أصبعه عند الاستنجاء في الثقب فإنه من فعل شرار الناس وهو منهي عنه، وإذا قام ليستبرىء فلا يخرج بين الناس وذكره في يده، وإن كان تحت ثوبه فإن ذلك مثلة وشوه، فكثيراً ما يفعل بعض الناس هذا. وقد نهي عنه فإن كانت له ضرورة في الاجتماع بالناس إذ ذاك فليجعل على فرجه خرقة يشدها عليه ثم يخرج للناس، فإذا فرغ من ضرورته تنظف إذ ذاك، ويكره الاشتغال فيما هو فيه من نتف ابط أو غيره لئلا يبطىء في خروج الحدث، والمقصود الإسراع في الخروج من ذلك المحل بذلك وردت السنّة. قال الإمام أبو عبدالله القرشي: إذا أراد الله بعبد خيراً يسر عليه الطهارة، وأن لا يستجمر بحائط مسجد لحرمته ولا في حائط مملوك لغيره لأنه تصرف في ملك الغير ولا في حائط وقف لأنه تصرف فيه، وهو في حوز من وقف عليه، وذلك لا يجوز. وهذا كله حرام باتفاق، وكثيراً ما يتساهل اليوم في هذه الأشياء سيما فيما سبل للوضوء، فتجد الحيطان في غاية ما يمكن أن يكون من القذر لأجل استجمارهم فيها، وذلك لا يجوز. وأيضاً في حائط ملكه لأنه قد ينزل عليه المطر أو يصيبه بلل من الماء أو يلتصق هو أو غيره إليه فتصيبه النجاسة فيصلي بها، ووجه آخر هو أن يكون في الحائط حيوان فيتأذى، وقد رأيت ذلك عياناً بعض الناس استجمر في حائط فلسعته عقرب كانت هناك على رأس ذكره ورأى من ذلك شدة عظيمه، والله أعلم.

كيفية الاستنجاء:

ثم يستنجي لمقعدته بثلاثة أحجار، فإن أنقى بها كفى وإلا استعمل رابعاً، فإن

كيفية الاستنجاء:

لما كان المحوج إلى الاستنجاء إنما هو قضاء الحاجة قدم آدابه، ثم شرع في بيان كيفية الاستنجاء.

اعلم أن الاستنجاء استفعال من النجو والسين للطلب أي طلب النجو ليزيله، والنجو هو الأذى الباقي في فم أحد المخرجين، وقيل: السين للسلب والإزالة كالاستعتاب، وقيل: أصله الذهاب إلى النجو وهو ما ارتفع من الأرض كانوا يستترون بها إذا قعدوا للتخلي، وبعد اتفاقهم على مشروعية الاستنجاء اختلفوا هل هو واجب أو سنّة، وبالأوّل قال الشافعي، وأحمد لأمره ﷺ بالاستنجاء بثلاثة أحجار، وكل ما فيه تعدد يكون واجباً كوقوع الكلب. وقال مالك، وأبو حنيفة والمزني من الشافعية: هو سنّة، واحتجوا بحديث أبي هريرة عند أبي داود مرفوعاً: «من استجمر فليوتر فمن فعل فقد أحسن ومن لا فلا حرج». وأجاب البيهقي بأن المراد فليوتر بعد الثلاث. ورد بأن الأمر للاستحباب وعنده الزيادة على الثلاث مع الانقاء بدعة وبدونه واجبة، ثم اختلفوا في اشتراط العدد فقال الشافعي، وأحمد: يشترط لما روى أبو داود، عن عروة، عن عائشة أن رسول الله ﷺ قال: «إذا ذهب أحدكم لحاجته فليستطب بثلاثة أحجار». وقال أبو حنيفة، ومالك، وداود: ليس بشرط بدليل ما رواه البخاري من حديث ابن مسعود قال: أتى النبي ﷺ الغائط فأمرني أن آتيه بثلاثة أحجار فوجدت حجرين ولم أجد الثالث فأتيته بروثة فأخذ الحجرين وألقى الروثة وقال: «هذا ركس». فاستدل الطحاوي بقوله: وألقى الروثة على عدم اشتراط الثلاث، وعلل بأنه لو كان مشترطاً لطلب ثالثاً. وأجيب: بأن في مسند أحمد في هذا الحديث بعد قوله: «هذا ركس ائتني بحجر» أو أنه عليه السلام اكتفى بطرف أحد الحجرين عن الثالث، لأن المقصود بالثلاثة أن يمسح بها ثلاث مسحات، وذلك حاصل ولو بواحد له ثلاث أحرف.

قال المصنف: **(ثم يستنجي مقعدته)** كناية عن الدبر إذا كان بالجامد وجب أن يستوفي ثلاث مسحات، إما بأحرف حجر واحد وما في معناه أو بأحجار، فقوله: **(بثلاثة أحجار)** ليس لتخصيص الحكم بها لأن غير الحجر مشارك للحجر في تحصيل مقصود الاستنجاء، ولعل ذكر الأحجار جرى لغلبتها والقدرة عليها في عامة الأماكن، فقوله المذكور مسوقاً على موافقة الخبر، وإلاّ فالحكم غير مخصوص بالأحجار، **(فإن أنقى)** الموضع بتلك الثلاثة الأحجار ونحوها **(كفى)**. وقال مالك، وأبو حنيفة: إذا حصل الانقاء بما دون الثلاث كفى. قال الرافعي: ولأصحابنا وجه يوافقه حكاه أبو عبدالله الحناطي وغيره، **(وإلاّ)** أي إذا استوفى العدد لكنه لم ينق **(استعمل رابعة)** وجوباً حتى ينقي، فإنه المقصود الأصلي من شرع

أنقى وإلاّ استعمل خامساً لأن الانقاء واجب والايتار مستحب. قال عليه السلام: « من استجمر فليوتر ». ويأخذ الحجر بيساره ويضعه على مقدم المقعدة قبل موضع النجاسة ويمره بالمسح والإدارة إلى المؤخر، ويأخذ الثاني ويضعه على المؤخر كذلك ويمره إلى المقدمة، ويأخذ الثالث فيديره حول المسربة إدارة فإن عسرت الإدارة ومسح

الاستنجاء، **(فإن أنقى كفى وإلاّ استعمل خامسة، فإن الايتار مستحب. قال عليه)** الصلاة و **(السلام: « من استجمر فليوتر »)**. أخرجه البخاري في الصحيح من حديث أبي هريرة، وهو رواية لمسلم أيضاً. وعند مسلم أيضاً من حديثه: « إذا استجمر أحدكم فليستجمر وتراً ». وقوله: « فليوتر » أي بثلاث أو خمس أو سبع أو غير ذلك والواجب الثلاث، فإن حصل الانقاء بها وإلا وجبت الزيادة كما تقدم، واستحب الايتار ان حصل الانقاء بشفع، وحمل ابن عمر الاستجمار هنا على استعمال البخور فكان يتطيب وتراً ويستنجي وتراً جمعاً بينهما. وحكاه ابن عبد البر، عن مالك. وعند أبي داود زيادة في هذا الحديث وهو قوله: « من فعل فقد أحسن ومن لا فلا حرج ». وأما كيفية الاستنجاء فبأن **(يأخذ الحجر بيساره ويضعه على مقدم المقعدة قبل موضع النجاسة ويمدها)**. هكذا في النسخ بتأنيث الضمير، والصواب: ويمده. وفي بعض النسخ: ويمرها من الإمرار **(بالمسح والإدارة إلى المؤخر)**. وعبارة القوت: يأخذ الحجر بشماله ويمده على مقعدته من مقدمها مسحاً إلى مؤخر المقعدة ثم يرمي به هناك، **(ويأخذ الثانية ويضعها على المؤخر كذلك ويمدها إلى المقدمة)**، وعبارة فيبتدىء به من مؤخر المقعدة فيمسحها من مؤخرها إلى مقدمها ثم يرمي به، **(ويأخذ الثالثة فيديرها حول المسربة ادارة)**. والمسربة: كمقعدة مجرى الغائط ومخرجه سميت بذلك لانسراب الخارج منها، فهي اسم للموضع. وهكذا هو نص القوت. وزاد عليه المصنف فقال: **(وإن عسرت الإدارة ومسح من المقدمة أو المؤخرة أجزأه)**. وقال الرافعي في شرح الوجيز: في كيفية الاستنجاء وجهان: أظهرهما وبه قال ابن أبي هريرة، وأبو زيد المروزي: أنه يمسح بكل حجر جميع المحل بأن يضع واحداً على مقدم الصفحة اليمنى فيمسحها به إلى مؤخرها ويديره إلى الصفحة اليسرى فيمسحها به من مؤخرها إلى مقدمها، فيرجع إلى الموضع الذي بدأ منه، ويضع الثاني على مقدمة الصفحة اليسرى ويفعل به مثل ذلك، ويمسح بالثالث الصفحتين والمسربة، ووجهه ما روي أنه ﷺ قال: « فليستنج بثلاثة أحجار يقبل بواحد ويدبر بواحد ويحلق بالثالث ».

قلت قال ابن الملقن: هو غريب، وقال النووي في شرح المهذب: ضعيف منكر لا أصل له. قال وقول الرافعي أنه ثابت غلط منه اهـ.

قال الرافعي: والثاني قال أبو إسحاق إن حجراً للصفحة اليمنى وحجراً للصفحة اليسرى وحجراً للوسط.

قلت: هذا المحكي عن أبي إسحاق تبع فيه صاحب المهذب، والذي حكاه الماوردي عن أبي

إسحاق أن يمسح بالحجر الأول الصفحة اليمنى من مقدمها إلى مؤخرها، ويمسح بالثاني اليسرى من مؤخرها إلى مقدمها، ثم يمسح بالثالث جميع المحل اهـ.

ثم قال الرافعي: وحكى في التهذيب وجهاً ثالثاً وهو أنه يأخذ واحداً فيضعه على مقدم المسربة ويديره إلى مؤخرها، ويضع الثاني على مؤخرها ويديره إلى مقدمها، ويحلق بالثالث. كان المراد بالمسربة جميع الموضع، وعلى هذا الوجه يمسح الحجر الأول والثاني جميع الموضع كأنه صفحة واحدة، ويطيف الحجر الثالث على المنفذ، وبهذا يفارق هذا الوجه الوجه الأول فإنه على ذلك الوجه يطيف الحجرين الأولين ويمسح بالثالث جميع الموضع.

قلت: وهذا الوجه الثالث أقرب إلى ما ذكره أصحابنا. قال الفقيه أبو جعفر الهندواني: إذا كان الرجل في الشتاء يقبل بالأول ويدبر بالثاني ويقبل بالثالث لأن خصيتيه في الشتاء غير متدليتين وذلك الفعل أبلغ وإذا كان في الصيف يدبر بالأول ويقبل بالثاني ويدبر بالثالث لأن خصيتيه في الصيف مندليتان، والمرأة تفعل في الأوقات كلها كالرجل في الشتاء لئلا يتلوث فرجها. كذا في شرح النقاية للشمني. وهكذا نقله شارح المختار وزاد: أن المراد بالادبار الذهاب إلى جانب الدبر والإقبال ضده والله أعلم.

ثم قال الرافعي: وهذا الخلاف في الإستحقاق أم في الأولوية والإستحباب فيه وجهان: عن الشيخ أبي محمد أن الوجهين موضوعان على التنافي، وصاحب الوجه الأول لا يجيز الثاني لأن تخصيص كل حجر لو منع مما يمنع رعاية العدد الواجب ولا يحصل في كل موضع إلا مسحة واحدة، وصاحب الوجه الثاني لا يجيز الأول للخبر المصرح بالتخصيص ويقول: العدد معتبر بالإضافة إلى جملة الموضع دون كل جزء منه.

قلت: قال النووي، وقيل: يجوز العدول من الكيفية الثانية إلى الأولى دون عكسه والله أعلم.

ثم قال الرافعي، وقال المعظم: الخلاف في الأولوية والإستحباب لثبوت الروايتين جميعاً وكل واحد منهما جائز اهـ.

تنبيه:

قول المصنف قبل موضع النجاسة فيه إشارة إلى أنه ينبغي أن يضع الحجر على موضع طاهر بالقرب من النجاسة لأنه لو وضعه على النجاسة لبقي شيئاً منها ولنشرها، وحينئذ يتعين الغسل بالماء ثم إذا انتهى إلى النجاسة أدار الحجر قليلاً قليلاً حتى يرفع كل جزء منه جزءاً من النجاسة، ولو أمر من غير إدارة ففيه وجهان. أحدهما لا، لأن الجزء الثاني من المحل يلقى ما ينجس من الحجر، والإستنجاء بالنجس لا يجوز أظهرهما أنه يجزئه لأن الإقتصار على الحجر رخصة، وتكلف الإدارة تضييق باب الرخصة، وقد يعبر عن هذا الخلاف بأن الإدارة هل تجب أم لا ؟ والله أعلم.

(ثم) إن الرجل إذا كان يستنجي بالجامد، ففي الغائط ما تقدم بيانه ويأخذ الحجر بيسراه ويمسح

من المقدمة أو المؤخر أجزأه ثم يأخذ حجراً كبيراً بيمينه والقضيب بيساره ويمسح الحجر بقضيبه ويحرك اليسار فيمسح ثلاثاً في ثلاثة مواضع أو في ثلاثة أحجار أو في ثلاثة مواضع من جدار إلى أن لا يرى الرطوبة في محل المسح، فإن حصل ذلك بمرتين أتى بالثالثة:، ووجب ذلك إن أراد الاقتصار على الحجر، وإن حصل بالرابعة استحب الخامسة للايتار. ثم ينتقل من ذلك الموضع إلى موضع آخر ويستنجي بالماء بأن يفيضه باليمنى على محل النجو ويدلك باليسرى حتى لا يبقى أثر يدركه الكف بحس اللمس،

به الموضع ولا يستعين بايمنى، وفي البول (**يأخذ حجراً كبيراً بيمينه و**) يمسك (**القضيب**) أي الذكر (**بيساره ويمسح الحجر بقضيبه ويحرك اليسار**) دون اليمين، فلو حركهما **جميعاً أو** خص اليمنى بالحركة كان مستنجياً باليمين، ومنهم من قال: الأولى أن يأخذ الحجر بيساره والذكر بيمينه ويمر الحجر على الذكر، لأن الإستنجاء يقع بالحرج وإمساكه باليسار أولى، والأول أظهر وأشهر لأن مس الذكر باليمين مكروه، وإنما قيد المصنف الحجر بالكبير لأن الصغير محتاج إلى ضبطه فيمسكه بين إبهامي الرجلين أو بين العقبين ويأخذ ذكره بيساره ويمسحه عليه، ولا يحتاج في هذه الصورة للإستعانة باليمين وإن كان يستنجي بما لا يحتاج إلى ضبطه كالصخرة العظيمة والجدار أخذ ذكره باليسار، (**فيمسح ثلاثاً**) أي ثلاث مرات (**في ثلاثة مواضع أو**) يمسح (**في ثلاثة أحجار أو**) يمسح (**في ثلاثة مواضع من جدار**) غير مملوك لأحد ولا وقف، لما تقدم النقل عن ابن الحاج في النهي عنها حتى ولا مملوكاً له خوفاً من تلوثه أو غيره إذا أصابه المطر. قال الرافعي: وذكر بعضهم أنه لا طريق للإحتراز عن هذه الكراهية إلا الإمساك بين العقبين والإبهامين أما إذا استعمل اليمين منه كان مرتكباً للنهي كيف فعل اهـ. (**إلى أن لا نرى الرطوبة**) والنداوة (**في محل المسح**) ويعقبه الجفوف وكذلك إذا مدّه إلى الأرض ومسح بها ثلاثاً. وفي القوت: ومن مد ذكره من موضع الحشفة لم ينفعه لأنه ربما كان في قصبة الإحليل ماء فيخرج بعد وضوئه ما كان فيه من الماء، (**فإن حصل ذلك بمرتين أتى بالثالثة ووجب ذلك**) أي يمسح المرة الثالثة وجوباً (**إن أراد الإقتصار على الحجر**) دون إتباعه الماء (**وإن حصل بالرابعة استحب الخامسة للإيتار**) لقول ﷺ: «من استجمر فليوتر» (**ثم ينتقل من ذلك الموضع إلى موضع آخر ويستنجي بالماء**) تحرزاً عن عود الرشاش إليه إذا أصاب الماء النجاسة أي فإذا كان يستنجي بالحجر فلا يقوم عن الموضع كيلا تنتشر النجاسة. وقد تقدم عن النووي أن هذا في غير الأخلية المعدة لذلك. أما الأخلية فلا ينتقل فيها للمشقة ولأنه لا يناله رشاش (**بأن يفيضه**) أي يصب الماء (**باليمنى على محل النجو**) وهو الأذى الكائن على فم المخرج، (**ويدلك باليسرى**) مبتدئاً بالوسطى ثم بالمسبحة والخنصر دلكاً تاماً (**حتى لا يبقى أثر**) منه (**يدركه الكف بحس اللمس**) والمراد بالكف هنا الأصابع، وصورة الإستنجاء بالماء عند أصحابنا أن يبدأ بغسل قبله أولاً، ثم غسل دبره ببطون الخنصر والبنصر والوسطى لا برؤوسها احترازاً عن الإستمتاع بالأصابع حتى ينقطع الأثر ويعرف انقطاعه

ويترك الاستقصاء فيه بالتعرض للباطن، فإن ذلك منبع الوسواس، وليعلم أن كل ما لا يصل إليه الماء فهو باطن ولا يثبت حكم النجاسة للفضلات الباطنة ما لم تظهر، وكل ما هو ظاهر وثبت له حكم النجاسة فحدّ طهوره أن يصل الماء إليه فيزيله ولا معنى للوسواس. ويقول عند الفراغ من الاستنجاء: «اللهم طهِّر قلبي من النفاق وحصن

بالخشونة في اللمس وعدم الرائحة. وفي الفتاوى الظهيرية يصعد بطن الوسطى فيغسل ملاقيها ثم البنصر كذلك ثم الخنصر ثم السبابة حتى يغلب على ظنه الطهارة، ولا يقدر ذلك بعدد لأن النجاسة مرئية إلا لقطع الوسوسة فيقدر بالثلاث ويقع بالسبع، والمرأة تصعد البنصر والوسطى جميعاً معاً ثم تفعل بعد ذلك كما يفعل الرجل على ما وصفنا لأنها لو بدأت بأصبع واحدة كالرجل عسى يقع أصبعها في موضعها فيجب عليها الغسل وهي لا تشعر به، (**ويترك الإستقصاء**) أي طلب المبالغة (**فيه بالتعرض للباطن**) أي لما بطن من النجاسة، (**فإن ذلك منبع الوسواس**) ، ومن تعمقهم فيه ما أخبرني رجل من أهل الروم أن رجلين من فضلائهم تنازعا فقال أحدهما للثاني: أنت لا تحسن الاستنجاء فقال الثاني: بلى أحسن فيه، فأمر بفرسين عريين بعد أن ربط على متونهما قطعة ثوب أبيض وركب كل منهما واحداً بلا حائل إزار فرمح به مشواراً فوجد أحدهما قد ظهر منه أثر على ذلك الثوب ولا يخفى أن ذلك كله من المبالغات التي لم يكن يعرفها السلف، ثم إن الرجل قد يختلف حاله من جهة المطاعم والمشارب، فلا يكون هذا وأمثاله مما يستدل به على أدب من آداب الإستنجاء، وإليه أشار المصنف بقوله: (**وليعلم أن كل ما لا يصل إليه الماء فهو باطن**) عن العين، (**ولا يثبت حكم النجاسة للفضلات الباطنة ما لم تبرز**) أي ما لم تظهر إلى الخارج، (**وكل ما هو ظاهر**) ويحسه البصر (**وثبت له حكم النجاسة فحد طهوره أن يصل الماء إليه**) بالإمرار (**فيزيله**) حتى يتيقن الطهارة (**ولا معنى للوسواس**) فيه، (**ويقول بعد الفراغ من الإستنجاء: اللهم طهر قلبي من النفاق وحصن فرجي من الفواحش**) ، وإنما خص النفاق بالقلب لكونه موضعه والفواحش جمع فاحشة وكل شيء جاوز الحد فهو فاحش والمراد هنا الزنا لمناسبة الفرج وإنما جمعه نظراً إلى أنواعه، ثم إن هذا الدعاء لم أجده هكذا إلا في القوت ونصه فيقول عند الفراغ من الإستنجاء «اللهم طهر قلبي من الشك والنفاق وحصن فرجي من الفواحش» اهـ.

وقد روي عن علي رضي الله عنه دعاء الإستجاء من طرق أربعة ضعيفة. **الأولى:** من طريق خارجة بن مصعب، عن يونس بن عبيد عن الحسن عن علي قال: علمني رسول الله ﷺ ثواب الوضوء فقال الحديث وفيه: «وإذا غسلت فرجك فقل اللهم حصن فرجي واجعلني من الذين إذا أعطيتهم شكروا وإذا ابتليتهم صبروا» أخرجه أبو القاسم بن منده في كتاب الوضوء، والمستغفري في الدعوات، والديلمي في مسند الفردوس. لكن الحسن عن علي منقطع، وخارجة ابن مصعب تركه الجمهور. **والثانية:** من طريق أحمد بن مصعب، عن حبيب بن أبي حبيب، عن

فرجي من الفواحش» ويدلك يده بحائط أو بالأرض إزالة للرائحة إن بقيت، والجمع بين الماء والحجر مستحب فقد روي أنه لما نزل قوله تعالى: ﴿فيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أن يَتَطَهَّرُوا والله يحب المطهّرين﴾ [التوبة: ١٠٨]، قال رسول الله ﷺ لأهل قباء: «ما هذه الطهارة التي أثنى الله بها عليكم؟ قالوا: كنا نجمع بين الماء والحجر».

أبي إسحاق عن علي فذكر نحوه، وفيه بعض زيادات. أخرجه المستغفري أيضاً، وأحمد بن مصعب حافظ لكنه إتهم بوضع الحديث، **والثالثة:** من طريق أبي جعفر المرادي، عن محمد بن الحنفية قال: دخلت على والدي علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وإذا عن يمينه إناء من ماء فسمى ثم سكب على يده اليسرى ثم استنجى فقال: «اللهم حصن فرجي واستر عورتي ولا تشمت بي عدوي» الحديث أخرجه أبو القاسم بن عساكر في أماليه، وفي سنده أصرم بن حوشب، وقد وصف بأنه كان يضع الحديث. **والرابعة:** من طريق جعفر الصادق عن آبائه أخرجه الحرث بن أبي أسامة في مسنده، قال الحافظ في تخريج أحاديث الإذكار: وفي سنده حماد بن عمرو النصيبي، وقد وصف أيضاً بأنه كان يضع الحديث. قال: ولم يحضرني سياق لفظه الآن، والله أعلم.

(ويدلك يده) بعد الفراغ من الإستنجاء **(بحائط)** أي جدار إن كان في البنيان **(أو بالأرض)** إن كان بالصحراء **(إزالة للرائحة إن بقيت)**. وقد عقد أبو داود في سننه عليه باباً فقال: باب الرجل يدلك يده بالأرض إذا استنجى وأخرج فيه من حديث أبي هريرة قال: كان النبي ﷺ إذا أتى الخلاء أتيته بماء في ثور أوركوة فاستنجى ثم مسح يده على الأرض ثم أتيته بإناء آخر فتوضأ، وأخرجه ابن ماجة أيضاً. وقال النووي: ويستحب أن يبدأ المستنجي بالماء بقبله ويدلك يده بعد غسل الدبر وينضح فرجه أو سراويله بعد الإستنجاء دفعاً للوسواس، ويعتمد على أصبعه الوسطى في غسل الدبر، ويستعمل من الماء ما يغلب على الظن زوال النجاسة به ولا يتعرض للباطن، ولو غلب على ظنه زوال النجاسة ثم شم من يده ريحها فهل يدل على بقاء النجاسة في المحل كما هي في اليد أم لا؟ وجهان أصحهما لا. والله أعلم. **(والجمع بين الماء والحجر)** أو ما في معناه **(مستحب)** وفي شرح الرافعي أفضل، وفي كتب أصحابنا غسل المحل بعد التنقية بنحو الحجر أدب، **(فقد ورد أنه لما نزل قوله عز وجل: فيه رجال يحبون أن يتطهروا والله يحب المطهرين)** [التوبة: ١٠٨] أخرجه البزار في مسنده من حديث ابن عباس قال: لما نزلت هذه الآية **(قال رسول الله ﷺ لأهل قباء: «ما هذه الطهارة التي أثنى الله بها عليكم»؟ قالوا)** إنا نتبع الحجارة الماء أي **(نجمع بين الماء والحجر)** وسنده ضعيف كما قاله العراقي وابن الملقن. وقال العراقي ورواه ابن حبان، والحاكم وصححه من حديث أبي أيوب، وجابر، وأنس في الإستنجاء بالماء ليس فيه ذكر الحجر اهـ.

قلت: وأخرجه أبو داود، والترمذي، وابن ماجة من حديث أبي هريرة رفعه قال: نزلت هذه الآية في أهل قباء ﴿فيه رجال يحبون أن يتطهروا﴾ قال: كانوا يستنجون بالماء فنزلت فيهم هذه الآية. وقال الترمذي: حديث غريب. وقال العراقي، وابن الملقن: وفي ذلك رد على قول

النووي تبعاً لابن الصلاح أن الوارد في جمع أهل قباء بين الماء والأحجار لا أصل له في كتب الحديث، وإنما قاله أصحابنا وغيرهم في كتب الفقه والتفسير اهـ.

وقال الرافعي: وفيه من طريق المعنى أن العين تزول بالحجر والأثر بالماء، فلا يحتاج إلى مخامرة عين النجاسة وهي محبوبة، فإن اقتصر على أحدهما فالماء أولى لأنه يزيل العين والأثر، والحجر لا يزيل إلا العين اهـ.

قال القسطلاني: والذي اتفق عليه جهور السلف والخلف أن الجمع بين الماء والحجر أفضل، فيقدم الحجر لتخف النجاسة وتقل مباشرتها بيده، ثم يستعمل الماء وسواء فيه الغائط والبول كما قاله ابن سراقة وسليم الرازي، وكلام القفال الشاشي في محاسن الشريعة يقتضي تخصيصه بالغائط.

تنبيه:

ومنهم من كره الإستنجاء بالماء ونفى وقوعه عن النبي ﷺ متمسكين بما رواه ابن أبي شيبة بأسانيد صحيحة عن حذيفة بن اليمان أنه سئل عن الإستنجاء بالماء فقال: «إذا لا يزال في يدي نتن» وعن نافع عن ابن عمر أنه كان لا يستنجي بالماء، وعن الزهري قال: ما كنا نفعله. وعن سعيد بن المسيب أنه سئل عن الإستنجاء بالماء فقال: إنه وضوء النساء ونقل ابن التين عن مالك أنه أنكر أن يكون النبي ﷺ استنجى بالماء. وعن ابن حبيب أنه منع من الاستنجاء بالماء لأنه مطعوم. وقال بعضهم: لا يجوز الإستنجاء بالأحجار مع وجود الماء والسنة قاضية عليهم. استعمل النبي ﷺ الأحجار وأبو هريرة معه ومعه أداوة من ماء أخرجه البخاري والإسماعيلي من طريق شعبة عن عطاء بن أبي ميمونة عن أنس، وعند مسلم فخرج علينا وقد استنجى بالماء، وعند ابن خزيمة في صحيحه من حديث جرير وفيه: فأتيته بماء فاستنجى بها. وفي صحيح ابن حبان من حديث عائشة: ما رأيت رسول الله ﷺ خرج من غائط قط إلا من ماء والله أعلم.

تنبيه:

قد تقدم أن الجمع بينهما أدب. وقال الشمني في شرح النقاية، وقيل: هو سنة في زماننا لما روى البيهقي في سننه، وابن أبي شيبة في المصنف عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال: من كان قبلكم كانوا يبعرون بعراً وأنتم تثلطون ثلطاً فاتبعوا الحجارة الماء اهـ.

قلت: وأخرج الترمذي من حديث عائشة أنها قالت: مرن أزواجكن أن يغسلن أثر الغائط والبول فإن النبي ﷺ كان يفعله.

فصل

لم يشر المصنف هنا إلى كل ما يستنجي عنه، وقد أورده في كتبه الثلاثة البسيط والوسيط والوجيز، ونحن نذكر خلاصته من تقرير الرافعي. قال: الخارج من البدن إما ريح فلا استنجاء

منه، أو عين فإن وجب بخروجها الطهارة الكبرى كالمني والحيض فيجب الغسل ولا يمكن الإقتصار على الحجر.

قلت: قال النووي: صرح صاحب الحاوي وغيره بجواز الإستنجاء بالحجر من دم الحيض، وفائدته فيمن انقطع حيضها واستنجت بالحجر، ثم تيممت لسفر أو مرض صلت ولا إعادة اهـ.

ثم قال الرافعي: وإن لم تجب به الطهارة الكبرى نظر إن لم تجب به الصغرى أيضاً نظر، فإن كان طاهراً فذاك وإن كان نجساً كدم الفصد والحجامة فيزال كما يزال سائر النجاسات ولا مدخل للحجر فيه، وإن وجبت به الطهارة الصغرى فإن خرج من الثقبة التي تنفتح ويحكم بانتقاض الطهارة بالخارج منها فيزال كسائر النجاسات ألللأحجار فيه مدخل؟ فيه وجوه ثلاثة وإن خرج من السبيلين نظر إن لم يكن ملوثاً كالدود والحصاة التي لا رطوبة معها، ففي وجوب الإستنجاء فيه قولان. أصحهما لا يجب لا بالماء ولا بالحجر، لأن المقصود من الإستنجاء إزالة النجاسة أو تخفيفها عن المحل، فإذا لم يتلوث المحل ولم يتنجس فلا معنى للإزالة ولا للتخفيف، والثاني يجب لأنه لا يخلو عن رطوبة. وإن قلت وخفيت وإن كان ملوثاً فينظر إن كان نادراً كالدم والقيح ففيه قولان. أحدهما: يتعين إزالته بالماء رواه الربيع، والثاني رواه المزني وحرملة وهو الصحيح أنه يجوز الإقتصار فيه على الحجر نظراً إلى المخرج المعتاد فإن خروج النجاسات منه على الإنقسام إلى الغالبة والنادرة مما يتكرر ويعسر البحث عنها والوقوف على كيفياتها فيناط الحكم بالمخرج، ومنهم من قطع بهذا وحمل ما رواه الربيع على ما إذا كان بين الإليتين لا في الداخل، ومن جملة النجاسات النادرة المذي فيجيء فيه هذا الإختلاف. وحكي عن القفال تفصيل النجاسات النادرة وهو إن ما يخرج منها مشوباً بالمعتاد كفى الحجر فيه، وإن تمحض النادر فلا بد من الماء هذا في الخارج النادر، أما المعتاد فإن لم يعد المخرج فعليه أحد الأمرين. إما إزالته بالماء كسائر النجاسات، وإما التخفيف بجامد وإن عدا المخرج نظر إن لم ينتشر أكثر من القدر المعتاد، فكذلك يتخير بين الأمرين، وذلك القدر من الإنتشار يتعذر أو يتعسر الإحتراز عنه. ونقل المزني أنه إذا عدا المخرج لا يجزىء فيه إلا الماء، فمنهم من أثبته قولاً آخر، وزعم أن الضرورة تختص بالمخرج ولا تسامح فيما عداه بالإقتصار على الأحجار، والأكثرون امتنعوا من إثباته قولاً وانقسموا إلى مغلط ومؤول، وإن انتشر أكثر من القدر المعتاد وهو أن يعدو المخرج وما حواليه، فينظر إن لم يجاوز الغائط الإليتين ففي جواز الإقتصار فيه على الأحجار قولان أحدهما: الجواز رواه الربيع، واحتج الشافعي رضي الله عنه لهذا القول بان قال: لم يزل في زمن رسول الله ﷺ رقة البطون وكان أكثر أقواتهم التمر وهو ما يرقق البطن ومن رق بطنه انتشر خلاؤه عن الموضع وما حواليه ومع ذلك أمروا بالإستجمار، والثاني ذكره في القديم أنه لا يجوز لأنه انتشار لا يعم ولا يغلب، وإذا اتفق وجب غسله كسائر النجاسات وفيه طريقان أخريان. إحداهما: القطع بالقول الأول رواها الشيخ أبو محمد والمسعودي، والثانية القطع

بالقول حكاها كثيرون من الأئمة. وأما البول فالحشفة فيه بمثابة الإليتين في الغائط والأمر فيه على هذا الإختلاف. وعن أبي إسحاق المروزي أنه إذا جاوز البول الثقب لم يجر فيه الحجر قولاً واحداً والخلاف والتفصيل في الغائط، والفرق أن البول ينفصل على سبيل التزريق فيبعد فيه الإنتشار، وإن جاوز الغائط الإليتين والبول الحشفة تعينت الإزالة بالماء كسائر النجاسات لأنه نادر بمرة، ولا فرق بين القدر المجاوز وغيره ومنهم من جعل ما لم يجاوز على الخلاف ثم حيث يجوز الإقتصار على الحجر فذلك بشرط أن لا تنتقل النجاسة عن الموضع الذي أصابته عند الخروج، فلو قام وانضمت إليتاه عند الخطو وانتقلت النجاسة تعين الماء وبشرط أن لا يصيب موضع النجو نجاسة من خارج حتى لو عاد إليه رشاش ما أصاب الأرض تعين الماء، وبشرط أن لا يجف الخارج عن الموضع، فإن جف تعين الماء، وحكى الروياني أنه إن كان يقلعه الحجر يجزيء وإلا فلا. واختار هذا الوجه، والله أعلم.

فصل

وقال أصحابنا: إن جاوز النجس المخرج أكثر من قدر الدرهم فواجب غسله لأن ما على المخرج إنما اكتفى فيه بغير الغسل للضرورة ولا ضرورة في المجاوز، ولو جاوز المخرج قدر الدرهم فعند أبي حنيفة وأبي يوسف لا يجب غسله، وعند محمد يجب بناء على أن المخرج كالظاهر، وهو قول محمد أو كالباطن وهو قولهما. وفي القنية: ولو أصاب المخرج نجاسة من غيره أكثر من قدر الدرهم، فالصحيح أنه لا يطهر إلا بالغسل، ولو كانت المقعدة كبيرة وفيها نجاسة لم تجاوز المخرج وهي أكثر من قدر الدرهم، فعن الفقيه أبي بكر محمد بن الفضل لا تجزئه الأحجار. وعن أبي شجاع والطحاوي تجزئه والله أعلم.

خاتمة الباب:

قال الرافعي: لا فرق بين الخنثى المشكل وبين واضح الحال في الإستنجاء من الغائط، وأما في البول فليس للمشكل أن يقتصر على الحجر إذا بال من مسلكيه أو أحدهما لأن كل واحد منهما إذا أفردناه بالنظر احتمل أن يكون زائداً، فسبيل النجاسة الخارجة منه سبيل دم الفصد والحجامة. نعم يجيء في مسلكيه الخلاف في جواز الإقتصار على الحجر في الثقبة المنفتحة مع انفتاح المسلك المعتاد إذا قلنا ينتقض الطهارة بالخارج منها، وأما واضح الحال فالرجل مخير إن شاء اقتصر على الماء، وإن شاء استعمل الأحجار أو ما في معناها، وكذلك البكر لأن البكارة تمنع من نزول البول في الفرج. وأما الثيب فالغالب أنها إذا بالت تعدى البول إلى فرجها الذي هو مدخل الذكر ومخرج الولد. لأن ثقبة البول فوقه فيسيل إليه، فإن تحققت أن الأمر كذلك لم يجزها إلا الماء، وإن لم تتحقق جاز لها الاقتصار على الحجر لأن موضع خروج البول لا يختلف بالثيابة والبكارة وانتشار البول إلى غيره غير معلوم. وحكى وجه أنه لا يجوز لها الإقتصار على

كيفية الوضوء:

إذا فرغ من الاستنجاء اشتغل بالوضوء، فلم يرَ رسول الله ﷺ قط خارجاً من الغائط إلا توضأ ويبتدىء بالسواك، فقد قال رسول الله ﷺ: «إن أفواهكم طرق

الحجر بحال، ثم القدر المغسول من الرجل ظاهر، وهو من المرأة ما يظهر إذا جلست على القدمين وفيه وجه تغسل الثيب باطن فرجها كما تخلل أصابع رجليها لأنها صارت ظاهراً بالثيابة، والله أعلم.

كيفية الوضوء:

هو بضم الواو وفتحها مصدر وبفتحها فقط ما يتوضأ به مأخوذ من الوضاءة وهي الحسن والنظافة، وشرعاً نظافة مخصوصة ففيه المعنى اللغوي لأنه يحسن أعضاء الوضوء في الدنيا بالتنظيف، وفي الآخرة بالتحجيل حتى قيل: الحكمة في غسل هذه الأعضاء هو هذا المعنى، فإن العبد إذا توجه لخدمة ملك يجب أن يجدد النظافة وأيسرها تنقية الأطراف التي تنكشف كثيراً، ومتى أبصرت نقية من الدرن نظيفة من الوسخ قبلها القلب واستحسنها العقل، وقدم الوضوء على الغسل لأن الله تعالى قدمه عليه فقال:

(**وإذا فرغ**) العبد (**من الإستنجاء**) بالآداب التي ذكرت (**اشتغل بالوضوء**) أي بمهماته، (**فلم ير رسول الله ﷺ خارجاً من الغائط**) وأصله المطمئن من الأرض الواسع، وكان الرجل منهم إذا أراد أن يقضي الحاجة أتى إلى الغائط فقضى حاجته، فقيل لكل من قضى حاجته قد أتى الغائط يكنى به عن العذرة وقد تغوط وبال. كذا في مختار الصحاح، وقال المناوي: كنى به عن العذرة كراهة لإسمه فصار حقيقة عرفية. (**إلا توضأ**) الوضوء الشرعي، وهذا الحديث لم يتعرض له العراقي إلا أن يكون المراد بالوضوء الإستنجاء، وهو وإن كان بعيداً ولكن يساعده ما رواه ابن حبان في صحيحه من حديث عائشة رضي الله عنها قالت: ما رأيت رسول الله ﷺ خرج من غائط قط إلا من ماء إلا أنه لا يناسب المقام كما لا يخفى، وربما يخالفه ما أخرجه أبو داود، وابن ماجة من حديث عائشة رضي الله عنها قالت: بال رسول الله ﷺ فقام عمر خلفه بكوز من ماء، فقال: ما هذا يا عمر؟ قال: ماء توضأ به. قال: ما أمرت كلما بلت أن أتوضأ، ولو فعلت لكانت سنة. قال المنذري: المرأة التي روت عن عائشة مجهولة. (**و**) من آداب الوضوء (**أن**) الرجل (**يبتدىء بالسواك**) أي يقدمه على أفعال الوضوء، وهو بالتثليث عود الأراك والجمع سوك بالضم، والأصل بضمتين مثل كتاب وكتب. قال ابن دريد: سكت الشيء أسوكه سوكاً من باب قال إذا دلكته، ومنه اشتقاق السواك وهو أحسن من قول ابن فارس مأخوذ من تساوكت الإبل إذا اضطربت أعناقها من الهزال. (**فقد قال النبي ﷺ: «إن أفواهكم طرق القرآن فطيبوها بالسواك»**) قال العراقي: أخرجه أبو نعيم من حديث علي. ورواه ابن ماجة موقوفاً على علي، وكلاهما ضعيف، ورواه البزار مرفوعاً وإسناده جيد اهـ.

القرآن فطيّبوها بالسواك». فينبغي أن ينوي عند السواك تطهير فمه لقراءة القرآن، وذكر الله تعالى في الصلاة، وقال ﷺ: «صلاة على أثر سواك أفضل من خمس وسبعين صلاة بغير سواك». وقال ﷺ: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة». وقال ﷺ: «ما لي أراكم تدخلون عليَّ قلحاً استاكوا» أي صفر

قلت: وكذا أخرجه السجزي في الإبانة من حديث علي مرفوعاً، ورواه أبو مسلم الكجي في السنن، وأبو نعيم من حديث الوضين، وفي إسناده مندل وهو ضعيف. وقوله: ورواه البزار الخ صرح به في شرح التقريب بلفظ: «إن العبد إذا تسوك ثم قام يصلي قام الملك خلفه فيستمع لقراءته فيدنو منه أو كلمة نحوها حتى يضع فاه على فيه فما يخرج من فيه شيء إلا صار في جوف الملك فطهروا أفواهكم للقرآن» قال: ورجاله رجال الصحيح إلا أن فيه فضيل بن سليمان النميري وهو وإن أخرج له البخاري ووثقه ابن حبان فقد ضعفه الجمهور فتأمل **(فينبغي أن ينوي عند السواك تطهير فيه)** أي فمه **(لقراءة الفاتحة وذكر الله عز وجل في الصلاة)**، ولو قال: لقراءة القرآن لكان شاملاً للمذهبين أي أنه باستعماله السواك لا يقتصر على نية إزالة الوسخ عن فمه، بل ينوي بذلك ما ذكر حتى يثاب عليه. **(وقال ﷺ: «صلاة في أثر سواك أفضل من خمس وسبعين صلاة من غير سواك»)** قال العراقي: أخرجه أبو نعيم في كتاب السواك من حديث ابن عمر بإسناد ضعيف، ورواه أحمد، والحاكم، وصححه، والبيهقي وضعفه من حديث عائشة بلفظ: «من سبعين صلاة» اهـ.

قلت: وكذا ابن زنجويه إلا أنه قال: «صلاة بسواك» وأخرجه ابن عدي من رواية مسلمة ابن علي الخشني، عن سعيد بن سنان الحمصي، عن أبي الزاهرية، عن أبي هريرة رفعه بلفظ المصنف، إلا أنه قال: «من خمس وسبعين من غير سواك» قال: ومسلمة لا شيء في الحديث. **(وقال ﷺ: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة»)** قال العراقي: متفق عليه من حديث أبي هريرة اهـ.

قلت: وأخرج أبو داود، والنسائي بلفظ «لأمرتهم بتأخير العشاء والسواك عند كل صلاة». وأخرج ابن ماجة فعل الصلاة، وأخرج فعل السواك من حديث سعيد المقبري عن أبي هريرة، وأخرج الترمذي فصل السواك من حديث أبي سلمة عن أبي هريرة وأخرج أبو داود من حديث زيد بن خالد الجهني بلفظ المصنف سواء. وأخرجه الترمذي والنسائي. وحديث الترمذي مشتمل على الفعلين، وكذلك عند أحمد والضياء، وعند البيهقي من حديث أبي هريرة بلفظ «مع كل وضوء» وكذا عند الطبراني في الأوسط عن علي، واقتصروا على فصل السواك. وعند الحاكم من حديث العباس بن عبد المطلب بلفظ: «لفرضت عليهم السواك عند كل صلاة كما فرضت عليهم الوضوء». وعند أحمد، والنسائي عن أبي هريرة بلفظ «عند كل صلاة بوضوء ومع كل وضوء بسواك». وأخرج ابن أبي شيبة في المصنف عن مكحول مرسلاً بلفظ «لأمرتهم بالسواك والطيب عند كل صلاة» **(وقال ﷺ: «مالي أراكم تدخلون علي قلحاً استاكوا»)** قال

الأسنان. وكان عليه السلام يستاك في الليلة مراراً. وعن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال: «لم يزل ﷺ يأمرنا بالسواك حتى ظننا أنه سينزل عليه فيه شيء». وقال عليه السلام: «عليكم بالسواك فإنه مطهرة للفم ومرضاة للرب»، وقال علي بن أبي طالب كرّم الله وجهه: السواك يزيد في الحفظ ويذهب البلغم. وكان أصحاب النبي ﷺ يروحون والسواك على آذانهم.

العراقي: أخرجه البزار والبيهقي من حديث العباس بن عبد المطلب وأحمد والبغوي من حديث تمام بن العباس، والبيهقي من حديث عبدالله بن عباس وهو مضطرب اهـ.

قلت: والذي قال أنه مضطرب هو أبو علي بن السكن، فقد رواه أحمد والجماعة المذكورون، وابن أبي خيثمة من حديث تمام كما ذكر، ورواه الطبراني من حديث جعفر بن تمم أو تمام عن أبيه، وقيل: تمام بن قثم أو قثم بن تمام. وقوله: «قلحاً بضم القاف وسكون اللام» **(أي: صفر الأسنان)**. وقد قلحت من باب تعب إذا تغيرت بصفرة أو خضرة وهو أقلح وهي قلحاء، والجمع قلح كأحمر وحمر. **(وكان ﷺ يستاك من الليل مراراً)**. وفي بعض النسخ في الليلة مراراً. قال العراقي: أخرجه مسلم من حديث ابن عباس اهـ.

(وعن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: «لم يزل يأمرنا) رسول الله ﷺ **(بالسواك حتى ظننا أنه سينزل عليه فيه شيء»)** أخرجه الإمام أحمد في مسنده من حديثه. قاله العراقي. **(وقال)** ﷺ: **(«عليكم بالسواك فإنه مطهرة للفم ومرضاة للرب عز وجل»)** أخرجه البخاري تعليقاً مجزوماً أي في كتاب الصيام من حديث عائشة، والنسائي، وابن خزيمة موصولاً قاله العراقي. وقد وصل المصنف هذا الحديث بحديث ابن عباس الذي قبله، وقد رواه من حديث ابن عباس الطبراني في الأوسط، والبيهقي في شعب الايمان اهـ.

قلت: وأخرجه ابن عدي من رواية الخليل بن مرة، عن عطاء بن أبي رباح، عن ابن عباس بلفظ: «مطهرة للفم مرضاة للرب مفرحة للملائكة» قال: والخليل عنده مناكير قاله البخاري.

قلت: وأخرجه أحمد من حديث ابن عمر إلا أنه قال: «مطيبة» بدل «مطهرة» والباقي كلفظ المصنف. **(وقال علي رضي الله عنه: السواك يزيد في الحفظ ويذهب البلغم)**. وفي كتاب النوادر للترمذي الحكيم: السواك يزيد للحافظ حفظاً. وفي كلام ابن عباس: في السواك عشر خصال فذكر منها أنه ينقي البلغم، والبلغم أحد الأخلاط الأربعة. **(وكان أصحاب النبي ﷺ يروحون والسواك على آذانهم)**. قال العراقي: أخرجه الخطيب في كتاب أسماء من روي عن مالك، وعند أبي داود، والترمذي، وصححه أن زيد بن خالد كان يشهد الصلوات وسواكه على أذنه موضع القلم من أذن الكاتب اهـ.

قلت: وهو الذي قدمناه آنفاً وأوّله: «لولا أن أشق» وفيه: قال أبو سلمة فرأيت زيداً يجلس في المسجد وأن السواك من أذنه موضع القلم من أذن الكاتب، فكلما قام إلى الصلاة استاك. وقد

وكيفيته: أن يستاك بخشب الأراك أو غيره من قضبان الأشجار مما يخشن ويزيل

أخرجه النسائي كذلك، وحديث الترمذي مشتمل على الفعلين كما تقدم. وقال: حسن صحيح وقول المصنف: يروحون أي يأتون إلى المساجد من بعد زوال الشمس لحضور الصلاة في المسجد مع النبي ﷺ.

تنبيه:

قد بقيت أحاديث في فضل السواك لم يذكرها المصنف، ونحن نشير إليه. فمنها ما أخرجه الستة خلا الترمذي من حديث حذيفة رفعه: «كان إذا قام من الليل يشوص فاه بالسواك»، واختلف في معنى الشوص هنا، فقيل: هو الغسل، وقيل: الدلك، وقيل: التنقية، وقيل: يشوص يستاك عرضاً. وقال ابن دريد: الشوص الاستياك من أسفل إلى أعلى، ويقال: شصت معرب شست بمعنى غسلت بالفارسية. قلت: ومصدره شستن بزيادة النون. وأخرج أبو داود من حديث عبدالله بن حنظلة بن أبي عامر أن رسول الله ﷺ أمر بالوضوء لكل صلاة طاهراً أو غير طاهر، فلما شق ذلك عليه أمر بالسواك لكل صلاة، فكان ابن عمر يرى به قوة، وكان لا يدع الوضوء لكل صلاة. وأخرج الستة خلا البخاري من حديث عائشة رفعته: عشر من الفطرة فساقه وذكر فيهن السواك. وأخرج أبو داود من حديثها أيضاً رفعته كان يوضع له وضوءه وسواكه، فإذا قام من الليل تخلّى ثم استاك. وأخرج أيضاً من حديثها رفعته: كان لا يرقد في ليل ولا نهار فيستيقظ إلا تسوّك قبل أن يتوضأ. وأخرج البخاري في تفسير آل عمران من حديث ابن عباس: بت عند النبي ﷺ فاستن الحديث. وأخرج أبو نعيم في كتاب السواك من حديث عبدالله بن عمرو رفعه: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم أن يستاكوا بالأسحار». وأخرج أحمد عن أبي بكر والشافعي، وأحمد أيضاً والنسائي وابن حبان والحاكم والبيهقي عن عائشة، وابن ماجة عن أبي أمامة بلفظ: «السواك مطهرة للفم مرضاة للرب». وزاد الطبراني في الأوسط عن ابن عباس «ومجلاة للبصر» وفي الكبير عنه: «يطيب الفم ويرضي الرب» وفي كتاب الإيمان لرستة عن حسان بن عطية مرسلاً: «السواك نصف الايمان والوضوء نصف الايمان». وأخرج أبو نعيم في كتاب السواك عن عبدالله بن عمرو بن حلحلة، ورافع بن خديج معاً «السواك واجب وغسل الجمعة واجب على كل مسلم». وعن عبدالله بن جزء: «السواك من الفطرة». وأخرج ابن عدي، والعقيلي والخطيب في الجامع، عن أبي هريرة «السواك يزيد الرجل فصاحة». وأخرج الديلمي في الفردوس عن أبي هريرة «السواك سنّة فاستاكوا أي وقت شئتم». ومن حديث عائشة: «السواك شفاء من كل داء إلا السام» والسام: الموت.

(**وكيفيته: أن يستاك بخشب الأراك**) شجر من الحمض يستاك بقضبانه. والواحدة: أراكة، ويقال: هي شجرة طويلة ناعمة كثيرة الورق والأغصان خوارة العود ولها ثمر في عناقيد يسمى البرير يملأ العنقود الكف. وفي الشفاء هو أفضل ما يستاك به بأصله وفرعه من الشجر ونباته في بطون الأودية، وربما نبت في الجبال وذلك قليل اهـ.

القلح ويستاك عرضاً وطولاً وإن اقتصر فعرضاً. ويستحب السواك عند كل صلاة وعند كل وضوء وإن لم يصل عقيبه وعند تغير النكهة بالنوم أو طول الأزم أو أكل ما

فقول المصنف: بخشب الأراك أعم من الأصل والفرع، والمعروف الآن في الاستعمال أصله المتبطن في الأرض يحفر عليه فيخرج وهو طري ويقلع على قدر الشبر وأكثر وينشف ويرسل إلى سائر البلدان، (**أو غيره من قضبان الأشجار**) جمع قضيب وهو الغصن الناعم كجريد النخل وعرجونه والزيتون، وبكل ما له رائحة كالسعد (**مما يخشن**) لمسه (**ويزيل القلح**) محركة وهي صفرة تعلو الأسنان وخضرة كالخرقة الخشنة ونحوها. نعم لو كان جزءاً منه كأصبعه الخشنة ففيه ثلاثة أوجه. أظهرها: لا، والثاني: موافق لأبي حنيفة ومالك فإنهما قالا يجزىء ويكره من عود الآس والتين والرمان والورد والريحان واللفت طباً، فإن الاستياك من كل ذلك يورث أمراضاً خاصة (**ويستاك**) الإنسان (**عرضاً**) لما ورد «إذا استكتم فاستاكوا عرضاً»، رواه أبو داود في مراسيله، والمراد: عرض الأسنان، ويستاك أيضاً (**طولاً**) وهو الذي فسّر به الشوص على أحد الأقوال، وهو من سفل إلى علو، وقال النووي في الروضة: كره جماعات من أصحابنا الاستياك طولاً أي لأنه يجرح اللثة، (**وإن اقتصر فعرضاً**) لأنه يحصل به المقصود وهو كذلك بعينه المنقول عن أصحابنا. وذكره المصنف في الوسيط أيضاً، ولم يذكر المصنف استياك اللسان فقد ورد ذلك من فعله ﷺ فيما رواه الشيخان، وأبو داود، والنسائي من حديث أبي موسى رضي الله عنه قال: أتيت النبي ﷺ فوجدته يستن بسواك بيده يقول: «أع أع والسواك في فيه كأنه يتهوّع». هذا لفظ البخاري وهي بضم الهمزة فيهما. وفي رواية غير أبي ذر بفتحها، وعند ابن عساكر بالاعجام، وعند النسائي عاعا، وعند أبي داود أه أه. وفي صحيح الجوزقي: اخ اخ بكسرهما والخاء معجمة، وإنما اختلفت الروايات لتقارب مخارج هذه الأحرف وكلها ترجع إلى حكاية صوته ﷺ إذ جعل السواك على طرف لسانه كما عند مسلم، والمراد طرفه الداخل كما عند أحمد يستن إلى فوق، (**ويستحب السواك عند كل صلاة**) أي عند إرادة القيام إليها كما مرّ من حديث الشيخين: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة» أي أمر ايجاب، (**وعند كل وضوء**) لما تقدم من حديث: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل وضوء» أي أمر ايجاب فبقي الأمر على الاستحباب والسنية، وحكي عن داود وإسحاق وجوبه، لكـن نقل عن إسحاق أن تركه عمداً يبطل الصلاة، والمشهور عن داود أنه سنّة، وكذا لابن حزم، وزاد إلا يوم الجمعة فإنه فرض لازم، وغلط ابن أبي الدم في كتاب الانتصار القول المحكي عن إسحاق بأنه شرط في صحة الصلاة. وفي بعض نسخ الحلية للشاشي أن أبا إسحاق قال بذلك، ولعله تصحف بإسحاق. (**وإن لم يصل عقبه**) أي في الحال، واستدل صاحب الهداية من أصحابنا على سنيته بأنه ﷺ كان يواظب عليه، واعترض عليه بأن المواظبة تفيد الوجوب لا السنية. وأجيب: بأن المختار أنها لا تفيده لكنه مقيد بعدم العارض، وهو قوله عليه السلام: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل وضوء»،

تكره رائحته، ثم عند الفراغ من السواك يجلس للوضوء مستقبل القبلة ويقول: «بسم

ولو وجب لأمرهم شق عليهم أو لا. ومن ثم قال شارح الكنز: الأصح أنه مستحب لأنه ليس من خصائص الوضوء. وفي فتح القدير وهو الحق ويوافقه ما في المقدمة الغزنوية يستحب في خمسة مواضع القيام إلى الصلاة، وعند الوضوء، **(وعند تغير النكهة)** على وزن تمرة إسم من نكه عليه وله نكهاً ونكهه إذا تنفس على أنفه ليشتم ريح فمه **(بالنوم)** أي ذلك التغير قد يكون بالنوم، **(أو)** ذلك التغير يكون من **(طول الأزم)** بفتح فسكون السكوت الطويل أو من ترك الأكل، **(أو)** من **(أكل ما تكره رائحته)** كالبصل والثوم أو غيرهما من الخبائث، وكذلك يستحب عند إرادة الجماع، وأوّل ما يدخل المنزل، وعند قراءة القرآن تعظيماً له وفي كل حال إلا للصائم بعد الزوال فيكره خلافاً لأبي حنيفة ومالك وأحمد. قال النووي: ولنا قول غريب أنه لا يكره السواك للصائم بعد الزوال، فهذه المواضع كلها مما يستحب فيها السواك ويطرد فيه الاستحباب، لكنه آكد في مواضع منها عند الصلاة وإن كان على الطهارة سواء كان متغير الفم أو لم يكن، ولم يذكر المصنف بقية خصال السواك. وقد روي عن ابن عباس فيه عشر خصال: يذهب الحفر، ويجلو البصر، ويشد اللثة، ويطيب الفم، وينقي البلغم، وتفرح له الملائكة، ويرضي الرب تعالى، ويوافق السنّة، ويزيد في حسنات الصلاة، ويصحح الجسم. وزاد غيره: ويزيد الحفظ، وينبت الشعر، ويصفي اللون، وزاد شيخ مشايخنا السيد موسى بن أسعد المحاسني الحنفي الدمشقي في شرح منظومة السواك: له خصالاً في السواك غير ما ذكر. منها: أنه يورث الغنى مع الإدمان عليه، ويطرد وساوس الشيطان، ويفصح اللسان، ويهضم الطعام، ويغزر المني، ويبطىء الشيب، ويشد الظهر، ويؤنس في اللحد، ويوسع له في قبره، ويزيد في العقل، ويذكر الشهادة عند الموت، ويسهل خروج الروح من البدن، ويذهب الجوع، وينوّر الوجه، ويسكن الصداع، ويقطع الرطوبات. وقد نظم بعض الفضلاء أكثر تلك الخصال في أبيات فقال:

فوائد السواك عشرون تحب ... مطهرة للفم مرضاة لرب
يفرح املاكاً يغيظ الشيطان ... يطيب نكهة جلاء الأسنان
يحد أبصاراً وتؤتي السنّة ... يحسن الصوت يزكي الفطنة
يشد لحم ميت الأسنان ... يزيد في فصاحة اللسانِ
يذكر الميت بالشهادة ... ينمي لمن اعتاده اعداده
يبطىء الشيب يزيد الأجرا ... يسهل النزع يقوي الظهرا
يريد في العقل على المعتاد ... وقاطع رطوبة الأجسادِ اهـ.

وفي تاريخ داريا لعبد الصمد الخولاني عن أنس رضي الله عنه رفعه: «عليكم بالسواك فنعم الشيء السواك يذهب الحفر وينزع البلغم ويجلو البصر ويشد اللثة ويذهب بالبخر ويصلح المعدة ويزيد في درجات الجنة ويحمد الملائكة ويرضي الرب ويغضب الشيطان»، قال الترمذي الحكيم:

الله الرحمن الرحيم». قال ﷺ: «لا وضوء لمن لم يسمّ الله تعالى» أي لا وضوء كاملاً.

وليبلع ريقه في أوّل استياكه فإنه ينفع من الجذام والبرص، وكل داء سوى الموت ولا يبلع بعد شيئاً فإنه يورث النسيان.

تنبيه:

لم يذكر المصنف دعاء السواك، وذكره الروياني في البحر فقال: ويقول عند السواك: اللهم بيّض به أسناني وشدّ به لثاتي، وبارك لي فيه يا أرحم الراحمين. **(ثم عند الفراغ من السواك يجلس)** أي يتهيأ، والأفضل أن يكون مستقبل القبلة **(للوضوء ويقول: «بسم الله الرحمن الرحيم»)**. هكذا هو في شرح المذهب، وفي شرح المفتاح للأستاذ أبي منصور: بسم الله وبالله، وعلى ملة رسول الله. وفي زيادات العبادي: بسم الله العظيم الحمد لله على الإسلام ونعمته، وهذا هو المنقول عن متقدمي الحنفية، وعزاه الطحاوي إلى السلف، وقيل: بل الأفضل ما ذكره المصنف لعموم حديث ذي بال، وجمع المصنف في بداية الهداية بين البسملة والدعاء الذي يليه في موضع واحد. وعبارة الوجيز وأن يقول: بسم الله أي للتبرك والتيمن. قال الرافعي: وهو أقلها. وأما أكملها أن يأتي بها تامة كما نبه عليه الولي العراقي. وقال الزاهدي من أئمتنا: إن الأفضل أن يأتي بها بعد التعوّذ وفي النهر ولو كبر أو هلل أو حمد الله كان مقيماً لأصل السنّة. وقال قاضيخان: الأصح أنه يأتي بها مرتين مرة قبل كشف العورة للاستنجاء، ومرة بعد سترها عند ابتداء غسل سائر الأعضاء احتياطاً للخلاف الواقع فيها. وذهب أحمد إلى أن التسمية واجبة لما **(قال ﷺ: «لا وضوء لمن لم يسم الله عليه»)**. قلت: المعنى **(أي لا وضوء كاملاً)** قال الرافعي: كذلك روي في بعض الروايات، ويدل عليه قوله ﷺ: «من توضأ وذكر اسم الله عليه كان طهوراً لجميع بدنه، ومن توضأ ولم يذكر اسم الله كان طهوراً لأعضاء وضوئه» ولو كانت التسمية واجبة لما طهر شيء اهـ.

والحديث الذي أورده المصنف قال العراقي: أخرجه الترمذي وابن ماجة من حديث سعيد بن زيد أحد العشرة، ونقل الترمذي عن البخاري أنه أحسن شيء في هذا الباب اهـ.

قلت: ورواه أبو داود، وابن ماجة من رواية أبي هريرة، وصححه الحاكم وغلطه غير واحد في ذلك، وقال أحمد: لا أعلم حديثاً في هذا الباب له إسناد جيد قاله ابن الملقن. وفي الباب عن أبي سعيد، وعائشة، وسهل بن سعد، وأبي سبرة، وأم سبرة، وعلي وأنس. وأما قول الرافعي: كذلك روي في بعض الروايات، فقال ابن الملقن: هذه غريبة. وقال الحافظ: لا أعلمها في رواية، ولكن معناها في الحديث الذي يليه يعني: «من توضأ وذكر اسم الله عليه» الحديث. وقال النووي، في الاذكار: وجاء في التسمية أحاديث ضعيفة ثبت عن أحمد بن حنبل أنه قال: لا أعلم في التسمية في الوضوء حديثاً ثابتاً. قال الحافظ ابن حجر في تخريج أحاديثه: لا يلزم من نفي العلم ثبوت العدم، وعلى التنزل لا يلزم من نفي الثبوت ثبوت الضعف لاحتمال أن يراد بالثبوت الصحة فلا

ويقول عند ذلك: «أعوذ بك من همزات الشياطين وأعوذ بك رب أن يحضرون»، ثم

ينتفي الحكم، وعلى التنزل لا يلزم من نفي الثبوت عن كل فرد نفيه عن المجموع، وقال بعدما ساق الأحاديث الواردة في التسمية كلها ما نصه، قال أبو الفتح اليعمري: أحاديث الباب إما صريح غير صحيح وإما صحيح غير صريح. وقال ابن الصلاح: يثبت بمجموعها ما يثبت به الحديث الحسن، والله أعلم اهـ.

تنبيه:

لو نسي التسمية في الابتداء وذكرها في أثناء الوضوء أتى بها، كما لو نسي التسمية في ابتداء الأكل يأتي بها إذا تذكر في الأثناء، ولو تركها في الابتداء عمداً فهل يشرع له التدارك في الأثناء هذا محتمل. قال النووي: قول الرافعي هذا محتمل عجيب، فقد صرح الأصحاب بأنه يتدارك في العمد، وممن صرح به المحاملي في المجموع والجرجاني في التحرير وغيرهما، وقد أوضحه في شرح المهذب. (**ويقول عند ذلك: «أعوذ بالله من همزات الشياطين وأعوذ بك رب أن يحضرون»**) وعبارة القوت ويقول عند التسمية: «أعوذ بك من همزات الشياطين وأعوذ بك رب أن يحضرون» ومثله في العوارف للسهروردي. اعلم أن النووي في الاذكار قال: وأما الدعاء على أعضاء الوضوء فلم يجيء فيه شيء عن النبي ﷺ، وكرر ذلك بنحوه في كثير من كتبه فقال في التنقيح: ليس فيه شيء عن النبي ﷺ، وقال في الروضة: لا أصل له ولم يذكره الشافعي ولا الجمهور يعني الحديث الذي أورده الرافعي تبعاً للغزالي في غسل الرجلين. وقال في شرح المهذب متعقباً على مصنفه حيث أورده لا أصل له ولا ذكره المتقدمون. وقال في المنهاج: وحذفت دعاء الأعضاء إذ لا أصل له، وقد تعقبه صاحب المهات فقال: ليس كذلك بل روي من طرق. منها: عن أنس رواه ابن حبان في تاريخه في ترجمة عباد بن صهيب، وقد قال أبو داود انه صدوق قدري، وقال أحمد: ما كان بصاحب كذب، وتعقبه الحافظ ابن حجر فقال: لو لم يرد فيه إلا هذا لمشي الحال ولكن بقية ترجمته عند ابن حبان كان يروي المناكير عن المشاهير حتى يشهد المبتدىء في هذه الصناعة أنها موضوعة، وساق منها هذا الحديث ولا تنافي بين قوله وبين قول أحمد وأبي داود بأن يجمع بأنه كان لا يتعمد، بل يقع ذلك في روايته من غلطه وغفلته، ولذلك تركه البخاري والنسائي وأبو حاتم وغيرهم اهـ.

وفي حديث علي الذي أخرجه ابن منده في كتاب الوضوء، والمستغفري في الدعوات، وأبو منصور الديلمي في مسند الفردوس من طرق، عن مغيث بن بديل، عن خارج بن مصعب، عن يونس بن عبيد، عن الحسن هو البصري عن علي رضي الله عنه قال: علمني رسول الله ﷺ ثواب الوضوء فقال: «يا علي إذا قدمت وضوءك فقل بسم الله العظيم الحمد لله الذي هدانا للإسلام. اللهم اجعلني من التوّابين واجعلني من المتطهرين».

يغسل يديه ثلاثاً قبل أن يدخلهما الإناء، ويقول: «**اللهم إني أسألك اليمن والبركة** وأعوذ بك من الشؤم والهلكة» ثم ينوي رفع الحدث أو استباحة الصلاة ويستديم النية

قال المصنف: (**ثم يغسل يديه**) إلى كوعيه (**قبل إدخالهما الإناء**) كان رسول الله ﷺ يفعل ذلك في وضوئه. قال الرافعي: ولا فرق في استحبابه بين القائم من النوم وغيره، ولا بين أن يتردد في طهارة يديه أو يتيقنها، ولا بين من يدخل يديه في الاناء في توضئه وبين من لا يفعل ذلك، ولفظ الكتاب: لا يقتضي إلا الاستحباب في حق من يدخل يديه في الاناء، ثم من يدخل يديه في الإناء ولم يتيقن طهارة يديه بأن قام من النوم واحتمل تنجس يديه في طوفهما وهو نائم يختص بشيء وهو أنه يكره له ذلك قبل الغسل. قال رسول الله ﷺ: «إذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يغمس يديه في الاناء حتى يغسلها ثلاثاً فإنه لا يدري أين باتت يده». وكذا لو كان مستيقظاً ولم يستيقن طهارة اليدين، وإن تيقن طهارة يديه فهل يكره له الغمس قبل الغسل؟ فيه وجهان. أظهرهما لا. بل يتخير بين تقديم الغمس وتأخيره لأن سبب المنع ثم الاحتياط لكنها لاحتمال نجاسة اليد وهذا مفقود ههنا. والثاني: يكره لأن المتيقن والمتردد يستويان في أصل استحباب الغسل، وكذلك استحباب تقديم الغسل على الغمس. وقال النووي على قول الرافعي أظهرهما لا.

قلت: ولا تزول الكراهة إلا بغسلها ثلاثاً قبل الغمس نص عليه في البويطي، وصرح به الأصحاب للحديث الصحيح. قال أصحابنا: إذا كان الماء في إناء كبير أو صخرة مجوّفة بحيث لا يمكن أن يصب منه على يده وليس معه ما يغترف به استعان بغيره، أو أخذ الماء بفمه أو طرف ثوب نظيف ونحوه والله أعلم اهـ.

وقال الرافعي: أما قوله ثلاثاً فليس ذلك من خاصية هذه السنة، بل التثليث مستحب في جميع أفعال الوضوء، كما سيأتي (**ويقول: «اللهم إني أسألك اليمن والبركة وأعوذ بك من الشؤم والهلكة»**). هكذا هو في القوت والعوارف ولم أجد له أصلاً في أثر، (**ثم ينوي رفع الحدث أو استباحة الصلاة**).

قال الرافعي: الوضوء نوعان وضوء رفاهية ووضوء ضرورة. أما وضوء الرفاهية فعلى صاحبها أن ينوي أحد أمور ثلاثة.

أولها: رفع الحدث أو الطهارة من الحدث، فإن أطلق كفاه لأن المقصود من الوضوء رفع مانع الصلاة ونحوها، فإذا نواه فقد تعرض لما هو المطلوب بالفعل، وقد حكى وجه أنه إن كان يمسح على الخف لم يجزه نية رفع الحدث، بل ينوي استباحة الصلاة كالمتيمم، ولو نوى رفع بعض الأحداث دون بعض بأن كان قد نام وبال وفسا فنوى رفع حدث منها فيه وجوه: **أصحها**: انه يصح وضوءه لأنه نوى رفع البعض فوجب أن يرتفع، والحدث لا يتجزأ فإذا ارتفع البعض ارتفع الكل. **والثاني**: لا يصح لأن ما لم ينوِ رفعه يبقى، والأحداث لا تتجزأ فإذا بقي البعض

بقي الكل، ويكاد هذان الكلامان يتقاومان، لكن من نصر الأول قال نفس النوم والبول لا يرفع، وإنما يرفع حكمهما وهو شيء واحد تعددت أسبابه والتعرض لها ليس بشرط فإذا تعرض لها مضافاً إلى سبب واحد كفت الإضافة إلى السبب وارتفع. **والثالث:** إن لم ينف رفع ما عداه صح وضوءه، وإن نفاه فلا، لأن نيته حينئذ تتضمن رفع الحدث وابقاءه، فصار كما لو قال: ارفع الحدث لا أرفعه. **والرابع:** إن نوى رفع الحدث الأول صح وضوءه، وإن نوى غيره فلا، لأن الأول هو الذي أثر في المنع ونقض الطهارة. **والخامس:** إن نوى رفع الحدث الآخر صح وإن نوى غيره فلا، لأن الآخر أقرب. وذكر بعضهم الخلاف فيما إذا نواه ونفى غيره، فإن لم ينف صح بلا خلاف، وهذا إذا كان الحدث الذي خصه بالرفع واقعاً له فإن لم يكن كما إذا نوى رفع حدث النوم ولم ينم وإنما بال نظران كان غالطاً صح وضوءه لأن التعرض لها ليس بشرط فلا يضر الغلط فيها، وإن كان عامداً لم يصح في أحد الوجهين لأنه متلاعب بطهارته.

الثاني: استباحة الصلاة أو غيرها مما لا يباح إلا بالطهارة كالطواف وسجدة التلاوة والشكر ومس المصحف، فإذا نواها وأطلق أجزأه لأن رفع الحدث إنما يطلب لهذه الأشياء إذا نواها، فقد نوى غاية المقصد. وروي وجه أنه لا يصح الوضوء بنية الاستباحة لأن الصلاة ونحوها قد تستباح مع بقاء الحدث بدليل التيمم، وإن نوى استباحة صلاة معينة، فإن لم يتعرض لما عداها بالنفي ولا بالاثبات صح أيضاً، وإن نفى غيرها فثلاثة أوجه. **أصحها:** الصحة لأن المنوي ينبغي أن تباح ولا تباح إلا إذا ارتفع الحدث والحدث لا يتبعض، **والثاني:** المنع لأن نيته تضمنت رفع الحدث وابقاءه كما سبق، **والثالث:** يباح له المنوي دون غيره وإذا نوى ما يستحب له الوضوء كقراءة القرآن للمحدث، وسماع الحديث وروايته، والقعود في المسجد وغيرها فوجهان. أظهرهما: أنه لا يصح وضوءه لأن هذه الأفعال مباحة مع الحدث فلا يتضمن قصدها قصد رفع الحدث، والثاني: يصح لأنه قصد أن يكون ذلك الفعل على أكمل أحواله، ولن يكون كذلك إلا إذا ارتفع الحدث كما ذكرنا من الأمثلة، وفيما إذا كان الاستحباب لا باعتبار الحدث كتجديد الوضوء، فإن الغرض منه زيادة النظافة، لكن المنع في القسم الثاني أظهر منه في الأوّل، ولذلك قطع بعضهم بنفي الصحة فيه، ولو شك في الحدث بعد تيقن الطهارة فتوضأ احتياطاً، ثم تبين أنه كان محدثاً فهل يعتد بهذا الوضوء؟ فيه هذان الوجهان، لأن الوضوء والحالة هذه محبوب للاحتياط لا للحدث.

الثالث: اداء فرض الوضوء وهذا لأن النية معتبرة في الوضوء لجهة كونه قربة فأشبه سائر القربات، ولهذا ذكروا وجهين في اشتراط الإضافة إلى الله تعالى كما في الصوم والصلاة وسائر العبادات، والأولى أن لا يجعل اعتبار النية في الوضوء على سبيل القربات، بل يعتبر بها للتمييز ولو كان الاعتبار على توجه القربة لما جاز الاقتصار على أداء الوضوء وحذف الفرضية لأن الصحيح أنه لا يشترط التعرض للفرضية في الصلاة، وقد نصوا على أنه لو نوى أداء الوضوء كفاه، بل يلزم أن يجب التعرض للفرضية وإن نوى رفع الحدث أو الاستباحة.

إلى غسل الوجه، فإن نسيها عند الوجه لم يجزه، ثم يأخذ غرفة لفيه بيمينه فيتمضمض

فإن قيل: إذا لم يدخل وقت الصلاة فليس عليه وضوء ولا صلاة، فكيف ينوي فرض الوضوء؟ والجواب: أن الشيخ أبا علي ذكر أن الموجب للطهارة هو الحدث، وقد وجب إلا أن وقتها لا ينطبق عليه ما لم يدخل وقت الصلاة، فلذلك صح الوضوء بنية الفرضية قبل دخول الوقت، وصار بعض الأصحاب إلى أن الموجب هو دخول الوقت أو أحدهما بشرط دخول الآخر، ثم إذا نوى بوضوئه أحد الأمور الثلاثة، وقصد معه شيئاً آخر كالتبرد مثلاً، ففيه وجهان، أحدهما، ويحكى عن ابن سريج أنه لا يصح لأن الاشتراك في النية بين القربة وغيرها مما يخل بالإخلاص وأصحها أنه يصح.

وأما النوع الثاني: وضوء الضرورة؛ وهو وضوء من به حدث دائم كالمستحاضة وسلس البول ونحوهما، فلو اقتصرا على نية رفع الحدث ففيه وجهان؛ أصحها: أنه لا يجوز لأن حدثهما لا يرتفع بالوضوء، والثاني: يصح لأن رفع الحدث يتضمن استباحة الصلاة فقصد رفع الحدث يؤثر بتضمنه وإن لم يؤثر بخصوصه. ولو اقتصر على نية الاستباحة فوجهان: أحدهما يصح، والثاني لا. ويحكى ذلك عن أبي بكر الفارسي والحصري.

ثم قال المصنف: (**ويستديم النية**) من أوّل شروعه في أفعال الوضوء، والأفضل عند غسل كفيه إلى أن يفرغ من الطهارة. هذا هو الأفضل فإن لم يستدم إلى آخرها فيستديم (**إلى غسل الوجه**) أي أول جزء من أجزائه، فإن فعل ذلك فقد صحت طهارته، (**فان نسيها عند**) غسل (**الوجه لم يجزه**) هذا كله بناء على مذهب الشافعي في إيجابه النية في طهارة الحدث والغسل من الجنابة نظراً لقوله عليه السلام: « إنما الأعمال بالنيات » وبه قال مالك، وأحمد وغيرهما من الأئمة خلافاً لأبي حنيفة، فإنه قال: لا تجب النية فيهما ويصحان مع عدمها، إلا أن أحمد يقول: من بدأ بالنية عند غسل أول جزء من أجزاء الوجه لا تصح طهارته. ذكره ابن هبيرة، وقال الرافعي: لا يجوز أن تتأخر النية عن أوّل غسل الوجه، لأنها لو تأخرت لخلا أول الفرض عن النية، وإذا لم تتأخر فإما أن تحدث مقارنة لأول غسل الوجه أو تتقدم، فإن حدثت مقارنة لأوّل غسل الوجه صح الوضوء ولا يجب الاستصحاب إلى آخر الوضوء لما فيه من العسر، ولكن لا يحصل له ثواب ما قبله من السنن. وقال النووي: قلت: وفي الحاوي وجه أنه يثاب عليها والله أعلم. ثم قال الرافعي: وان تقدمت عليه نظر إن استصحبها إلى ان ابتدأ بغسل الوجه صح الوضوء وحصل ثواب السنن المنوية قبله، وإن قارنت ما قبله ففي صحة الوضوء وجهان. أحدهما: الصحة وأصحهما المنع، ثم قال: وقول المصنف في الوجيز وقت النية حالة غسل الوجه مؤوّل لأن إطلاق غسل الوجه يتناول جميعه والجميع ليس بوقت النية لا بمعنى أنه يجب اقتران النية بالكل كقولنا: وقت الصوم النهار، لأنه يجوز أن يغسل الوجه على التدريج ولا تقترن النية بما سوى الجزء الأوّل، ولا بمعنى أنه تجزىء النية في أي بعض من أبعاضه اتفقت. كقولنا: وقت الصلاة كذا لأن اقترانها بما سوى الجزء الأول لا يغني، فإذاً المراد أوّل غسل الوجه، والله أعلم.

بها ثلاثاً ويغرغر بأن يرد الماء إلى الغلصمة إلا أن يكون صائماً فيرفق ويقول: « اللهم أعني على تلاوة كتابك وكثرة الذكر لك » ثم يأخذ غرفة لأنفه ويستنشق ثلاثاً ويصعد الماء بالنفس إلى خياشيمه ويستنثر ما فيها ويقول في الاستنشاق: « اللهم أوجد لي رائحة

(**ثم يأخذ غرفة**) من ماء (**لفيه**) أي فمه (**فيتمضمض بها**) أي يردّده في فمه (**ثلاثاً**) أي ثلاث مرات بثلاث غرفات، (**ويغرغر بأن يرد الماء إلى الغلصمة**) أي رأس الحلق (**إلا أن يكون صائماً فيرفق**) أي: لا يبالغ في الغرغرة خشية إلحاق الفساد بالصوم.؛ وقد ورد هذا الاستثناء في بعض الأحاديث نبه عليه ابن القطان، وقال: سنده صحيح، ثم كونه يتمضمض ثلاثاً هـو الذي روى من فعله ﷺ ولو تمضمض ثلاثاً بغرفة كان مقيماً لسنّة المضمضة لا سنّة تكرير الغرفات عندنا، فيكون دون الأول صرح به الشيخ حسن في شرح مراقي الفلاح، (**ويقول « اللهم أعني على تلاوة كتابك وكثرة الذكر لك »**) هكذا هو في القوت. وكذا في العوارف إلا أنه زاد قبله « اللهم صلِّ على محمد وآل محمد » وجاء في حديث علي رضي الله عنه الذي تقدم سنده آنفاً وفيه فإذا تمضمضت فقل « اللهم أعني على تلاوة ذكرك ». وأخرج ابن عساكر من طريق محمد ابن الحنفية عن أبيه وفيه، فلما تمضمض قال: « اللهم لقني حجتي » وفي الذخائر لمجلى عند المضمضة « اللهم أعني على تلاوة القرآن والذكر ». (**ثم**) يأخذ (**غرفة**) أخرى من الماء (**لأنفه ويستنشق ثلاثاً**) أي يجذب الماء إلى مارن أنفه وهذا معنى قوله: (**ويصعد الماء بالنفس إلى خياشيمه**) جمع خيشوم هو أعلى الانف، وظاهره: أن كل هذا بغرفة واحدة، وعندنا قيدوه بثلاث غرفات لعدم انطباق الأنف على باقي الماء بخلاف المضمضة، ولا يبالغ في الاستنشاق إذا كان صائماً أيضاً لما في السنن الأربعة عن لقيط بن صبرة رفعه « اسبغ الوضوء وخلل بين الأصابع وبالغ في الاستنشاق إلا أن تكون صائماً » وقال الولي العراقي في شرح البهجة: تتأدى سنّة المضمضة والاستنشاق بالفصل، وهو أن تكون غرفات المضمضة غير غرفات الاستنشاق وبالجمع وهو عكسه، والأفضل عند الرافعي الفصْل بغرفتين، وقيل: ست غرفات. وعند النووي بثلاث غرفات وهو ظاهر الأحاديث، وقيل: بغرفة. ومن السنن المبالغة فيها للمفطر بأن يبلغ الماء في المضمضة أقصى الحنك مع إمرار الإصبع على الاسنان، وفي الاستنشاق يصعده بالنفس إلى الخيشوم مع إدخال الإصبع اليسرى وإزالة ما فيه من الأذى، وأما الصائم فلا يبالغ خشية الإفطار سواء فيه صوم الفرض والتطوّع اهـ.

وفي تقييد بعض أصحابنا المضمضة والاستنشاق سنتان مشتملتان على سنن خمس: الترتيب، والتثليث، وتجديد الماء، وفعلها باليمنى، والمبالغة فيها لغير الصائم. وسر تقديمها اعتبار أوصاف الماء لأن لونه يدرك بالبصر، وطعمه بالفم، وريحه بالأنف. وقال ابن أمير حاج: وقدمت المضمضة على الاستنشاق لشرف منافع الفم على منافع الأنف التي لا تحصى.

ثم قال المصنف: (**ويستنثر ما فيها**) أي في الأنف بقوّة النفس بيده اليسرى، فإن كان بباطنها شيء من الوسخ استعان بخنصر يده فأزال ما فيها. (**ويقول في**) حال (**الإستنشاق**

الجنة وأنت عني راض». وفي الاستنثار: «**اللهم إني أعوذ بك من روائح النار ومن سوء الدار**»لأن الاستنشاق إيصال والاستنثار إزالة، **ثم يغرف غرفة لوجهه فيغسله من مبدأ سطح الجبهة إلى منتهى ما يقبل من الذقن في الطول، ومن الأذن إلى الأذن في العرض، ولا يدخل في حد الوجه النزعتان اللتان على طرفي الجبينين فهما من الرأس،**

«**اللهم أوجد لي**) وفي نسخة: ارحني (**رائحة الجنة وأنت عني راض**») هكذا هو في القوت ونص العوارف «اللهم صلّ على محمد وآل محمد وأوجدني رائحة الجنة وأنت راض عني» (**و**) يقول (**في**) حال (**الاستنثار اللهم إني أعوذ بك من روائح النار ومن سوء الدار**») هكذا في القوت والعوارف، وانما خص الأوّل بالاستنشاق والثاني بـالإستنثار، (**لأن الاستنشاق إيصال**) الماء إلى الانف فيناسب طلب رائحة الجنة، (**والاستنثار إزالة**) ما في الأنف من الدرن بواسطة الماء فيناسب الاستعاذة من روائح النار، وفي حديث علي المتقدم بيانه: فإذا استنشقت فقل «اللهم رحني رائحة الجنة». وفي حديث أنس الذي في اسناده عباد بن صهيب فلما أن تمضمض واستنشق قال: «اللهم لقني حجتي ولا تحرمني رائحة الجنة» وفي كتاب الذخائر لمجلي، وعند الاستنشاق «اللهم أجرني من روائح أهل النار» (**ثم يغرف**) من الماء (**غرفة**) أخرى (**لوجهه فيغسله**) بالاستيعاب وهو الفرض الثاني، وأوّل الاركان الظاهرة للوضوء قال الله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم﴾ [المائدة: ٦] الآية. وحدّ الوجه على ما اختاره المصنف (**من مبدأ سطح الجبهة**) إسم لما يصيب الأرض حالة السجود مما فوق الحاجبين، ويقال أيضاً: ما اكتنفه الجبهتان (**إلى منتهى ما يقبل من الذقن**) محركة مجتمع اللحيين (**في الطول ومن الأذن إلى الاذن في العرض**) ومعنى ذلك ما قاله الرافعي: إن ميل الرأس إلى التدوير، ومن أوّل الجبهة يأخذ الموضع في التسطيح وتقع به المحاذاة والمواجهة، فحد الوجه في الطول من حيث يبتدىء التسطيح وما فوق ذلك من الرأس، وفي كتب أصحابنا حده طولاً من مبدأ سطح الجبهة إلى أسفل الذقن وعرضاً ما بين شحمتي الأذنين، (**ولا يدخل في**) حد (**الوجه النزعتان**) محركة مثنى نزعة، وهما البياضان المكتنفان للناصية (**على طرف الجبينين**) لأنها في سمت الناصية (**فهما من الرأس**) وليسا من الوجه لأنهما جميعاً في حد التدوير. قال الرافعي: ومما لا يدخل في الوجه أيضاً موضع الصلع، لأنه فوق ابتداء التسطيح ولا عبرة بانحسار الشعر عنه نظراً إلى الأعم الأغلب، ومن ذلك موضع الصدغين وهما في جانبي الأذن يتصلان بالعذارين من فوق لأنها خارجان عما بين الأذنين لكونهما فوق الاذنين. وحكى في الصدغين أنها من الوجه.

قلت: وفي المهذب والشامل الذي بين العذار إلى الأذن من الوجه بلا خلاف اهـ.

ثم قال الرافعي: ومما يدخل في الوجه موضع الغمم لأنه في تسطيح الجبهة ولا عبرة بنبات الشعر على خلاف الغالب، كما لا عبرة باعتباره غير موضع الصلع على خلاف الغالب. هذا إذا

ويوصل الماء إلى موضع التحذيف وهو ما يعتاد النساء تنحية الشعر عنه وهو القدر الذي يقع في جانب الوجه، مهما وضع طرف الخيط على رأس الأذن والطرف الثاني على

استوعب الغمم جميع الجبهة وإلا فوجهان أصحهما: أن الأمر لا يختلف وهو من الوجه لما ذكرنا، والثاني أنه من الرأس لأنه على هيئته، والباقي المكشوف من الجبهة بخلاف ما إذا أخذ الغمم جميع الجبهة، فإن العادة لم تجر بأن لا يكون للإنسان جبهة أصلاً، وربما وجد أحد هذين الوجهين بأنه مقبل في صفحة الوجه، والثاني بأنه في تدوير الرأس، ومعناه أن الأغم ينتؤ من أوائل جبهته شيء ولا ينقطع شكل تدوير رأسه حيث ينقطع من غيره، فذلك الموضع متصل بتدوير الرأس لكنه في صفحة الوجه.

ثم قال المصنف: **(ويوصل الماء إلى موضع التحذيف وهو)** أي موضع التحذيف ما ينبت عليه الشعر الخفيف بين ابتداء العذار والنزعة، وربما يقال بين الصدغ والنزعة، والمعنى لا يختلف لأن الصدغ والعذار متلاصقان، فهل هو من الرأس أو من الوجه؟ وجهان. قال ابن سريج وغيره هو من الوجه لمحاذاته بياض الوجه، ولذلك **(يعتاد النساء)** والأشراف **(تنحية الشعر)** أي ازالته عنه، ولهذا يسمى موضع التحذيف. وقال أبو إسحاق وغيره: هو من الرأس لنبات الشعر عليه متصلاً بسائر شعر الرأس، والأوّل هو الأظهر عند المصنف، والذي عليه الأكثرون الثاني وهو الذي يوافق نص الشافعي رضي الله عنه في حد الوجه، **(و)** حاول إمام الحرمين تقدير موضع التحذيف فقال: **(هو القدر الذي يقع في جانب الوجه مهما وضع طرف الخيط على رأس الأذن والطرف الثاني على زاوية الجبين)**، فما يقع منه في جانب الوجه فهو من الوجه. قال الرافعي: ولك أن تقول توجيه من يجعله من الوجه لا يقتضي التقدير بهذا المقدار، فإن من يحذف قد يحذف أكثر من ذلك أو أقل فلا يراعي هذا الضبط فلا بد للتقدير من دليل اهـ.

وقال الأصفهاني في شرح تعليل المحرر: هذا الإيراد ليس بشيء بل ضعيف لما تقرر أن النظر في الغالب إلى أغلب الأحوال لا إلى مجرد الوقوع وما ضبطه الإمام هو الأصل في الباب والزيادة عليه غير غالب والنقصان عن ذلك لا يضر بالضبط، وسمعت من شيوخي كانوا يقولون بمقالة الإمام ويجمعون بين الوجهين ويقولون: مراد من قال أن التحذيف ليس من الوجه أراد به خارج الخط، ومن يقول التحذيف من الوجه أراد به داخل الخط تلفيقاً بين الوجهين اهـ.

قلت: واختلف كلام أئمة اللغة في معنى تحذيف الشعر، فقال الجوهري: حذفه تحذيفاً هيأه وصنعه، وقال الأزهري: تحذيفه تطريزه وتسويته. وقال النضر: التحذيف في الطرة أن تجعل سكينة كما تفعل النصارى. وقال الزمخشري: حذف الصانع الشيء تحذيفاً سواه تسوية حسنة كأنه حذف كل ما يجب حذفه حتى خلا عن كل عيب، وقول صاحب المصباح، وفي الاحياء التحذيف من الرأس ما يعتاد النساء الخ غير سديد، فإن الصحيح عند الغزالي أن التحذيف من الوجه لا من الرأس كما عرف من سياق الرافعي فتأمل.

زاوية الجبين، ويوصل الماء إلى منابت الشعور الأربعة: الحاجبان والشاربان والعذاران والأهداب، لأنها خفيفة في الغالب. والعذاران هما ما يوازيان الأذنين من مبتدأ

تنبيه:

قول المصنف من مبتدأ سطح الجبهة إلى آخره تحديد للوجه، وكلمتا «من وإلى» إذا دخلتا في مثل هذا الكلام قد يراد بها دخول ما وردتا عليه في الحد، وقد يراد خروجه نظير الأوّل حضر القوم من ثلاث إلى ثلاث، ونظير الثاني من هذه الشجرة إلى هذه الشجرة كذا ذراعا وهما في قوله من مبتدأ سطح الجبهة إلى منتهى الذقن مستعملان بالمعنى الأول. إذ لا يراد بمبتدأ السطح إلا أوله وبمنتهى الذقن إلا آخره، ومعلوم أنهما داخلان في الوجه. وفي قوله: من الأذن مستعملان بالمعنى الثاني لأن الاذنين خارجتان من الوجه.

فان قلت: يدخل في هذا الحد ما ليس من الوجه ويخرج منه ما هو من الوجه. أما الأوّل، فلأنه يدخل فيه داخل الفم والأنف، فإنه بين سطح الجبهة ومنتهى الذقن وليس من الوجه، وأما الثاني فلأنه يخرج عنه اللحية المسترسلة وهي من الوجه لما روي أنه ﷺ رأى رجلاً غطى لحيته وهو في الصلاة فقال: «اكشف لحيتك فإنها من الوجه». قلنا: أما الأوّل فللكلام تأويل المعنى ظاهر ما بين سطح الجبهة ومنتهى الذقن، ولهذا لو بطن جزء بالالتحام وظهر جزء خرج الظاهر عن أن يكون من الوجه، وصار الباطن من الوجه. وعلى هذا المعنى نقيم الشعر مقام البشرة في صاحب اللحية الكثة، وأما الثاني فتسمية اللحية وجهاً على سبيل التبعية والمجاز لأمرين. أحدهما: أنه لولا ذلك لكانت وجوه المرد والنسوان ناقصة، ويصح أن يقال لمن حلقت لحيته قطع بعض وجهه، ومعلوم أنه ليس كذلك، والثاني: انه يصح قول القائل اللحية من الشعور النابتة على الوجه. وفي المسترسلة أنها نازلة عن حدّ الوجه، وذلك يدل على ما ذكرنا والله أعلم.

ثم لما فرغ المصنف من بيان حد الوجه عاد إلى الكلام على الشعور النابتة عليه فقال: **(ويوصل الماء)** أي يجب إيصال الماء **(إلى منابت الشعور الأربعة)** النابتة عليه، والشعور قسمان حاصلة في حد الوجه وخارجة عنه، والقسم الأوّل على ضربين: أحدهما ما تندر فيه الكثافة وهي: **(الحاجبان والشاربان والأهداب والعذاران)** فهذه الشعور يجب غسلها ظاهراً وباطناً كالسلعة النائتة على محل الفرض ويجب غسل البشرة تحتها لأنها من الوجه ولا عبرة بحيلولة الشعر لأمرين أظهرهما: **(لأنها خفيفة في الغالب)** فيسهل إيصال الماء إلى منابتها، وإن فرضت فيها كثافة على سبيل الندرة فالنادر ملحق بالغالب. والثاني: أن بياض الوجه محيط بها إما من جميع الجوانب كالحاجبين والأهداب، وإما من أحد الجانبين كالعذارين والشاربين، فيجعل موضعها تبعاً لما يحيط بها ويعطى حكمه واقتصاره على ذكر المنابت، ليس لأن الشعور لا تغسل، بل إذا وجب غسل المنابت وجب غسل الشعور بطريق الأولى، ففي ذكر المنابت تنبيه عليها فافهم. والحاجبان مثنى حاجب وهما العظمان فوق العينين بالشعر واللحم قاله ابن فارس، والجمع حواجب. والشاربان مثنى شارب الشعر الذي يسيل على الفم. قال أبو حاتم: لا يكاد يثنى. وقال

اللحية. ويجب إيصال الماء إلى منابت اللحية الخفيفة، أعني ما يقبل من الوجه وأما الكثيفة فلا، وحكم العنفقة حكم اللحية في الكثافة والخفة، ثم يفعل ذلك ثلاثاً ويفيض

أبو عبيدة، قال الكلابيون: شاربان باعتبار الطرفين والجمع شوارب والأهداب جمع هدب، وهدب العين بالضم ما نبت من الشعر على أشفارها، والجمع أهداب كقفل وأقفال. **(والعذاران)** مثنى العذار بالكسر الشعر النازل على اللحيين وقال المصنف: **(هما ما يوازيان)** أي يقابلان **(الأذنين من مبتدأ اللحية)**. وقال الرافعي: العذار هو القدر المجاور للأذن يتصل من الأعلى بالصدغ ومن الأسفل بالعارض. وأشار المصنف إلى الضرب الثاني وهو ما لا تندر فيه الكثافة وهو شعر الذقن والعارضين والعارض ما ينحط عن القدر المحاذي للأذن فقال: **(ويجب إيصال الماء إلى منابت اللحية الخفيفة أعني: ما يقبل من الوجه)** أي إن كانت اللحية خفيفة وجب غسل منابتها مع البشرة تحتها كالشعور الخفيفة غالباً. **(وأما الكثيفة)** منها **(فلا)** يجب إلا غسل ظاهرها فقط لما روي أنه ﷺ توضأ فغرف غرفة فغسل بها وجهه، وكان ﷺ كث اللحية، ولم يبلغ ماء الغرفة الواحدة أصول الشعر مع الكثافة، والمعنى فيه عسر إيصال الماء إلى المنابت مع الكثافة غير النادرة. قال الرافعي: وحكي فيه قول قديم أنه يجب غسل البشرة تحته لأنها من الوجه وهذا شعر نابت عليه، ومنهم من يحكيه وجهاً وهو قول المزني.

قلت: ويوافقه سياق ما في كتب أصحابنا حيث قالوا: يجب غسل ظاهر اللحية الكثة في أصح ما يفتى به، لأنها قامت مقام البشرة فتحول الفرض إليها، وما قيل غير ذلك من الاكتفاء بثلثها أو ربعها أو مسح كلها أو غيره متروك، ويجب إيصال الماء إلى بشرة اللحية الخفيفة في المختار لبقاء المواجهة بها وعدم عسرة غسلها اهـ.

قال الرافعي: ويستثنى من اللحية الكثيفة إذا خرجت للمرأة لحية كثيفة فيجب إيصال الماء إلى منابتها لأن أصل اللحية لها نادر، فكيف نصه بالكثافة: وكذلك لحية الخنثى المشكل إذا لم نجعل نبات اللحية مزيلاً للإشكال، **(وللعنفقة)** هي الشعر النابت تحت الشفة السفلى، وقيل: هي ما بين الشفة السفلى والذقن سواء كان عليها شعر أم لا، والجمع: عنافق **(حكم اللحية في الكثافة والخفة)**: وقيل: حكم الشعور الأربعة، وهذان مبنيان على المعنيين المذكورين في الحاجبين ونحوهما إن عللنا بالمعنى الأوّل وهو ندرة الكثافة في تلك الشعور، فالعنفقة ملحقة بها، وإن عللنا باحاطته للبياض فلا، بل هي كاللحية. والمعنى الأوّل أظهر لأنهم حكوا عن نص الشافعي رحمه الله التعليل بأن هذه الشعور تستر ما تحتها غالباً والله أعلم.

فإن قلت: ما الفرق بين الخفيف والكثيف؟ قلت: الخفيف ما يتراءى البشرة من خلاله في مجلس التخاطب، والكثيف ما يستر ويمنع الرؤية. وهذا قول أكثر الأصحاب. وقيل: الخفيف ما يصل الماء إلى منابته من غير مبالغة واستقصاء، والكثيف ما يفتقر إليه، وطبقة من المحققين كأبي محمد والمسعودي يقربون ويقولون انهما يرجعان إلى معنى واحد، ولكن بينهما تفاوت مع التقارب الذي ذكروه، لأن لهيئة النبات وكيفية الشعر في السبوطة والجعودة تأثيراً في الستر، وفي وصول

الماء على ظاهر ما استرسل من اللحية ويدخل الأصابع في محاجر العينين وموضع الرمص ومجتمع الكحل وينقيها. فقد روي أنه عليه السلام فعل ذلك، ويأمل عند ذلك خروج

الماء إلى المنبت. وقد يؤثر شعره في أحد الأمرين دون الآخر، فإذا ظهر الاختلاف فلك أن ترجح العبارة الثانية وتقول: الشارب معدود من الشعور الخفيفة وليس كونه مانعاً من رؤية البشرة تحته بأمر نادر فهو كشعر الضراب الثاني.

فان قلت: لو كان بعضه كثيفاً وبعضه خفيفاً ما حكمه؟ قلت: فيه وجهان. أصحهما أن للخفيف حكم الخفيف وللكثيف حكم الكثيف توفير المقتضى كل واحد منهما عليه، والثاني لا لمقتضى حكم الخفيف وهو الذي ذكره في التهذيب، وعلله بأن كثافة البعض مع خفة البعض نادر فصار كشعر الذراع إذا كثف، ولك أن تمنع ما ذكره وتدعي أن الكثافة في البعض والخفة في البعض أغلب في كثافة الكل، والله أعلم. **(ثم يفعل ذلك ثلاثاً)** كما هو حكم سائر القرب، ثم أشار المصنف إلى القسم الثاني في بيان حكم الشعور الخارجة عن حد الوجه، فما خرج عن حد الوجه من اللحية طولاً وعرضاً بقوله: **(ويفيض الماء على ظاهر ما استرسل من اللحية)** ولا يجب غسل باطنه، وبه قال أبو حنيفة، والمزني لأن الشعر النازل عن حد الرأس لا يثبت له حكم الرأس، وعبارة أصحابنا: ولا يجب إيصال الماء إلى المسترسل من الشعر عن دارة الوجه لأنه ليس منه إصالة وليس بدلاً عنه اهـ.

قال الرافعي: وقول آخر وهو الأصح أنه يجب لأنه من الوجه بحكم التبعية، ولأن الوجه ما يقع به المخاطبة والمواجهة، ولأنه متدل في محل الفرض فأشبه الجلدة المتدلية، وهذا الخلاف يجري أيضاً في الخارج عن حد الوجه من الشعور الخفيفة كالعذار والسبال إذا طال، ولا فرق. وذكر بعضهم في السبال أنه يجب غسله قولاً واحداً، والظاهر الأول، ثم أن هذه المسألة اشتهرت بالإفاضة يقولون: تجب الإفاضة في قول ولا تجب في قول، وقصدهم بهذه اللفظة بيان ان داخل المسترسل لا يجب غسله قولاً واحداً كالشعور النابتة تحت الذقن، ولكن واصطلاح المتقدمين استعمال هذه اللفظة في الشعر لإمرار الماء على الظاهر، فتعرض المصنف لظاهر المسترسل من اللحية في لفظه والإفاضة على هذا الاصطلاح مغنية عن التقييد بالظاهر فتأمل، ومع ذلك قد حكي وجه أنه يجب غسل الوجه الباطن من الطبقة العليا من المسترسل إذا أوجبنا غسل الوجه البادي منه وهو بعيد عند علماء المذهب، **(ويدخل الإصبع في محاجر العينين)** جمع محجر كمجلس ما ظهر من النقاب من الرجل والمرأة من الجفن الأسفل، وقد يكون من الأعلى **(وموضع الرمص)** محركة هو وسخ العين الذين يجتمع في الموق، **(ومجتمع الكحل)** أي موضع إجتماع الكحل في أطراف العين **(وينقيها)** من تلك الأوساخ، **(فقد روي أنه ﷺ فعل ذلك)**. قال العراقي: روى أحمد من حديث أبي أمامة كان يتعاهد الماقين، وروى الدارقطني من حديث أبي هريرة باسناد ضعيف «أشربوا الماء أعينكم» اهـ.

الخطايا من عينيه وكذلك عند كل عضو ويقول عنده: « **اللهم بيّض وجهي بنورك يوم** تبيض وجوه أوليائك ولا تسوّد وجهي بظلماتك يوم تسوّد وجوه **أعدائك** ». **ويخلل** اللحية الكثيفة عند غسل الوجه فإنه مستحب، ثم **يغسل يديه إلى مرفقيه ثلاثاً، ويحرك**

قلت: ورواه ابن عدي في الكامل، والعقيلي في الضعفاء بلفظ « اشربوا أعينكم من الماء عند الوضوء ولا تنفضوا أيديكم فإنها مراوح الشيطان ». ثم هذه المسألة التي ذكرها المصنف من زياداته على الوجيز قال أصحابنا: لا يجب إيصال الماء إلى باطن العينين، ولو في الغسل لخلاف الضرر وللحرج، فقد كف بصر من تكلف ذلك كابن عمر وابن عباس، و من الناس من قال: لا يضم العين كل الضم ولا يفتح كل الفتح حتى يصل الماء إلى أشفاره وحواجب عينيه، وأما ما قاله صاحب عين العلم ويفتح العين قال شارحه ملاّ علي هو غير معروف. **(ويأمل عند ذلك خروج الخطايا)** التي اكتسبها **(من عينيه)** كالنظر إلى المحرمات، فقد ورد زنا العين النظر، **(وكذلك عند)** غسل **(كل عضو)** يأمل خروج الخطايا منه **(ويقول عنده)** أي غسل الوجه: **(« اللهم بيّض وجهي بنورك يوم تبيض وجوه أوليائك، ولا تسوّد وجهي بظلماتك يوم تسوّد وجوه أعدائك »)** وعبارة القوت ويقول، عند غسل وجهه « اللهم بيض وجهي يوم تبيض وجوه أوليائك ولا تسود وجهي يوم تسود وجوه أعدائك ». ومثله في العوارف إلاّ أنه زاد « اللهم صلّ علي محمد وآل محمد ». وفي حديث الحسن البصري عن علي الذي تقدم ذكره آنفاً، فإذا غسلت وجهك فقل « اللهم بيض وجهي يوم تبيض وجوه وتسود وجوه ». وفي حديث أنس المتقدم ذكره، فلما أن غسل وجهه قال « اللهم بيض وجهي يوم تبيض الوجوه » وفي كتاب الذخائر لمجلي، ويقول عند غسل الوجه « اللهم بيض وجهي يوم تبيض وجوه أوليائك وتسود وجوه أعدائك » وقد ظهر لك من هذا أن قول المصنف بنورك وبظلماتك لا ذكره الفقهاء ولا المحدثون، **(ويخلل اللحية عند غسل الوجه فهو مستحب)** لأن ما لا يجب إيصال الماء إلى باطنة ومنابته من شعر الوجه يستحب تخليله بالأصابع. وروي عن عثمان رضي الله عنه أن النبي ﷺ كان يخلل لحيته، وروي انه كان يخلل لحيته ويدلك عارضيه بعض الدلك. وعن المزني أن التخليل واجب، ورواه ابن كـج عن بعض الأصحاب. كذا نقلـه الرافعي. قال النووي، قلت: مراد قائله وجوب إيصال الماء إلى المنبت وليس بشيء، وقد نقلوا الإجماع على خلافه والله أعلم. وفي عبارة أصحابنا: ويسن في الأصح تخليل اللحية الكثة وهو قول أبي يوسف لحديث عثمان المتقدم ذكره، والتخليل تفريق الشعر من جهة الأسفل إلى فوق ويكون بعد غسل الوجه ثلاثاً بكف من ماء من أسفلها لما روى أبو داود والحاكم عن أنس رضي الله عنه كان النبي ﷺ إذا توضأ أخذ كفاً من ماء تحت حنكه فخلّل به لحيته وقال « بهذا أمرني ربي » وأبو حنيفة ومحمد يفضلان تخليل اللحية لعدم ثبوت المواظبة ولكون السّنة لإكمال الفرض في محله، وداخلها ليس بمحل لإقامته، فلا يكون التخليل إكمالاً فلا يكون سنّة بخلاف الأصابع، ورجح في المبسوط قول أبي يوسف، **(ثم يغسل يديه إلى مرفقيه ثلاثاً)** وهذا هو الفرض الثالث في مذهب

....

المصنف قال الله تعالى: ﴿وأيديكم إلى المرافق﴾ [المائدة: ٦] فايجاب غسل أحد المرفقين بعبارة النص لأن مقابلة الجمع بالجمع تقتضي مقابلة الافراد بالافراد، والآخر بدلالته لتساويهما وعدم الأولوية، وكلمة «إلى» قد تستعمل بمعنى «مع» كقوله تعالى: ﴿ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم﴾ [النساء: ٢] وقوله: ﴿من أنصاري إلى الله﴾ [آل عمران: ٥٢، والصف: ١٤] وهو المراد هنا لما روي أنه ﷺ كان إذا توضأ أمرّ الماء على مرفقيه، وروي أنه أدار الماء على مرفقيه ثم قال «هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به». قال الرافعي: ثم اليد إن كانت واحدة من كل جانب على ما هو الغالب قد كانت كاملة فذاك، وان قطع بعضها فله ثلاثة أحوال. **أحدها**: أن يكون القطع مما تحت المرفق كالكوع والذراع فغسل الباقي واجب. **والثاني**: أن يكون ما فوق المرفق فلا فرض لسقوط محله ولكن الباقي من العضد يستحب غسله لتطويل الغرة كما لو كان سليم اليد كالمحرم إذا لم يكن على رأسه شعر يستحب له إمرار الموسى على الرأس وقت الحلق، **والثالث**: أن يكون القطع من مفصل المرفق، وهل يجب غسل رأس العظم الباقي؟ فيه طريقان. **أحدهما**: القطع بالوجوب لأنه من محل الفرض وقد بقي فأشبه الساعد إذا كان القطع من الكوع، **والثاني** فيه قولان: القديم ومنقول القديم أنه لا يجب، والأصح وهو منقول الربيع أنه يجب، واختلفوا في مأخذ القولين هذا كله في اليد الواحدة، أما إذا خلقت لشخص من جانب يدان، فإن تميزت الزائدة عن الأصلية نظر، فإن خرجت من محل الفرض وجب غسلها، وان خرجت مما فوق محل الفرض، فإن لم تبلغ إلى محاذاة محل الفرض فالمنقول عن نص الشافعي في الأم أنه يجب غسل القدر المحاذي دون ما فوقه لوقوع إسم اليد عليه، وحصول ذلك القدر في محل الفرض.

قلت: وقوله فالمنقول عن نص الشافعي في الأم هكذا هو في الوجيز، ووقع له في الوسيط مثله، وقال ابن الرفعة في المطلب: لم أظفر به مع الإمعان في طلبه، ونسبه الجمهور إلى اختيار أبي حامد وأتباعه، وعبارة الرافعي تدل على أنه نقله عن النص جماعة؛ والإمام قال: إن أهل العراق نقلوه نصاً، ولم يبين المحل المنقول منه وعليه جرى النووي اهـ.

ثم قال الرافعي: وفيه وجه صار إليه كثير من المعتنين وقرروه أنه لا يجب غسل المحاذي ولا غيره، لأن هذه الزيادة ليست على محل الفرض فيجعل تبعاً ولا هي أصلية حتى تكون مقصودة بالخطاب، وحملوا نصه في الأم على ما إذا التصق شيء منها بمحل الفرض، وأما إذا لم تتميز الزائدة عن الأصلية وجب غسلهما جميعاً سواء أخرجتا من المنكب أو من المرفق أو من الكوع. ومن الامارات المميزة للزائدة عن الأصلية أن تكون إحداهما قصيرة فاحشة القصر، والأخرى في حد الاعتدال، فالزائدة القصيرة، ومنها نقصان الأصابع، ومنها فقد البطش وضعفه، وفي الروضة للنووي: ولو طالت أظفاره وخرجت عن رؤوس الأصابع وجب غسل الخارج على المذهب، وقيل: قولان. وإذا توضأ ثم قطعت يده أو رجله أو حلق رأسه لم يلزمه تطهير ما

الخاتم ويطيل الغرة ويرفع الماء إلى أعلى العضد، فإنهم يحشرون يوم القيامة غرا محجلين من آثار الوضوء، كذلك ورد الخبر.

قال عليه السلام: «من استطاع أن يطيل غرته فليفعل». وروي أن الحلية تبلغ

انكشف. (**ويحرك الخاتم**) وجوباً إن لم يصل الماء إلا به، وإلاّ فندبا. وعند أصحابنا إن كان ضيقاً يجب تحريكه في المختار من الروايتين. لما روى ابن ماجه عن أبي رافع رفعه «كان إذا توضأ وضوءه للصلاة حرك خاتمه في أصبعه» ولأنه يمنع الوصول ظاهراً. وكذا القرط في الأذن يتكلف لتحريكه إن كان ضيقاً، والمعتبر غلبة الظن في إيصال الماء إلى الثقب سواء كان فيه قرط أو لم يكن، فإن غلب على الظن وصول الماء إلى الثقب لا يتكلف لغيره من إدخال عود ونحوه لأن الحرج مدفوع، (**ويطيل الغرة**) وهي بالضم غسل مقدم الرأس مع الوجه، وغسل صفحة العنق، والتحجيل غسل بعض العضد عند غسل اليد وغسل بعض الساق عند غسل الرجلين، وهو أحد الأوجه المذكورة من الفرق بين تطويل الغرة وتطويل التحجيل، وإليه أشار المصنف بقولـه: (**ويرفع الماء إلى أعالي العضد**) ولو قال: ويطيل الغرة والتحجيل لسلم من التطويل، وفسّر كثيرون تطويل الغرة بغسل شيء من العضد والساق، وأعرضوا عن ذكر ما حوالي الوجه. والأوّل أولى وأوفق لظاهر الخبر.

تنبيه:

قول المصنف في الوجيز: ولكن الباقي من العضد يستحب غسله لتطويل الغرة. قال الرافعي، فإن قيل: تطويل الغرة إنما يفرض في الوجه والذي في اليد تطويل التحجيل. قلنا: تطويل الغرة والتحجيل نوع واحد من السنن على أن أكثرهم لا يفرقون بينهما، ويطلق تطويل الغرة على اليد. ورأيت بعضهم احتج بأن إطالة الغرة لا تمكن إلا في اليد لأن استيعاب الوجه بالغسل واجب، وليس هذا الاحتجاج بشيء لأن للمعترض أن يقول الإطالة في الوجه أن يغسل إلى اللبب وصفحة العنق وهـو مستحب نص عليه الائمة اهـ. (**فإنهم يحشرون يوم القيامة غراً محجلين من أثر الوضوء كذلك ورد الخبر**) والذي في المتفق عليه من حديث أبي هريرة رفعه «إن أمتي يدعون يوم القيامة غراً محجلين من آثار الوضوء». قال أبو هريرة: فكنا نغسل بعد ذلك أيدينا إلى الآباط. وهذه الجملة الأخيرة معناها عند البخاري (**قال ﷺ: «من استطاع أن يطيل غرته فليفعل»**).

قلت: هذا مع ما قبله حديث واحد، وهو عند البخاري ومسلم من حديث أبي هريرة «إن أمتي يدعون يوم القيامة غراً محجلين من آثار الوضوء فمن استطاع منكم أن يطيل غرته فليفعـل». (**وروي: «أن الحلية تبلغ مواضع الوضوء»**) أخرجه البخاري ومسلم من حديث أبي هريرة رضي الله عنه قاله العراقي. وتلك الحلية نور يخلقه الله تعالى في جباه المؤمنين وأقدامهم وهي الغرة والتحجيل. قاله الشبرخيتي في شرح الأربعين، (**ويبدأ باليمنى**) والبداءة باليمين سنة عند

مواضع الوضوء، ويبدأ باليمنى ويقول: «اللهم أعطني كتابي بيميني وحاسبني حساباً يسيراً» ويقول عند غسل الشمال: «اللهم إني أعوذ بك أن تعطيني كتابي بشمالي أو من وراء ظهري»، ثم يستوعب رأسه بالمسح بأن يبل يديه ويلصق رؤوس أصابع يديه

الشافعي وأبي حنيفة لما روي عن أبي هريرة رفعه «إذا توضـأتم فابدؤا بميامنكم». وكان رسول الله ﷺ يحب التيامن في كل شيء حتى في وضوئه وانتعاله. وقال أحمد بوجوبه، وهو مذهب الشيعة. قال الرافعي: وزعم المرتضى من الشيعة أن الشافعي رضي الله عنه في القديم كان يوجب تقديم اليمنى على اليسرى، وليس لهذا ذكر في كتب أصحابنا ولا اعتماد عليه. (**ويقول: «اللهم اعطني كتابي بيميني وحاسبني حساباً يسيراً» ويقول عند**) غسل (**الشمال: «اللهم إني أعـوذ بك أن تعطيني كتابي بشمالي أو من وراء ظهري»**) ونص القوت ويقول عند غسل ذراعه اليمنى «اللهم آتني كتابي بيميني وحاسبني حساباً يسيراً» وعند غسـل ذراعـه اليسرى «اللهـم إني أعوذ بك أن تؤتيني كتاب بشمالي أو من وراء ظهري». ومثله في العوارف إلا أنه بزيادة التصلية. وفي حديث علي من رواية الحسن البصري المتقـدم ذكره، وإذا غسلت ذراعك اليمنى فقل: «اللهم اعطني كتابي بيميني يوم القيامة وحاسبني حساباً يسيراً»، فإذا غسلت ذراعك اليسرى فقل «اللهم لا تعطني كتابي بشمالي ولا من وراء ظهري» وعند ابن عساكر من حـديـث علي مـن رواية ولده محمد ابن الحنفية عنه المتقدم بذكره، وفي اليدين «اللهم اعطني كتابي بيميني والخلد بشمالي ولا تجعلها مغلولة إلى عنقي» وفي حديث أنس فلما أن غسل ذراعيه قال: «اللهم أعطني كتابي بيميني» وفي الذخائر لمجلي، وعند غسل اليد اليمنى «اللهم اجعلني من أصحاب اليمين وعند اليسرى اللهم لا تجعلـني من أصحاب الشمال».

تنبيه:

قال الرافعي: استحباب تقديم اليمنى على اليسرى في كل عضوين يعسر إيراد الماء عليهما دفعة واحدة كاليدين والرجلين، أما الأذنان فلا تستحب البداءة باليمنى فيهما لأن مسحهما معاً أهون، وكذلك الخدان يغسلان معاً. نعم الأقطع يعجز عن غسل الخدين ومسح الأذنين دفعة واحدة فيراعى التيامن. هكذا ذكر القاضي أبو المحاسن اهـ.

قال النووي في الروضة: والكفان كالأذنين وفي البحر وجه شاذ أنه يستحب تقديم الأذن اليمنى، ولو قدم مسح الأذن على مسح الرأس لم يحصل على الصحيح والله أعلم.

ثم أشار المصنف إلى الفرض الرابع الذي هو مسح الرأس بقوله: (**ثم يستوعب رأسه بالمسح**) قال الله تعالى: ﴿وامسحوا برؤسكم﴾ [المائدة: ٦] قال ابن هبيرة: اختلفوا في مقدار ما يجزىء من مسح الرأس فقال أبو حنيفة في رواية عنه: يجزيء قدر الربع منه، وفي رواية أخرى عنه: مقدار الناصية، وفي رواية ثالثة عنه قدر ثلاث أصابع من أصابع اليد. وقال مالك، وأحمد في أظهر الروايات عنهما: يجب إستيعابه ولا يجزىء سواه، وقال الشافعي: يجزىء أن يمسح

اليمنى باليسرى ويضعها على مقدمة الرأس ويمدهما إلى القفا ثم يردهما إلى المقدمة،

منه أقل ما يقع عليه اسم المسح اهـ. (**بأن يبل يديه**) من الماء، (**ويلصق رؤوس أصابع اليمنى باليسرى ويضعها على مقدمة الرأس ويمدهما إلى القفا ثم يردهما إلى المقدمة وهذه مسحة واحدة**). وفي شرح البهجة للعراقي كيفيته أن يضع سبابتيه ملتصقة إحداهما بالأخرى وإبهاميه على صدغيه ويذهب بهما إلى قفاه، ثم يردهما إلى المكان الذي بدأ منه، وهذا في حق من له شعر ينقلب فيمسح في المرة الأولى باطن الشعر المقدم وظاهر المؤخر. وفي الثانية باطن المؤخر وظاهر المقدم، فلو لم يكن على رأسه شعر أو كان ولكنه لطوله لا ينقلب لم يسن العود لعدم فائدته، فإن عاد لم يحسب ثانية لصيرورة الماء مستعملاً بالنسبة إلى المرة الثانية كما ذكره البغوي اهـ.

وقال الرافعي: ليس من الواجب استيعاب الرأس بالمسح، بل الواجب ما انطلق عليه الإسم لأن من أمر يده على هامة اليتيم صح أن يقال مسح برأسه، وقال مالك: يجب الإستيعاب وهو اختيار المزني، وإحدى الروايتين عن أحمد والثانية: أنه يجب مسح أكثر الرأس. وقال أبو حنيفة يتقدر بالربع، ثم إن كان يمسح على بشرة الرأس فذاك، ولا يضر كونها تحت الشعر وقال الروياني في التجريد: لا يجوز لانتقال الفرض إلى الشعر وإن كان يمسح على الشعر، فكذلك يجوز. وإن اقتصر على مسح شعرة واحدة أو بعضها فلا تقدير. وعن ابن القاص: أنه لا أقل من ثلاث شعرات، ثم شرط الشعر الممسوح أن لا يخرج من حد الرأس، وهل يشترط أن لا يجاوز منبته؟ فيه وجهان. أصحهما أنه لا يشترط لوقوع إسم الرأس عليه، ولو غسل رأسه بدلاً عن المسح ففي اجزائه وجهان أصحهما: أنه يجوز لأنه مسح وزيادة وهو أبلغ من المسح، فكان مجزئاً بطريق الأولى، وهل يكره ذلك وإن أجزأ؟ فيه وجهان. أظهرهما: لا لأن الاصل هو الغسل والمسح نازل منزلة الرخصة من الشرع، وإذا عدل إلى الأصل لم يكن مكروهاً.

وقال النووي في الروضة. قلت: ولا تتعين اليد للمسح، بل يجوز بأصبع أو خشبة أو خرقة أو غيرها ويجزئه مسح غيره له، والمرأة كالرجل في المسح، ولو كان له رأسان أجزأه مسح أحدهما، وقيل: يجب مسح جزء من كل رأس والله أعلم.

ثم قال الرافعي: ولو بل رأسه ولم يمد اليد أو غيرها مما يمسح به على الموضع، فهل يجزئه ذلك؟ فيه وجهان: أصحهما نعم. والثاني هو اختيار القفال الشاشي لا يجزىء لأنه لا يسمى مسحاً، ولو قطر على رأسه قطرة ولم تجر هي على الموضع، فعلى الخلاف، وإن جرت كفى.

فصل

قال الشمني في شرح النقاية: المسح الإصابة. قال الشافعي: وهو رواية عن أحمد الفرض فيه ما يقع عليه اسمه. وقال مالك، وأحمد: جميع الرأس ودليلهم جميعاً آية الوضوء، ومعنى الباء في (**برؤوسكم**) للإلصاق وماسح بعض رأسه ومستوعبه كلاهما ملصق المسح برأسه، فأخذ الشافعي رحمه الله بالمتقين وأخذ مالك رحمه الله بالإحتياط، وأخذ أبو حنيفة رحمه الله ببيان

....

رسول الله ﷺ، وهو ما روى مسلم والطبراني عن عروة بن المغيرة بن شعبة عن أبيه أن النبي ﷺ توضأ ومسح بناصيته وعلى الخفين. وروي أبو داود، والحاكم وسكت عنه من حديث أبي معقل قال: رأيت رسول الله ﷺ يتوضأ وعليه عمامة قطرية، فأدخل يده من تحت العمامة فمسح مقدم رأسه ولم ينقض العمامة ومعلوم أن الناصية ومقدم الرأس أحد جوانبها الأربعة، فلو كان مسح الربع ليس بمجزىء لم يقتصر ﷺ في ذلك الوقت عليه، ولو كان مسح ما دونه مجزئاً لفعله ﷺ ولو مرة في عمره تعليماً للجواز اهـ.

وفي شرح المختار الآية مجملة في مسح الرأس لأنه يحتمل إرادة الجمع وإرادة ما يطلق عليه اسم المسح وإرادة بعضه، وقد صح عن النبي ﷺ أنه حسر عن عمامته ومسح على ناصيته فصار بياناً للآية وحجة على المخالف، والمختار مقدار الناصية هو ربع الرأس لكونه إحدى جوانبه الأربع.

فإن قيل: لم قلت أنه مجمل في حق المقدار، والمجمل ما لا يمكن العمل به قبل البيان، وقد أمكن العمل به قبل البيان ههنا لأنه لما كان المراد به مطلق البعض ويخرج عن العهدة بأدنى ما يطلق عليه اسم البعض، كما قلنا في الركوع والسجود؟ قلنا: مطلق البعض غير مراد بالإجماع إذ ذاك يحصل بغسل الوجه فلا حاجة إلى إيجاب على حدة، فعلم أن المراد به بعض مقدر كالثلث أو الربع كما قرره المحققون.

فإن قلت: المدعي ربع غير معين والدليل يدل على ربع معين وهو الناصية، ولم يوافق الدليل المدلول والموافقة شرط بينهما كما بين الشهادة والدعوى؟ قلت: الحديث يحتمل معنيين وبيان المقدار، وقد عرف أن خبر الواحد يصلح مبيناً لمجمل الكتاب، والبيان إنما يكون في موضع الإجمال ولا إجمال في المحل، لأنه معلوم وهو الرأس وأن الإجمال في المقدار لأنه الثلث أو الربع قوله عليه السلام يصير بياناً له.

فإن قلت: لم سمي المجتهد مفروضاً والفرض ما ثبت بدليل قطعي لا شبهة فيه ويكفر جاحده، والإختلاف بين الأئمة يورث الشبهة، ولهذا الا يكفر جاحد مسح مقدار الناصية؟ قلنا: الجواب عنه بوجهين. أحدهما: أنه أراد بالمفروض المقدار لأن الفرض في اللغة عبارة عن التقدير، والثاني أراد به المفروض عندنا لا أنه المفروض في نفس الأمر كما تقول: إن تعديل الأركان فرض عند أبي يوسف، وقراءة الفاتحة فرض عند الشافعي، والقعدة على رأس كل شفع في النوافل فرض عند محمد.

تنبيه:

قال صاحب الينابيع: روي في مسح الرأس عن أصحابنا ثلاث روايات. **الأولى:** مقدار الناصية وهي الشعور المائلة إلى الجبهة وهي رواية الكرخي والطحاوي، وذكر في شرح الطحاوي إن المراد بها إذا بلغت مقدار ثلاث أصابع. **الثانية:** مقدار ثلاث أصابع موضوعة من غير مد

وهذه مسحة واحدة، يفعل ذلك ثلاثاً ويقول: «اللهم غشني برحمتك وأنزل عليَّ من بركاتك وأظلني تحت ظل عرشك يوم لا ظل إلا ظلك» ثم يمسح أذنيه ظاهرهما

وهي رواية هشام عن أبي حنيفة. **الثالثة:** مقدار ربع الرأس وهي رواية زفر عن أبي يوسف وأبي حنيفة فإنهما قالا فيه: لا يجوز حتى يمسح بثلاث أصابع مقدار ثلث الرأس وربعه، فإن مسح بأصبع واحدة ببطنها وظهرها وجانبيها، فقد قال بعض مشايخنا: لا يجزئه، والصحيح أنه يجزئه. وهكذا روي عن أبي حنيفة، فإذا مسح رأسه بما فوق أذنيه أجزأه على اختلاف الروايات، وإن مسح تحتها لا يجزئه، وإن أصاب رأسه مقدار ثلاث أصابع من ماء المطر أجزأه سواء مسحه باليد أو لم يمسحه، فإن حلق رأسه أو لحيته بعد ما مسح عليه أو مسح على خفه، ثم قشر موضع مسحه لا يجب عليه أن يمسح ثانياً والله أعلم.

وفي المحيط عن محمد: لو وضع ثلاثة أصابع ولم يمدها جاز وهذا قياس ظاهر الرواية، وعلى قياس رواية الربع والناصية لا يجوز لأنه أقل من ذلك. وفي الظهيرية والمسح مقدر بثلاثة أصابع اليد وهو الصحيح، وفي الخلاصة ولو مسح بأصبع أو أصبعين قدر ربع الرأس لا يجوز عند الثلاثة، ولو مسح بالإبهام والسبابة إن كان مفتوحاً جاز لأن ما بينهما مقدار أصبع فكأنه مسح بثلاثة أصابع، ولو مسح بأصبع وعاد إلى الماء ثلاث مرات جاز، ولو مسح باطراف أصابعه يجوز سواء كان الماء متقاطراً أو لا. وهو الصحيح. وفي المحيط لا يجوز إلا إذا كان الماء متقاطراً لأنه حينئذ ينزل من أصابعه إلى أطرافها، فإذا مده صار كأنه أخذ ماء جديداً، ولو مسح ببلة في اليد باقية عن غسل عضد يجوز، وببلة باقية عن مسح عضو أو مأخوذة من عضو مغسول أو ممسوح لا يجوز. وفي المنتقى ولو أرسل الماء في وسط رأسه فنزل على وجهه يسقط به فرض المسح وغسل الوجه والله أعلم.

ثم إن استيعاب مسح الرأس بالوجه المذكور عند المصنف سنة في المذهبين، ودليله ما روت الربيع بنت مسعود أنها رأت النبي ﷺ يتوضأ قالت: فمسح رأسه ما أقبل منه وما أدبر وصدغيه وأذنيه، إلا أن عند أبي حنيفة مرة واحدة إذ جاء في رواية هذا الحديث التقييد بمرة واحدة، وتضافرت الطرق الصحيحة على ذلك. وأما ما ورد من التثليث فمحمول على الإستيعاب وحمل تعدد الماء فيه على قلة البلة أو نفادها لا ليكون سنة مستمرة إذ وضعه على التخفيف بخلاف المضمضة والإستنشاق.

وقال المصنف: (**يفعل ذلك ثلاثاً**) أي ثلاث مرات وهو مذهب الشافعي في كل مغسول أو ممسوح سوى مسح الخف، وتكرار المسح بالمياه المختلفة مروي عن أبي حنيفة في رواية غريبة نقلها المرغيناني، والمشهور من مذهبه الكراهة على ما في المحيط والبدائع. (**ويقول**) عند مسح الرأس: (**«اللهم غشني برحمتك وأنزل علي من بركاتك وأظلني تحت ظل عرشك يوم لا ظل إلا ظلك»**) ومثله في القوت، وفي العوارف إلا أنه بزيادة التصلية. وفي حديث علي من رواية الحسن البصري المتقدم بذكره، فإذا مسحت برأسك فقل «اللهم تغشني برحمتك» ومن

وباطنهما بماء جديد بأن يدخل مسبحتيه في صماخي أذنيه ويدير إبهاميه على ظاهر أذنيه

رواية محمد ابن الحنفية عن علي: «اللهم لا تجمع بين ناصيتي وقدمي» وفي حديث أنس المتقدم بذكره فلما أن مسح يده على رأسه قال: «اللهم تغشنا برحمتك وجنبنا عذابك». **(ثم يمسح أذنيه ظاهرهما وباطنهما)** أجمعوا على أن ذلك سنة من سنن الوضوء إلا أحمد فإنه رأى مسحهما واجباً فيما نقل حرب عنه، وقد سئل عن ذلك فقال: يعيد الوضوء إذا تركه، وعنه رواية أخرى نقلها صالح، أنه سنة لأنه قال: لا يعيد إذا تركه. واختلفوا هل يمسحان بماء الرأس أم يوجد لهما ماء جديد؟ فقال أبو حنيفة، وأحمد هما من الرأس ويمسحان بمائه، فقال الميموني من أصحاب أحمد: رأيت أحمد مسحهما مع الرأس، وعن أحمد رواية أخرى أنه يستحب له أخذ ماء جديد لهما وهو اختيار الخرقي، وقال مالك: هما من الرأس ويستحب أن يأخذ لهما ماء جديداً. وقال الشافعي: ليسا من الرأس ولا من الوجه وسنّ مسحهما **(بماء جديد)** وفي رواية عن مالك هما من الوجه يغسلان معه ولا يمسحان وعنه روايتان أخريان. احداهما: مثل مذهب الشافعي، والأخرى مثل مذهب أبي حنيفة. قال الرافعي والأحب في إقامة هذه السنة **(بأن يدخل مسبحتيه)** أي سبابتيه **(في صماخي أذنيه ويدير)** هما على المعاطف ويمر **(إبهاميه على ظاهر أذنيه، ثم يضع الكف)** أي يلصق كفيه وهما مبلولتان **(على الأذنين)** أي بهما **(استظهاراً)** أي احتياطاً. واختلفوا في تكرر مسحهما، فقال أبو حنيفة، ومالك، وأحمد في إحدى روايتيه السنة فيهما مرة واحدة، وحكاه الترمذي في جامعه عن الشافعي، ونقله الحناطي وجهاً للأصحاب فيه، وفي مسح الأذنين، والمشهور من مذهب الشافعي أنه **(يكرره ثلاثاً)**. وعن أحمد مثله في الرواية التي حسن فيها تكرار مسح الرأس. وقال النووي في الروضة: ونقلوا أن ابن سريج كان يغسل أذنيه مع وجهه ويمسحها مع رأسه ومنفردتين احتياطاً في العمل بمذاهب العلماء فيهما وفعله هذا حسن، وقد غلط من غلط فيه زاعماً أن الجمع بينهما لم يقل به أحد، ودليل ابن سريج نص الشافعي والأصحاب على استحباب غسل النزعتين مع الوجه مع أنهما يمسحان مع الرأس، والله أعلم.

تنبيه:

قال الرافعي: ولو شك في أنه غسل أو مسح مرة أو مرتين أوشك في أنه غسل ذلك مرتين أو ثلاثاً فوجهان. أصحهما: أنه يأخذ بالأقل، والثاني ذكره الشيخ أبو محمد أنه يأخذ بالأكثر حذراً من أن يزيد غسلة رابعة، فإنها بدعة وترك السنة أهون من اقتحام البدعة، لكن من قال بالأول لا يسلم أن الرابعة بدعة على الإطلاق، بل البدعة إتيانه بالرابعة على علم منه بحقيقة الحال.

فصل

وفي عبارات أصحابنا: ويسن مسح الأذنين ولو بماء الرأس إشارة إلى أنه لو أخذ لهما ماء جديداً مع بقاء البلة كان حسناً، فلا يشترط أن يكون بماء الرأس ولا أخذ ماء جديد، وما ورد

ثم يضع الكف على الأذنين استظهاراً، ويكرره ثلاثاً ويقول: «اللهم اجعلني من الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه، اللهم اسمعني منادي الجنة مع الأبرار» ثم يمسح رقبته

من أخذ الماء الجديد لهما في بعض الأخبار محمول على نفاذ البلة، والأظهر في كيفية مسح الأذنين إذا أراده بماء الرأس أن يضع كفيه وأصابعه على مقدم رأسه ويمدهما إلى قفاه على وجه يستوعب جميع الرأس، ثم يمسح أذنيه بأصبعيه ولا يكون الماء مستعملاً بهذا لأن الإستيعاب بماء واحد لا يكون إلا بهذا الطريق، ولأن مسح الأذنين بماء الرأس، ولا يكون ذلك إلا بما مسح به الرأس ولأنه لا يحتاج إلى تجديد الماء لكل جزء من أجزاء الرأس، فالإذن أولى لكونه تبعاً له. وقد روى ابن ماجة بإسناد صحيح عن عبدالله بن زيد، والدارقطني بإسناد صحيح عن ابن عباس أن النبي ﷺ قال: «الأذنان من الرأس» وروى مالك في الموطأ عن عبدالله الصنابحي أو أبو عبدالله أن رسول الله ﷺ قال: «إذا توضأ العبد المؤمن فتمضمض خرجت الخطايا من فيه، وإذا استنثر خرجت الخطايا من أنفه وإذا غسل وجهه خرجت الخطايا من وجهه حتى يخرج من تحت أشفار عينيه، فإذا غسل يديه خرجت الخطايا من يديه حتى تخرج من تحت أظفار يديه، فإذا مسح برأسه خرجت الخطايا من رأسه حتى تخرج من أذنيه، فإذا غسل رجليه خرجت الخطايا من رجليه حتى تخرج من تحت أظفار رجليه». قال ابن عبد البر في التمهيد فيه دلالة على أن الأذنين يمسحان بماء الرأس. (**ويقول: «اللهم اجعلني من الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه اللهم اسمعني منادي الجنة مع الأبرار»**) هكذا هو في العوارف للسهروردي بزيادة التصلية وفي القوت مثله إلا أنه قال: «اللهم اجعلني ممن يستمع» والباقي سواء وفيه «منادي الخير» بدل «الجنة» وجاء في حديث علي في رواية الحسن البصري المتقدم بذكره بمثل سياق المصنف إلى قوله: «أحسنه». وفي شرح الوجيز وعند مسح الرأس «اللهم حرم شعري وبشري على النار» وروي «اللهم إحفظ رأسي وما حوى وبطني وما وعى». (**ثم يمسح رقبته**) قال الرافعي: وهل يمسح بماء جديد أو بما بقي من بلل مسح الرأس والأذنين؟ بناه بعضهم على وجهين في أنه سنة أم أدب. إن قلنا سنة مسح (**بماء جديد**)، وإن قلنا أدب فيمسح بالبلل الباقي. واعلم أن السنة والأدب يشتركان في أصل الندبية والإستحباب، لكن السنة ما يتأكد شأنها، والأدب دون ذلك. ثم اختيار القاضي الروياني ينبغي أن يمسحه بماء جديد، وميل الأكثرين إلى أنه يكفي مسحه بالبلل الباقي وهو قضية كلام المسعودي وصاحب التهذيب، لأن المسعودي ذكر أنه غير مقصود في هيئته بل هو تابع للقفاء في المسح، والقفا تابع للرأس لتطويل الغرة. وقال صاحب التهذيب يستحب مسحه تبعاً للرأس أو الأذن إطالة للغرة، وإذا كان استحبابه لتطويل الغرة كفى فيه البلل الباقي اهـ.

وقال النووي في الروضة: وذهب كثيرون من أصحابنا إلى أنها لا تمسح لأنه لم يثبت فيها شيء أصلاً، ولهذا لم يذكره الشافعي ومتقدمو الأصحاب وهذا هو الصواب والله أعلم.

وقال ابن هبيرة: واختلفوا في مسح العنق فقال أبو حنيفة: هو من نفل الوضوء، وقال مالك

بماء جديد لقوله ﷺ: «مسح الرقبة أمان من الغل يوم القيامة» ويقول: «اللهم فك رقبتي من النار وأعوذ بك من السلاسل والاغلال». ثم يغسل رِجله اليمنى ثلاثاً ويخلل باليد اليسرى من أسفل أصابع الرِجل اليمنى ويبدأ بالخنصر من الرِجل اليمنى ويختم

ليس ذلك بسنة، وقال بعض الشافعية، وأحمد في أحد روايتيه أنه سنة لأن ابنه عبدالله قال: رأيت أبي إذا مسح رأسه وأذنيه في الوضوء مسح ذلك اهـ.

قلت: والمشهور عند أصحابنا أنه سنة لأنه قد ثبت من فعله ﷺ ثم أن مسحها يكون بظهر اليدين لعدم استعمال بلتها، واختار كثيرون من أصحابنا أنه أدب (**لقوله ﷺ: «مسح الرقبة أمان من الغل»**) غريب. قال ابن الصلاح في مشكل الوسيط: لا يعرف مرفوعاً وإنما هو قول بعض السلف. وقال النووي في شرح المهذب وغيره: موضوع وعن ابن عمر أن النبي ﷺ قال: «من توضأ ومسح على عنقه وقي الغل (**يوم القيامة**)». هكذا رواه أبو منصور الديلمي في مسند الفردوس بسند ضعيف، ورواه أبو نعيم بلفظ: «من توضأ ومسح يديه على عنقه أمن الغل يوم القيامة» قال ابن الملقن غريب لا أعرفه إلا من كلام موسى بن طلحة، كذلك رواه أبو عبيد في غريبه. وقال النووي في كلامه على الوسيط لا يصح في مسح الرقبة شيء اهـ.

قلت: ورواه أبو عبيد في كتاب الطهور عن عبد الرحمن بن مهدي، عن المسعودي، عن القاسم بن عبد الرحمن، عن موسى بن طلحة بلفظ: «من مسح قفاه مع رأسه». فإن قيل: هو موقوف على موسى؟ أجيب بأنه ليس مما يقال فيه بالرأي وما كان كذلك فله حكم الرفع. وقد خلط المصنف بين الحديثين وميزتها كما ترى وهو الصواب، وقد ميز بينهما كذلك الرافعي، وأما العراقي فذكر الحديث الأول وعزاه إلى ابن عمر فلم يصب، ولذلك لم أتبعه، والله أعلم. (**ويقول: «اللهم فك رقبتي من النار وأعوذ بك من السلاسل والاغلال»**) هكذا هو في القوت والعوارف، ولم يرد في حديث علي وأنس ولا غيرهما، (**ثم يغسل رجله اليمنى ثلاثاً**) إلى الكعب، وهذا هو الفرض الخامس عند المصنف (**و**) يسن (**أن يخلل**) الأصابع هذا إذا كان الماء يصل إليها من غير تخليل، فلو كانت الأصابع ملتفة لا يصل الماء إليها إلا بالتخليل، فحينئذ يجب التخليل لا لذاته لكن لأداء فرض الغسل، وإن كانت ملتحمة لم يجب الفتق ولا يستحب أيضاً قاله الرافعي.

وقال النووي، قلت: بل لا يجوز والله أعلم. والأحب في كيفية التخليل أن يخلل (**باليد اليسرى من أسفل أصابع الرجل اليمنى ويبدأ بالخنصر من الرجل اليمنى ويختم بالخنصر من اليسرى**). وعبارة الرافعي يخلل بخنصر اليد اليسرى من أسافل الأصابع مبتدئاً بخنصر الرجل اليمنى مختتماً بخنصر اليسرى. ورد الخبر بذلك عن رسول الله ﷺ. كذلك ذكره الأئمة، وعن أبي طاهر الزيادي: أنه كان يخلل ما بين كل أصبعين من أصابع رجله باصبع من أصابع يده ليكون بماء جديد، ويفضل الإبهامان. ولا يخلل بهما لما فيه من العسر، وهل التخليل من خاصية

....

أصابع الرجلين أم هو مستحب في أصابع اليدين أيضاً؟ معظم أئمة المذهب ذكروه في أصابع الرجلين وسكتوا عنه في اليدين، لكن ابن كج قال: إنه مستحب فيهما لما روي أنه ﷺ قال للقيط بن صبرة «إذا توضأت فخلل الأصابع» فإن لفظ الأصابع يشملهما. وروى الترمذي عن ابن عباس رفعه «إذا توضأت فخلل بين أصابع يديك ورجليك» وعلى هذا فالذي يقرب من الفهم ههنا أن يشبك بين الأصابع ولا تعود فيه الكيفية المذكورة في الرجلين.

قلت: وعند أصحابنا يسن تخليل أصابع كل من اليدين والرجلين بالإتفاق لعموم الأحاديث الواردة في ذلك، ولم يكن واجباً مع وجود الأمر فيه لوجود الصارف، وهو تعليم الأعرابي، وكيفية تخليل أصابع اليد أن يدخل بعضها في بعض ويقوم مقامه الإدخال في الماء الجاري وما هو في حكمه وصفته في الرجلين هو ما تقدم في سياق الرافعي. قال الكمال بن الهمام: والله أعلم أنه أمر اتفاقي لاسنة مقصودة فلا تختص سنة التخليل بهذه الكيفية.

فصل

قوله تعالى: ﴿وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين﴾ [المائدة: ٦] قرأ نافع، وابن عباس، وحفص، والكسائي أرجلكم بالنصب عطفاً على وجوهكم وجره الباقون، فقيل على الجوار كقوله تعالى (وحور) بالجر في قراءة حمزة الكسائي عطفاً على ولدان المرفوع في قوله تعالى: ﴿ويطوف عليهم ولدان مخلدون﴾ [الواقعة: ١٧] وفي الكشاف لما كانت الرجلان مظنة للإسراف المذموم عطفت على الممسوح لا للتمسيح، بل لينبه على وجوب الإقتصاد في صب الماء عليهما، وقيل: إلى الكعبين لإزالة ظن أنها ممسوحة لأن المسح لم تضرب له غاية في الشريعة اهـ.

والكعبان: هما العظمان الناتئان من جانبي القدم المرتفعان، والإشتقاق يدل على الإرتفاع. ويروى عن زفر بن الهذيل من أئمتنا أنه كان يقول: إن الكعب هنا هو الذي فوق مشط القدم، وحكاه هشام بن محمد بن الحسن، وحكى الرافعي عن ابن كج وغيره أنهم رووا عن بعض الأصحاب ذلك، وقال النووي: هذا الوجه شاذ منكر بل غلط والله أعلم.

قلت: وهو صحيح لكن في حق المحرم إذا لم يجد نعلين يقطع الخف من أسفل الكعب وأراد بالكعب ما ذكر. قال الرافعي: وجه الأول ما روى النعمان بن بشير رفعه: أمرنا بإقامة الصفوف، فلقد رأيت الرجل يلزق منكبه بمنكب أخيه وكعبه بكعبه، والذي يتصور فيه التزاق القائمين في الصف ما ذكرنا دون ظهر القدم. وقال الشمني في شرح النقاية ومعنى «إلى» عند المحققين الغاية مطلقاً، وأما دخول ما بعدها في حكم ما قبلها أو خروجه عنه فأمر يدور مع الدليل، فما قام الدليل فيه على خروج ما بعدها قوله تعالى: ﴿فنظرة إلى ميسرة﴾ [البقرة: ٢٨٠] إذ لو دخل لكان الإنتظار واجباً حالة اليسر أيضاً. وقوله تعالى: ﴿ثم أتموا الصيام إلى الليل﴾ [البقرة: ١٨٧] إذ لو دخل لوجب الوصال، ومما قام الدليل فيه على دخول ما بعدها قوله

بالخنصر من الرِجل اليسرى ويقول: «اللهم ثبِّت قدمي على الصراط المستقيم يوم تزل الأقدام في النار» ويقول عند غسل اليسرى: «أعوذ بك أن تزل قدمي على الصراط

تعالى: ﴿من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى﴾ [الإسراء: ١] للعلم فيه بأنه لا يسري به إلى البيت المقدس من غير أن يدخله. وأما المرافق والكعبان في الآية فأخذ زفر وداود فيهما بالمتيقن، فلم يدخلاها في الغسل، وأخذ الكافة بالإحتياط فادخلوها فيه. وقيل «إلى» بمعنى «مع» وقيل: للغاية وإن صدر الغاية إذا كان متناولاً لها كاليد يتناول إلى الابط كانت لإسقاط ما وراءها لا لامتداد الحكم لأنه حاصل.

قلت: ونقل الباقاني في شرح الملتقى عن بعض المتأخرين أن الأولى الإستدلال بالإجماع على فرضية غسلها، فقد قال الشافعي في الأم: لا نعلم مخالفاً في إيجاب دخول المرفقين في الوضوء، وهذا حكاية منه للإجماع.

تنبيه:

قال الرافعي: وقد يمتحن فيسأل عن وضوء ليس فيه غسل الرجلين، وصورته: ما إذا غسل الجنب جميع بدنه إلا رجليه ثم أحدث، والأصل في المسألة على الإختصار أن من اجتمع في حقه الحدث الأصغر والأكبر هل يكفيه الغسل أم يحتاج معه إلى الوضوء، فيه وجهان أصحها: أنه يكفيه لظاهر الأخبار. فإن قلنا: يجب وضوء وغسل عند اجتماع الحدثين وجب غسل الرجلين عن الجنابة ووضوء كامل للحدث يقدم منهما ما شاء ويؤخر ما شاء، وتكون الرجل مغسولة مرتين، وإن قلنا: يكفي الغسل، ثم يشترط الترتيب في أعضاء الوضوء وجب غسل الرجلين مؤخراً عن سائر أعضاء الوضوء ويكون غسلها واقعاً على الجهتين الجنابة والحدث جميعاً، وإن قلنا انه يكفي الغسل من غير اشتراط الترتيب فعليه غسل الرجلين عن جهة الجنابة، أما قبل سائر أعضاء الوضوء أو بعدها أو في خلالها ويغسل سائر الأعضاء من الحدث على الترتيب، وهذا هو الأصح. واختيار ابن سريج، وابن الحداد وعلى هذا الوجه يكون المأتي به وضوءاً خالياً عن غسل الرجلين لأن الرجلين قد اجتمع فيهما الحدثان، ونحن على هذا الوجه نحكم باضمحلال الأصغر في جنب الأكبر، فليست الرجلان مغسولتين من جهة الوضوء. فهذه هي صورة الامتحان.

فائدة:

عدوا غسل الرجلين أحد فروض الوضوء وأركانه، لكن المتوضيء غير مكلف بغسل الرجلين بعينه، بل الذي يلزمه أحد الأمرين إما غسل الرجلين أو المسح على الخفين بشرطه، ولو عبر معبر عن هذا الركن هكذا لكان مصيباً، والمراد عند الإطلاق ما إذا كان لا يمسح أو أن الأصل الغسل والمسح بدل.

(**ويقول**) عند غسل اليمنى: (**«اللهم ثبت قدمي على الصراط يوم تزل الأقدام» ويقول عند غسل اليسرى: «أعوذ بك أن تزل قدمي على الصراط يوم تزل أقدام**

يوم تزل فيه أقدام المنافقين» ويرفع الماء إلى انصاف الساقين. فإذا فرغ رفع رأسه إلى السماء وقال: «أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمداً عبده ورسوله. سبحانك اللهم وبحمدك لا إله إلا أنت عملت سوءاً وظلمت نفسي أستغفرك اللهم وأتوب إليك فاغفر لي وتب عليَّ إنك أنت التوّاب الرحيم، اللهم اجعلني من التوّابين، واجعلني من المتطهرين، واجعلني من عبادك الصالحين، واجعلني عبداً صبوراً شكوراً، واجعلني أذكرك كثيراً وأسبحك بكرة وأصيلاً» يقال: إن من قال هذا بعد الوضوء ختم على وضوئه بخاتم ورفع له تحت العرش فلم يزل يسبح الله تعالى ويقدسه ويكتب له ثواب ذلك إلى يوم القيامة. ويكره في الوضوء أمور: منها أن

المنافقين) ونص القوت في الأولى بعد الصراط مع أقدام المؤمنين، وفي الثانية بزيادة فيه بعد «تزل». وفي العوارف مثل ما في القوت بزيادة التصلية. وفي حديث علي من رواية ولده محمد ابن الحنفية عنه. وفي الرجلين: «اللهم ثبت قدمي على الصراط يوم تزل الاقدام اللهم نجني من مفضعات النيران وأغلالها». وفي حديث أنس الاقتصار على هذه الجملة الأولى، **(ويرفع الماء إلى انصاف الساقين)**. هذه العبارة منتزعة من عبارة القوت حيث قال: وان يبتدىء بغسل الذراعين من أصابع الكفين ويقطع من المرفقين في كل غسلة، وأن يبلغ في غسل الذراعين إلى أنصاف العضدين، وأن يبتدىء بغسل القدمين من الأصابع ويخللها من الميامن ويقطع غسلها من الكعبين ويبلغ في غسل القدمين إلى أنصاف الساقين ويمين أصابع اليمنى خنصرها ويمين أصابع اليمين إبهامها، **(فإذا فرغ)** من وضوئه **(رفع رأسه إلى السماء وقال)** ونص القوت: ثم قال: **(«أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمداً عبده ورسوله. سبحانك اللهم وبحمدك لا إله إلاّ أنت عملت سوءاً وظلمت نفسي أستغفرك وأتوب إليك)**. ونص القوت: وأسألك التوبة **(فاغفر لي وتب عليّ إنك أنت التوّاب الرحيم، اللهم اجعلني من التوّابين، واجعلني من المتطهرين واجعلني من عبادك الصالحين)**، وهذه الجملة الأخيرة ليست في القوت، ولا في شرح الوجيز، ولا في الأحاديث الواردة في الدعاء على ما سيأتي بيانه **(واجعلني عبداً صبوراً شكوراً)**. ونص القوت: واجعلني صبوراً واجعلني شكوراً **(واجعلني أذكرك ذكراً كثيراً وأسبحك بكرة وأصيلاً)**. وهكذا هو في كتاب العوارف. قال صاحب القوت: هذا جميع ما روي من القول بعد الفراغ من الوضوء بآثار متفرقة قد جمعناها. **(يقال: إن من قال هذا بعد الوضوء)**، ونص القوت عند فراغه من الوضوء **(ختم على وضوئه بخاتم ورفع له تحت العرش، فلم يزل يسبح الله تعالى ويقدسه ويكتب له ثواب ذلك إلى يوم القيامة)** كل هذا بعينه في القوت والكلام عليه من وجوه.

الأوّل: في رفع الرأس إلى السماء. قال الحافظ ابن حجر في تخريج أحاديث الإذكار نقل الروياني أنه يقول ذلك رافعاً بصره إلى السماء، وقد جاء ذلك مصرحاً في حديث عمر بن

....

الخطاب رضي الله عنه رفعه: «من توضأ فأحسن الوضوء ثم رفع بصره أو قال نظره إلى السماء» فقال الحديث كما سيأتي، والسماء قبلة الدعاء فلعل ذلك مراد من أطلق. وعند المستغفري في كتاب الدعوات في حديث علي ورفع رأسه إلى السماء فقال: «الحمد لله الذي رفعها بغير عمد»، وكذلك في حديث ثوبان عند البزار، وحديث أنس عند الخطيب وابن النجار كلهم بلفظ: «ورفع رأسه إلى السماء».

الثاني: أن يكون مستقبل القبلة قائماً أو قاعداً كذا في الخلاصة من كتب أصحابنا. وقال النووي في الاذكار، قال أصحابنا، ويقول: هذه الاذكار مستقبل القبلة. قال الحافظ: لم أرَ فيه شيئاً صريحاً يختص به.

الثالث: أن يقول هذه الإذكار عقيب الفراغ، وهذا قد ذكره النووي في الاذكار وورد صريحاً في أكثر الأحاديث الآتي ذكرها، وهو مقتضى تبويب النسائي في السنن، ولكن ابن السني ترجم في عمل اليوم والليلة فقال: باب ما يقول بين ظهراني وضوئه وأورد دعاء يأتي ذكره فيما بعد.

الرابع: في قوله: «أشهد أن لا إله إلا الله» إلى قوله: «ورسوله» روى الإمام أحمد في مسنده من طريق الليث بن سعد، عن معاوية بن صالح، عن ربيعة بن يزيد، عن أبي إدريس الخولاني، عن عقبة بن عامر الجهني رضي الله عنه قال: كنا نخدم أنفسنا، وكنا نتناوب رعية الابل بيننا فأدركتني رعية الابل فروّحتها بعشي، فأدركت رسول الله ﷺ وهو قائم يحدث الناس، فأدركت من حديثه وهو يقول: «ما منكم من أحد يتوضأ فيبلغ الوضوء ثم يركع ركعتين يقبل عليهما بقلبه ووجهه إلا وجبت له الجنة وغفر له». فقلت: ما أجود هذه. فقال رجل بين يدي النبي ﷺ: التي كان قبلها أجود منها، فنظرت فإذا عمر بن الخطاب، فقلت: ما هو يا أبا حفص؟ قال: انه قال قبل أن تأتي: «ما منكم من أحد يتوضأ فيبلغ الوضوء، ثم يقول: أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأن محمداً عبده ورسوله إلا فتحت له أبواب الجنة الثمانية يدخل من أيها شاء». وعند أبي نعيم في المستخرج: وأشهد أن محمداً. كما عند المصنف، وروى أبو محمد الفاكهي في تاريخ مكة، والدارمي، وأحمد، وأبو بكر بن أبي شيبة كلهم من طريق المقري، عن حيوة بن شريح، عن أبي عقيل، عن ابن عمر، عن عقبة بن عامر فساقه نحوه وفيه: «من توضأ فأحسن الوضوء ثم رفع بصره، أو قال نظره إلى السماء فقال: أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً عبده ورسوله فتحت له أبواب الجنة الثمانية يدخل من أيها شاء». وأخرجه مسلم عن أبي بكر بن أبي شيبة، وأبو داود عن عثمان بن أبي شيبة، والترمذي عن جعفر بن محمد بن عمران، والنسائي عن محمد بن علي بن محرز. أربعتهم عن زيد بن الحباب، عن معاوية بن صالح. وأخرجه مسلم أيضاً من رواية عبدالرحمن بن مهدي، وابن حبان من رواية عبدالله بن وهب كلاهما عن معاوية بن صالح.

....

قلت: وقد جاء في بعض الروايات: التشهد بعد البسملة وأنه يقال عند كل عضو. أخرجه المستغفري في كتاب الدعوات من طريق سالم بن أبي الجعد، عن البراء بن عازب رفعه: «ما من عبد يقول إذا توضأ بسم الله، ثم قال لكل عضو أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأن محمداً عبده ورسوله إلا فتحت له أبواب الجنة الثمانية يدخل من أيها شاء». وفيه تعقب على النووي حيث قال في الاذكار: إن التشهد بعد التسمية لم يرد. وأخرجه الدارقطني، وأبو يعلى، والطبراني في الدعاء من طريق محمد بن عبد الرحمن بن البيلماني وهو ضعيف جداً عن أبيه عن ابن عمر رفعه: «من توضأ فغسل كفيه ثلاثاً» ثم ساقوا الحديث إلى أن قال ثم قال: «أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله قبل أن يتكلم غفر له ما بين الوضوءين» وجاء تكرار التشهد ثلاث مرات. أخرج أحمد والطبراني من طريق زيد العمى، عن أنس بن مالك رفعه: «من توضأ فأحسن الوضوء ثم قال ثلاث مرات أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله فتحت له أبواب الجنة يدخل من أيها شاء». وأخرج ابن السني من طريق عمرو بن ميمون بن مهران الجزري، عن أبيه، عن جده، عن عثمان بن عفان رضي الله عنه رفعه: «من قال حين يفرغ من وضوئه أشهد أن لا إله إلا الله ثلاث مرات لم يقم حتى تمحى عنه ذنوبه حتى يصير كما ولدته أمه».

الخامس في قوله: سبحانك اللهم إلى آخره أخرجه ابن السني والطبراني من طرق عن أبي هاشم الرماني، عن أبي مجلز، عن قيس بن عباد، عن أبي سعيد الخدري رفعه: «من قال إذا توضأ بسم الله وإذا فرغ قال سبحانك اللهم وبحمدك استغفرك وأتوب إليك ختم عليها بخاتم». وفي رواية: «طبع عليها بطابع فوضعت تحت العرش فلم تكسر إلى يوم القيامة». ويروى موقوفاً أيضاً. وأخرجه الدارقطني في فوائد المزكي بلفظ: من قال حين يفرغ من وضوئه سبحانك اللهم وبحمدك أشهد أن لا إله إلا أنت أستغفرك وأتوب إليك كتب في رق وطبع عليه بطابع ووضع تحت العرش حتى يدفع إليه يوم القيامة».

السادس: في قوله: «اللهم اجعلني من التوّابين» إلى قوله: «الصالحين» أخرجه الترمذي من رواية أبي إدريس وأبي عثمان عن عمر بن الخطاب نحو سياق حديث عقبة السابق، وزاد فيه: «اللهم اجعلني من التوّابين واجعلني من المتطهرين»، ثم قال: وأبو ادريس لم يسمع من عمر. قال الحافظ شيخ الترمذي جعفر بن محمد تفرّد بها ولم يضبط الاسناد، فإنه أسقط بين أبي إدريس وعمر عقبة، فصار من حديث عمر وليس كذلك، وإنما هو من حديث عقبة كما تقدم. وأخرج الطبراني في كتبه، ومحمد بن سنجر في مسنده من طرق عن أبي سعد الأعور عن أبي سلمة عن ثوبان. وفي الأوسط من رواية الأعمش، عن سالم بن أبي الجعد، عن ثوبان رفعه: «من توضأ فأحسن الوضوء ثم قال عند فراغه لا إله إلا الله وحده لا شريك له اللهم اجعلني من المتطهرين فتح الله له ثمانية أبواب الجنة يدخل من أيها شاء». وأخرج الطبراني في الدعاء من طريق أبي

....

إسحاق السبيعي، عن الحرث، عن علي أنه كان يقول إذا فرغ من وضوئه: «اللهم اجعلني من التوّابين واجعلني من المتطهرين». وأخرج المستغفري في كتاب الدعوات من حديث البراء بن عازب رفعه: «ما من عبد يقول إذا فرغ من وضوئه اللهم اجعلني من التوّابين واجعلني من المتطهرين إلا فتحت له أبواب الجنة الثمانية يدخل من أيها شاء». وأخرج أبو القاسم بن منده في كتاب الوضوء، والمستغفري في الدعوات، والديلمي في مسند الفردوس من طرق عن يونس بن عبيد عن الحسن هو البصري، عن علي بن أبي طالب قال: علمني رسول الله ﷺ فقال: «يا علي إذا قدمت وضوءك فقل بسم الله العظيم ثم ساقوا الحديث إلى أن قال: فإن غسلت رجليك فقل: اللهم اجعل سعياً مشكوراً وذنباً مغفوراً وعملاً مقبولاً سبحانك اللهم وبحمدك لا إله إلا أنت أستغفرك وأتوب إليك اللهم اجعلني من التوّابين، واجعلني من المتطهرين، والملك قائم على رأسك يكتب ما تقول ثم يختمه بخاتم ثم يعرج به إلى السماء فيضعه تحت عرش الرحمن فلا يفك ذلك الخاتم إلى يوم القيامة». وأخرجه المستغفري أيضاً من طريق أبي إسحاق عن علي فذكر نحوه بتمامه وزاد بعد قوله وذنباً مغفوراً وتجارة لن تبور. وفي آخره: ورفع رأسه إلى السماء فقال: «الحمد لله الذي رفعها بغير عمد».

السابع: قوله: فلم يزل يسبح الله ويقدسه إلخ. أخرجه ابن حبان من رواية عباد بن صهيب عن حميد الطويل، عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: دخلت على النبي ﷺ وبين يديه إناء من ماء، فقال لي: يا أنس، أدن مني أعلمك مقادير الوضوء قال: فدنوت منه فلما أن غسل يديه قال فساق الحديث إلى أن قال، ثم قال: قال النبي ﷺ: «يا أنس، والذي نفسي بيده ما من عبد قالها عند وضوئه إلا لم تقطر من خلل أصابعه قطرة إلا خلق الله منها ملكاً يسبح الله بسبعين لساناً يكون ثواب ذلك التسبيح له إلى يوم القيامة».

الثامن: في الصلاة على النبي ﷺ نقل النووي عن الشيخ نصر المقدسي قال: ويقول مع هذه الاذكار اللهم صلِّ على محمد وعلى آل محمد. قال الحافظ، وقد أخرج البيهقي من طريق الأعمش، عن شقيق، عن ابن مسعود رفعه: «إذا تطهر أحدكم فليذكر إسم الله» الحديث. وفيه: وإذا فرغ من طهوره فليشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمداً عبده ورسوله وليصلِّ عليّ فإذا قال ذلك فتحت له أبواب الرحمة، وقد علم ﷺ من سأله عن كيفية الصلاة عليه: اللهم صلِّ على محمد وعلى آل محمد، فلذلك لم يذكر السلام والعلم عند الله تعالى.

التاسع: في معنى الدعاء السابق: «سبحانك» في الأصل مصدر، ثم صار علماً للتسبيح وهو التنزيه وهو منصوب دائماً بفعل لازم الإضمار «وبحمدك» في موضع الحال أي نسبح حامدين لك لأنه لولا إنعامك بالتوفيق لم نتمكن من تسبيحك وعبادتك أشهد أن لا إله إلا أنت أستغفرك أي أطلب منك أن تغفر لي ذنوبي وأتوب إليك أي أرجع إلى طاعتك عن معصيتك «اللهم اجعلني من التوّابين» أي الكثيري التوبة والرجوع عن الذنب «واجعلني من المتطهرين»

يزيد على الثلاث، فمن زاد فقد ظلم، وأن يسرف في الماء توضأ عليه السلام ثلاثاً

أي المتنزهين عن قاذورات الذنوب والمعاصي وأوساخها وفيه ترق من الرفع إلى الدفع: «واجعلني من عبادك الصالحين» أي الذين خصصتهم بالإضافة إلى ذاتك وجعلتهم صالحين لكرامتك لائقين لمشاهدتك في حضرة قدسك مع الذين أنعمت عليهم، وفيه ترق من التخلية إلى التحلية، وأما بيان معاني بقية أدعية الأعضاء، فقد تعرض له شارح مقدمة أبي الليث من أصحابنا وهي لوضوحها لم يحتج إلى تنبيه عليه هنا، والله أعلم.

ثم قال المصنف: (**ويكره في الوضوء أمور: منها أن يزيد على الثلاث**) أي يتجاوز الحد المسنون في الزيادة عليه في المرات الثلاثة بأن يجعلها أربعاً من غير ضرورة، وكذا النقصان منه بأن يجعلها اثنتين لغير ضرورة. وقيل: المنهي عن الزيادة أو النقصان ما إذا كان معتقداً سنيتها، فأما لو زاد لطمأنينة القلب عند الشك فلا بأس به، كما أشار إليه النووي وسبق ذلك لأنه ﷺ أمر بترك ما يريبه إلى ما لا يريبه. كذا في الكافي وغيره. وفي الخلاصة وإن غسل مواضع الوضوء أربع مرات يكره. قال الفقيه أبو جعفر: لا يكره إلا إذا رأى السنّة فيما وراء الثلاث، وهذا إذا لم يفرغ من الوضوء فإن فرغ ثم استأنف الوضوء لا يكره بالإتفاق اهـ.

قال شارح المنية من أصحابنا: وهو يفيد أن تجديد الوضوء على أثر الوضوء من غير أن يؤدي بالأوّل عبادة غير مكروه، وفيه إشكال لاطباقهم على أن الوضوء عبادة غير مقصودة لذاتها، فإذا لم يؤدّ به عمل مما هو المقصود من غير شرعيته كالصلاة وسجدة التلاوة، ومس المصحف ينبغي أن لا يشرع تكراره قربة لكونه غير مقصود لذاته فيكون إسرافاً محضاً، وقد قالوا في السجدة لما لم تكن مقصودة لم يشرع التقرب بها مستقلة وكانت مكروهة فهذا أولى اهـ.

(و) من مكروهات الوضوء (**أن يسرف في الماء**) أي في استعماله بأن يصرف فيه زائداً على ما ينبغي كان يغسل أربعاً وما أشبه ذلك، وقد روى أحمد وابن ماجة من حديث سعد لما مر به ﷺ وهو يتوضأ فقال له: «ما هذا السرف يا سعد؟» قال: أفي الوضوء سرف؟ قال: «نعم وإن كنت على نهر جار» فالإسراف في صب الماء مكروه ولو كان مملوكاً أو نهراً. وأما الموقوف كالمدارس فحرام كذا في الدر. (**توضأ رسول الله ﷺ ثلاثاً وقال «من زاد فقد ظلم وأساء»**). قال العراقي: أخرجه أبو داود والنسائي، واللفظ له وابن ماجة من رواية عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده اهـ.

قلت: لفظ أبي داود أن رجلاً أتى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله، كيف الطهور فدعا بماء في إناء فغسل كفيه ثلاثاً، ثم غسل وجهه ثلاثاً، ثم غسل ذراعيه ثلاثاً، ثم مسح برأسه أدخل أصبعيه السباحتين باطن أذنيه ثم غسل رجليه ثلاثاً ثلاثاً ثم قال: «هكذا الوضوء فمن زاد على هذا أو نقص فقد أساء وظلم أو ظلم وأساء»، وأخرجه النسائي وابن ماجة، وفي لفظ ابن ماجة: «فقد تعدى وظلم» وللنسائي: «أساء وتعدى وظلم» والاحتجاج بهذا الاسناد صحيح، فإن المراد بجد عمرو عند الاطلاق أبو أبيه، وهو عبدالله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما، والمراد بالزيادة

وقال: « من زاد فقد ظلم وأساء » وقال: « سيكون قوم من هذه الأمة يعتدون في الدعاء والطهور » ويقال: من وهن علم الرجل ولوعه بالماء في الطهور، وقال ابراهيم بن أدهم: يقال إن أول ما يبتدىء الوسواس من قبل الطهور، وقال الحسن: إن شيطاناً يضحك بالناس في الوضوء يقال له الولهان ويكره أن ينفض اليد فيرش الماء وأن يتكلم في أثناء

الزيادة على الثلاث معتقداً سنيتها كما تقدم، وكذا المراد بالنقصان، ومعنى « تعدى » جاوز حدّ السنة في الزيادة، ومعنى « ظلم » أي ظلم السنة حقها في النقصان ثم المرة الأولى فرض، والثانية سنّة، والثالثة دونها في الفضيلة. وقيل: الثالثة لكمال السنّة كذا في الاختيار، والأولى أن تكون الثانية والثالثة كلاهما سنّة لأن التثليث الذي هو سنّة إنما يحصل بهما. **(وقال ﷺ: « سيكون قوم من هذه الأمة يعتدون في الدعاء والطهور »)**. قال العراقي: أخرجه أبو داود، وابن حبان، والحاكم من حديث عبدالله بن مغفل اهـ.

قلت: أخرجه أبو داود من طريق أبي نعامة، واسمه قيس بن عباية أن عبدالله بن مغفل سمع إبنه يقول: اللهم إني أسألك القصر الأبيض عن يمين الجنة إذا دخلتها، فقال: أي بني سل الله الجنة وتعوّذ به من النار، فإني سمعت رسول الله ﷺ يقول: « إنه سيكون في هذه الأمة قوم يعتدون في الطهور والدعاء ». وأخرجه ابن ماجة مقتصراً منه على الدعاء، وبمثل رواية ابن ماجة أخرجه أحمد عن سعد، ويعتدون أي يتجاوزون وهذا هو معنى الإسراف. **(ويقال: من وهن علم الرجل)** أي من ضعفه. والوهن: بالتحريك يستعمل في العلم والعقل وبالسكون في البدن **(ولوعه)** بالفتح والضم كلاهما للإسم والمصدر **(بالماء في الطهور)**. وفي نسخة في التطهير، وظن العراقي أنه حديث فقال: لم أجد له أصلاً، وليس كذلك بل هو من كلام بعض السلف، **(وقال ابراهيم بن أدهم)** البلخي الزاهد: **(أوّل ما يبدأ الوسواس من قبل الطهور)** وذلك أنه يلقي من الشيطان في هاجسه أنه لم يطهر بعد فيعتدي، وفي العوارف قال أبو عبدالله الروزبادي: إن الشيطان يجتهد أن يأخذ نصيبه من جميع أعمال بني آدم ولا يبالي أن يأخذ نصيبه بأن يزدادوا فيما أمروا به وينقصوا منه. **(وقال الحسن)** هو البصري: **(إن شيطاناً يضحك بالناس في الوضوء يقال له الولهان)**، وليس هذا من قول الحسن، بل هو حديث مرفوع أخرجه الترمذي في جامعه فقال: أخبرنا محمد بن بشار، أخبرنا أبو داود، حدثنا خارجة بن مصعب، عن يونس بن عبيد، عن الحسن، عن يحيى بن ضمرة السعدي، عن أبي بن كعب رضي الله عنه، عن النبي ﷺ أنه قال: « للوضوء شيطان يقال له الولهان فاتقوا وساوس الماء » **(ويكره أن ينفض اليد فيرش الماء)** أي بعد الفراغ من الوضوء لما روي أنه ﷺ قال: « إذا توضأتم فلا تنفضوا أيديكم فإنها مراوح الشيطان ». قال ابن الملقن: رواه ابن أبي حاتم في علله، وابن حبان في ضعفائه من رواية أبي هريرة وضعفاه، وانكار ابن الصلاح من الحديث، فإنها مراوح الشيطان غلط لوجودها كما ذكرناه اهـ.

الوضوء، وأن يلطم وجهه بالماء لطماً. وكره قوم التنشيف وقالوا: الوضوء يوزن، قاله سعيد بن المسيب والزهري، لكن روى معاذ رضي الله عنه: «أنه عليه السلام مسح وجهه بطرف ثوبه» وروت عائشة رضي الله عنها «أنه ﷺ كانت له منشفة»، ولكن طعن في هذه الرواية عن عائشة. ويكره أن يتوضأ من إناء صفر وإن يتوضأ بالماء

وفي الروضة للنووي قلت: في النفض أوجه: الأرجح أنه مباح تركه وفعله سواء، والثاني مكروه، والثالث تركه أولى. والله أعلم اهـ.

قلت: وقد ثبت أنه ﷺ ناولته زينب خرقة بعد طهارته فنفض يده ولم يأخذها، فهذا يدلك على أن النفض مطلقاً غير مكروه، ولعل المصنف قيده بقوله: فيرش الماء نظراً لذلك فتأمل. (و) يكره (**أن يتكلم في أثناء وضوئه**) بكلام الدنيا والبشر، وفي فتاوى الحجة التكلم في أثناء الوضوء مكروه، وفي الاغتسال أشد كراهة، وفي العوارف: أدب الصوفية في الوضوء حضور القلب في غسل الأعضاء. سمعت بعض الصالحين يقول: إذا حضر القلب في الوضوء يحضر في الصلاة، وإذا دخل السهو فيه دخلت الوسوسة في الصلاة. (**ويكره أن يلطم وجهه بالماء لطماً**) تنزيهاً لمنافاته شرف الوجه فيلقيه برفق عليه، (**وكره قوم التنشف**) بالخرقة في الوضوء وفي الغسل. وفي القوت: وقد كره بعض العلماء مسح الأعضاء بخرقة بعد الوضوء وقال: هذا نور للوجه اهـ. (**وقالوا**) أي: القائلين بالكراهة (**الوضوء يوزن**) في كفة الحسنات، أي ماؤه (**قاله سعيد بن المسيب والزهري**). وفي العوارف: واتخاذ المنديل بعد الوضوء كرهه قوم، وقالوا: إن ماء الوضوء نور يوزن وأجازه بعضهم اهـ.

قلت: قوله الوضوء يوزن قد وجدته مرفوعاً في حديث أبي هريرة. أخرجه ابن عساكر في تاريخه وتمام في فوائده بلفظ: «من توضأ فمسح بثوب نظيف فلا بأس به ومن لم يفعل فهذا أفضل لأن الوضوء يوزن يوم القيامة مع سائر الأعمال». (**ولكن روى معاذ**) بن جبل (**رضي الله عنه: «أنه ﷺ مسح وجهه بطرف ثوبه»**). قال العراقي: أخرجه الترمذي وقال: غريب واسناده ضعيف اهـ.

قلت: ولفظ الحديث في العوارف. وقال معاذ: رأيت رسول الله ﷺ إذا توضأ مسح وجهه بكمه بطرف ثوبه». وفي الكبير للطبراني من حديثه: «كان يمسح وجهه بطرف ثوبه في الوضوء». (**وروت عائشة رضي الله عنها: «إنه ﷺ كانت له منشفة»**) هو في سنن الترمذي. أخبرنا سفيان بن وكيع، حدثنا عبدالله بن وهب، عن يد بن حباب، عن أبي معاذ، عن الزهري، عن عروة، عن عائشة رضي الله عنها قالت: «كانت لرسول الله ﷺ خرقة ينشف بها أعضاءه بعد الوضوء». (**ولكن طعن في هذه الرواية عن عائشة رضي الله عنها**) كأنه يشير إلى قول الترمذي، فإنه بعدما أخرجه قال: وليس بالقائم ولا يصح عن النبي ﷺ شيء في هذا الباب، وفي القوت: واستحب بعض علماء الشام أن يمسح بثوبه وقال: تكون البركة في ثيابي

المشمس وذلك من جهة الطب. وقد روي عن ابن عمر وأبي هريرة رضي الله عنهما

فإن مسح فجائز وإن ترك فحسن. قد مسح رسول الله ﷺ وجهه وذراعيه بخرقة بعد الوضوء، وقد ناولته زينب خرقة بعد طهارته فنفض يده ولم يأخذها. قال أصحابنا: لا بأس بالمسح قليلاً من غير مبالغة بمنديل بعد الوضوء، كما روي ذلك عن عثمان، وأنس، ومسروق، والحسن بن علي رضي الله عنهم. وقال الرافعي: هل يستحب ترك تنشيف الأعضاء فيه وجهان: أظهرهما نعم لما روي عن أنس أن النبي ﷺ كان لا ينشف أعضاءه. وعن عائشة قالت: كان رسول الله ﷺ يصبح جنباً فيغتسل ثم يخرج إلى الصلاة ورأسه يقطر ماء، والثاني: لا يستحب ذلك. وعلى هذا اختلفوا. منهم من قال: لا يستحب التنشف أيضاً. وقد روي من فعله ﷺ فعله وتركه وكل حسن ولا ترجيح، ومنهم من قال: يستحب التنشف لما فيه من الاحتراز عن التصاق الغبار، وإذا فرعنا على الأظهر وهو استحباب الترك. فهل نقول التنشف مكروه أم لا؟ فيه ثلاثة أوجه: أظهرها: لا، والثاني: نعم لأنه إزالة لأثر العبادة فأشبه إزالة خلوف فم الصائم، والثالث حكي عن القاضي الحسين أنه إن كان في الصيف كره وإن كان في الشتاء لم يكره لعذر البرد، **(ويكره أن يتوضأ من إناء أصفر)** وعبارة القوت: ويكره الوضوء في إناء صفر، وفي المصباح: الصفر بالضم ويكسر النحاس، وقيل أجوده اهـ. وفي معناه النحاس الأحمر.

قال صاحب القوت: وسمعت أن العبد إذا أراد الوضوء احتوشته الشياطين توسوس إليه فإذا سمّى وذكر الله تعالى حبست عنه وحضرته الملائكة، فإن كان وضوءه في إناء صفر أو نحاس لم تقربه الملائكة اهـ.

ولذا قال صاحب شرعة الإسلام: ولا يتوضأ في إناء صفر ولا نحاس لأن الملائكة تنفر من ريحها. وقال أصحابنا: ومن آداب الوضوء كون آنيته من خزف، **(ويكره أن يتوضأ بالماء المشمس)** وفي القوت قيل: إن كراهته بأرض الحجاز خاصة ويورث البرص، وإليه أشار المصنف بقوله: **(وذلك من جهة الطب)** أي فهي كراهة طبية لا شرعية. وقال الرافعي في أقسام المياه التي يتطهر بها: ومنها المشمس وهو على طهوريته كالمسخن، وهل في استعماله كراهة أم لا؟ فيه وجهان: أحدهما: لا. وبه قال مالك، وأبو حنيفة، وأحمد. والثاني: وهو الأصح نعم لما روي عن عائشة رضي الله عنها أن النبي ﷺ نهاها عن المشمس وقال: «إنه يورث البرص». وعن ابن عباس أنه ﷺ قال: «من اغتسل بماء مشمس فأصابه وضح فلا يلومنّ إلا نفسه». وكره عمر رضي الله عنه المشمس وقال: إنه يورث البرص.

فإن قلنا بالكراهة ففي محلها اختلاف منشؤه إشارة النقل بعد النهي إلى سببه وهو خوف الوضح، وقال قائلان من أصحابنا: إنما يكره إذا خيف منه هذا المحذور، وإنما يخاف عند اجتماع شرطين. أحدهما: أن يجري التشميس في الأواني المنطبعة كالحديد والرصاص والنحاس، لأن الشمس إذا أثرت فيها استخرجت منها أجزاء زهومة تعلو وجه الماء، ومنها يتولد المحذور. والثاني: أن يتفق في البلاد المفرطة الحرارة دون البلاد الباردة والمعتدلة، فإن تأثير الشمس فيها

كراهية اناء الصفر. وقال بعضهم: أخرجت لشعبة ماء في إناء صفر فأبى أن يتوضأ منه. ونقل كراهية ذلك عن ابن عمر وأبي هريرة رضي الله عنهما. ومهما فرغ من

ضعيف، ولا فرق عند القائلين بهذه الطريقة بين أن يقع ذلك قصداً أو اتفاقاً، فإن المحذور لا يختلف، وأيدوا طريقتهم بالمشمس بالحياض والبرك، فإنه غير مكروه. وقال آخرون: لا يتوقف الكراهية على خوف المحذور لإطلاق النهي، وهؤلاء طردوا الكراهة في الأواني المنطبعة وغيرها كالخزف. وفي البلاد الحارة والباردة، واعتذروا عن ماء الحياض والبرك بتعذر الاحتراز اهـ.

وقال النووي في الروضة. قلت: الراجح من حيث الدليل أنه لا يكره مطلقاً، وهو مذهب أكثر العلماء وليس للكراهة دليل يعتمد. وإذا قلنا بالكراهة فهي كراهة تنزيه لا يمنع صحة الطهارة ويختص باستعماله في البدن ويزول بالتبريد على أصح الأوجه والله أعلم.

ثم قال الرافعي: والطريقة الأولى أقرب إلى كلام الشافعي رضي الله عنه، فإنه قال: ولا أكره المشمس إلا من جهة الطب أي إنما أكرهه شرعاً حيث يقتضي الطب محذوراً فيه، واستثنى بعضهم من المنطبعة الذهب والفضة لصفاء جوهرهما وبعد انفصال محذور عنهما. **(وقد روي عن ابن عمر، وأبي هريرة رضي الله عنهم كراهية الوضوء من إناء الصفر)** هكذا في القوت. **(قال بعضهم: أخرجت لشعبة)** هو أبو بسطام شعبة بن الحجاج العتكي أمير المؤمنين في الحديث تقدمت ترجمته **(ماء في إناء صفر)**، وعبارة القوت، وقال بعض المحدثين: سألني شعبة أن أخرج له وضوء فأخرجته في إناء صفر **(فأبى أن يتوضأ)** ونص القوت: فلم يتوضأ به. **(ونقل كراهية ذلك عن ابن عمر)** ونص القوت بعد قوله: فلم يتوضأ به، ثم قال: حدثني عبدالله بن دينار عن ابن عمر أنه كره الوضوء في إناء صفر، ثم قال صاحب القوت: وتوضأ رسول الله ﷺ في ركوة، ومن صحفة فيها أثر العجين، ومن كوز، ومن اداوة، ومن مهراس حجر، ومن مخضب لزينب بنت جحش وهو من نحاس وفيه رخصة اهـ.

قلت: وروى أبو بكر بن أبي شيبة في مصنفه، عن الدراوردي، عن زيد بن أسلم، عن أبيه أن عمر كانت له قمقمة يسخن فيها الماء. والقمقمة: بالضم إناء من نحاس، فهذا أيضاً دليل الرخصة.

مهات:

الأولى: الكراهة والكراهية ضد المحبة، والمحبة إرادة ما تراه أو تظنه خيراً مما سواه. والمكروهات غير متحصرة فيما ذكره المصنف، وتقريب حصرها عندنا بأنها ضد الأدب والمستحب فمما لم يذكره المصنف التقتير في الماء جداً حتى تفوت السنّة والاستعانة بالغير لغير عذر وغير ذلك.

الثانية في ذكر بعض آداب الوضوء مما لم يذكره المصنف، فمنها الجلوس في مكان مرتفع

وضوئه وأقبل على الصلاة فينبغي أن يخطر بباله أنه طهر ظاهره وهو موضع نظر الخلق فينبغي أن يستحي من مناجاة الله تعالى من غير تطهير قلبه وهو موضع نظر الرب سبحانه، وليتحقق أن طهارة القلب بالتسوية. والخلو عن الأخلاق المذمومة والتخلق بالأخلاق الحميدة أولى. وأن من يقتصر على طهارة الظاهر كمن أراد أن يدعو ملكاً إلى بيته فتركه مشحوناً بالقاذورات ، اشتغل بتجصيص ظاهر الباب البراني من الدار.

تحرزاً عن الغسالة واستقبال القبلة إن أمكن، والجمع بين نية القلب وفعل اللسان والمضمضة والاستنشاق باليمنى والامتخاط باليسرى والتوضؤ قبل دخول الوقت لغير المعذور والشرب من فضل الوضوء قائماً، ووضع الابريق على يساره ووضع يده حالة الغسل على عروته لا رأسه وملؤه استعداداً لوقت آخر، وحفظ الثياب من التقاطر، وقراءة سورة القدر بعده، فإنها تعدل ربع القرآن.

الثالثة: الوضوء عندنا على ثلاثة أقسام. فرض على المحدث للصلاة ولو كانت نفلاً ولصلاة الجنازة وسجدة التلاوة ومس القرآن ولو آية. والثاني: واجب وهو للطواف بالكعبة لما لم يكن صلاة حقيقة لم يتوقف صحته على الطهارة، فإذا طاف محدثاً صح ولزمه دم في الواجب وصدقة في التطوّع، والثالث: مندوب للنوم على الطهارة وللمداومة عليه، وللوضوء على الوضوء وبعد غيبة ونميمة وبعد كل خطيئة، وانشاد شعر قبيح، وقهقهة خارج الصلاة، وغسل ميت وحمله ولوقت كل صلاة وقبل غسل الجنابة، وللجنب عند أكل وشرب ونوم ووطء، والغضب، وقراءة قرآن، وحديث وروايته ودراسة علم شرعي وأذان واقامة وخطبة، وزيارة النبي ﷺ، ووقوف عرفة، وللسعي بين الصفا والمروة، وأكل لحم جزور، وللخروج من خلاف العلماء ليكون مقيماً للعبادة بطهارة متفق عليها استبراء لدينه.

ثم قال المصنف: **(ومهما فرغ من وضوئه)** وقام إلى المصلى **(وأقبل على الصلاة)** بالوقوف بين يدي الله تعالى **(ينبغي أن يخطر)** بضم ياء المضارعة أي يمر **(بباله)** أي بقلبه أو خاطره **(أنه طهر ظاهره)** كما أمره الله تعالى على قدر طاقته **(وهو مطمح)** وفي نسخة: موقع **(نظر الخلق)** فإنهم إنما يرون طهارة الظاهـر، **(فينبغي أن يستحي من مناجاة الله تعالى)** في أوّل استفتاحه بقوله: ﴿إني وجهت وجهي﴾ [الأنعام: ٧٩] الآية **(من غير تطهير قلبه)** باخلائه عما سوى الله تعالى **(وهو موقع نظر الرب سبحانه وتعالى)** لما ورد: أن الله لا ينظر إلى صوركم وأعمالكم إنما ينظر إلى قلوبكم. **(وليتحقق)** أي يتيقن **(أن طهارة القلب)** إنما تتم **(بالتوبة)** النصوح الصادقة بشروطها، **(والخلو عن الاخلاق الذميمة)** والخصائل الرذيلة مما تورث القلب سواداً، **(و)** ليعلم **(أن من اقتصر على طهارة الظاهر)** فقط ولم يلتفت إلى طهارة الباطن مثله **(كمن أراد أن يدعو ملكاً إلى بيته)** ليأكل ويستريح **(فتركه)** أي البيت **(مشحوناً)** أي مملوءاً **(بالقاذورات)** والأوساخ ولم ينظفه منها بالكنس والمسح وغير ذلك، **(و)** إنما **(اشتغل بتجصيص ظاهر الباب البراني)** وتزويقه بأنواع النقوش المختلفة،

وما أجدر مثل هذا الرجل بالتعرض للمقت والبوار. والله سبحانه وتعالى أعلم.

فضيلة الوضوء:

قال رسول الله ﷺ: «مَن توضأ فأحسن الوضوء وصلى ركعتين لم يحدث نفسه فيهما بشيء من الدنيا خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه». وفي لفظ آخر: «ولم يسه فيهما

(وما أجدره) أي أخلقه واحقه **(بالتعرض للبوار)** أي الهلاك. وفي نسخة بالتعريض للمقت والبوار والمقت أشد الغضب، فهذا مثل لمن يطهر ظاهره ولا يلتفت إلى طهارة الباطن ويشتغل عنها، ثم يريد أن يكون باطنه مظهراً لتجليات الحق سبحانه، وأنى يكون ذلك ضدان لا يجتمعان، وبه ختم كيفية الوضوء ثم قال:

فضيلة الوضوء:

أي بيان الأخبار الواردة في فضلها وفضل من داوم عليها. **(قال ﷺ: «من توضأ فأسبغ الوضوء)** أي بالمبالغة فيه سيما في الشتاء، فإنه من دعائم الدين وعزائم المتقين، وفي رواية: كما أمر **(وصلى ركعتين لم يحدث فيهما نفسه بشيء من الدنيا خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه»)** هكذا هو في القوت ما عدا قوله «من الدنيا» **(وفي لفظ آخر «ولم يسه فيهما غفر له ما تقدم من ذنبه»)** قال العراقي: أخرجه ابن المبارك في كتاب الزهد والرقائق باللفظين معاً، وهو متفق عليه من حديث عثمان بن عفان دون قوله «بشيء من الدنيا» ودون قوله «ولم يسه فيهما» ولأبي داود من حديث زيد بن خالد «ثم صلى ركعتين لا يسهو فيهما» الحديث اهـ.

قلت: والرواية المذكورة في القوت «من توضأ كما أمر» أخرجه الطبراني في الكبير من حديث عثمان رفعه «من توضأ كما أمر وصلى كما أمر خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه». وأخرجه أحمد، والدارمي، والنسائي وابن ماجه، وابن حبان، والطبراني في الكبير، عن أبي أيوب، وعقبة بن عامر معاً بلفظ «من توضأ كما أمر وصلى كما أمر غفر له ما قدم من عمل». ولفظ ابن حبان «غفر له ما تقدم من ذنبه» ولفظ أبي داود من حديث زيد بن خالد الجهني «فأحسن الوضوء» بدل «فاسبغ». وقد أخرجه أيضاً عبد بن حميد، والروياني، وابن قانع، والطبراني في الكبير، والحاكم، وحديث عثمان في المتفق عليه قد أخرجه عبد الرزاق، وأحمد، والنسائي أيضاً بلفظ «من توضأ مثل وضوئي هذا ثم صلى» الحديث. وأخرج الطبراني في الأوسط من حديث عقبة بن عامر رفعه «من توضأ وضوءاً كاملاً ثم قام إلى صلاته كان من خطيئته كيوم ولدته أمه». وعند البخاري، وابن ماجه من حديث عثمان «من توضأ مثل هذا الوضوء ثم أتى المسجد فركع ركعتين ثم جلس غفر له ما تقدم من ذنبه ولا تغتروا». ولحديث عثمان روايات أخرى بألفاظ مختلفة، ولفظ «بشيء من الدنيا» رواه الحكيم الترمذي في كتاب الصلاة له، وحينئذ فلا يؤثر حديث نفسه في أمور الآخرة أو يتفكر في معاني ما يتلوه، وفي فتح

غفر له ما تقدم من ذنبه». وقال ﷺ أيضاً: «ألا أنبئكم بما يكفر الله به الخطايا ويرفع به الدرجات؟ اسباغ الوضوء على المكاره ونقل الأقدام إلى المساجد وانتظار الصلاة بعد الصلاة فذلكم الرباط». ـ ثلاث مرات ـ وتوضأ ﷺ مرة وقال: «هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلاَّ به، وتوضأ مرتين مرتين وقال: من توضأ مرتين مرتين آتاه الله أجره مرتين، وتوضأ ثلاثاً ثلاثاً وقال: هذا وضوئي ووضوء الأنبياء من قبلي

الباري: المراد ما تسترسل النفس معه ويمكن المرء قطعه، فأما ما يهجم من الخطرات والوساوس ويتعذر دفعه فذلك معفوّ عنه بلا ريب، والمراد من الذنوب الصغار لا الكبار، وقد وقع التصريح به في مسلم فيحمل المطلق على المقيد، والله أعلم.

(وقال النبي ﷺ أيضاً: «ألا أنبئكم بما يكفر الله به الخطايا ويرفع به الدرجات إسباغ الوضوء في المكاره، ونقل الاقدام إلى المساجد، وانتظار الصلاة بعد الصلاة فذلكم الرباط») هكذا في القوت إلا أنه قال «اسباغ الوضوء في السبرات» أي في المكاره والباقي سواء. قال العراقي: أخرجه مسلم من حديث أبي هريرة اهـ.

قلت: ومالك، وأحمد، والترمذي، والنسائي ولفظهم: «ألا أدلكم على ما يمحو الله به الخطايا» والباقي مثل لفظ المصنف. وأخرج ابن خزيمة في صحيحه من طريق روح بن القاسم ومالك كلاهما عن العلاء بن عبد الرحمن، عن أبيه، عن أبي هريرة رفعه بلفظ: «ألا أدلكم على ما يمحو الله به الخطايا ويرفع به الدرجات» قالوا: بلى يا رسول الله. قال: والباقي سواء غير أن قوله «فذلكم الرباط» مرتين. والباقون مرة واحدة. وقال يونس في حديثه: «ألا أخبركم بما يمحو الله به الخطايا» ولم يقل قالوا بلى، واسباغ الوضوء المبالغة فيه، والمكاره الشدائد كأيام الشتاء. وقال بعض السلف: وضوء المؤمن في الشتاء بالماء البارد أفضل من عبادة الرهبان كلهم. وكان ابن عمر يفسر الاسباغ بالانقاء، ومن تفسير الشيء بلازمه إذ الإتمام مستلزم الانقاء عادة **(وتوضأ رسول الله ﷺ مرة وقال: «هذا وضوء لا يقبل لله الصلاة إلاَّ به»)** هكذا في القوت. قال العراقي: أخرجه ابن ماجه من حديث ابن عمر باسناد ضعيف اهـ.

قلت: وقد ثبت من فعله ﷺ الوضوء مرة مرة، أخرجه البخاري من طريق زيد بن أسلم، عن عطاء بن يسار، عن ابن عباس، ووقع في نسخ الإحياء لفظ مرة مرة واحدة، والصحيح مرة مرة بالتكرار كما في النسخ الصحيحة، وهما منصوبان على المفعول المطلق المبني للكمية، وقيل: على الظرفية أي: توضأ في زمان واحد، وقيل: على المصدر أي توضأ مرة من التوضؤ أي غسل الاعضاء غسلة واحدة **(وتوضأ مرتين)** كذا في النسخ، وفي بعضها مرتين مرتين، وهكذا هو في القوت. **(وقال: «من توضأ مرتين آتاه الله أجره مرتين»)** هكذا هو في القوت، وهو من بقية حديث ابن عمر عند ابن ماجه، وقد ثبت هذا أيضاً من فعله ﷺ. أخرجه البخاري من حديث عبد الله بن زيد الانصاري أن النبي ﷺ توضأ مرتين مرتين **(وتوضأ ثلاثاً ثلاثاً وقال**

ووضوء خليل الرحمن ابراهيم عليه السلام». وقال ﷺ: «من ذكر الله عند وضوئه طهَّر الله جسده كله، ومن لم يذكر الله لم يطهر منه إلا ما أصاب الماء». وقال ﷺ: «من توضأ على طهر كتب الله له به عشر حسنات». وقال ﷺ: «الوضوء على الوضوء نور على نور». وهذا كله حث على تجديد الوضوء. وقال عليه السلام: «إذا

«هذا وضوئي ووضوء الأنبياء من قبلي ووضوء خليل الرحمن إبراهيم ﷺ») هكذا في القوت إلا أنه قال «ووضوء أبي إبراهيم خليل الله عليه السلام» وهو من بقية حديث ابن عمر عند ابن ماجه. وقد رواه الدارقطني، وابن أبي حاتم، والطبراني كلهم من رواية عبد الرحمن بن زيد اليمني وهو متروك عن أبيه وهو ضعيف عن معاوية بن قرة عن ابن عمر وهو منقطع لأن معاوية هذا لم يدرك ابن عمر. وأخرج أحمد من حديث ابن عمر «من توضأ واحدة فتلك وظيفة الوضوء التي لا بد منها، ومن توضأ اثنتين فله كفلان، ومن توضأ ثلاثاً فذاك وضوئي ووضوء الأنبياء من قبلي» ويفهم من هذا أن الوضوء ليس من خصائص هذه الأمة بخلاف الغرة والتحجيل.

(وقال ﷺ: «من ذكر الله عز وجل عند طهوره طهر الله جسده كله، ولم يذكر الله تعالى لم يطهر منه إلا ما أصاب الماء») قال العراقي: رواه الدارقطني من حديث أبي هريرة باسناد ضعيف اهـ.

قلت: ولكن لفظه عنده «من توضأ وذكر اسم الله عليه كان طهوراً لجميع بدنه، ومن توضأ ولم يذكر اسم الله عليه كان طهوراً لأعضاء الوضوء». وهكذا ساقه الرافعي. وفي رواية «من توضأ وذكر إسم الله عليه تطهر جسده كله، ومن توضأ ولم يذكر اسم الله على وضوئه لم يتطهر إلا موضع الوضوء». وهكذا رواه أبو الشيخ من حديث أبي هريرة، والدارقطني، والبيهقي. وضعفه عن ابن مسعود، والدارقطني والبيهقي وضعفه عن ابن عمر. أما حديث ابن عمر عند الدارقطني ففيه أبو بكر الداهري وهو متروك. وفي حديث أبي هريرة عند الدارقطني والبيهقي ضعيفان مرداس بن محمد ومحمد بن أبان. وفي حديث ابن مسعود عند الدارقطني، والبيهقي يحيى بن هاشم السمسار وهو متروك. وقداحتج به الرافعي على نفي وجوب التسمية، وسبقه أبو عبيد في كتاب الطهور.

(وقال) ﷺ: **(«من توضأ على طهر كتب الله له عشر حسنات»)** قال العراقي: أخرجه أبو داود، والترمذي، وابن ماجه من حديث ابن عمر باسناد ضعيف اهـ.

قلت: وابن أبي شيبة، والطحاوي، وابن جرير ولفظهم كتب له عشر حسنات.

(وقال) ﷺ: **(«الوضوء على الوضوء نور على نور»)** قال العراقي لم أجد أصلاً اهـ.

قلت: وسبقه كذلك المنذري، وقال ابن حجر. هو حديث ضعيف رواه رزين في مسنده.

توضأ العبد المسلم فتمضمض خرجت الخطايا من فيه، فإذا استنثر خرجت الخطايا من أنفه، فإذا غسل وجهه خرجت الخطايا من وجهه حتى تخرج من تحت أشفار عينيه، فإذا غسل يديه خرجت الخطايا من يديه حتى تخرج من تحت أظفاره، فإذا مسح برأسه خرجت الخطايا من رأسه حتى تخرج من تحت أذنيه، وإذا غسل رجليه خرجت الخطايا من رجليه حتى تخرج من تحت أظفار رجليه ثم كان مشيه إلى المسجد وصلاته نافلة

قال السخاوي: ومعناه في الحديث الذي قبله. **(وهذا حث على تجديد الوضوء)**. وذلك إذا صلى بالوضوء الأوّل أو قرأ أو سجد ثم توضأ، فحينئذ يكون نوراً على نور، وأما إذا كان في مجلسه فهو اسراف، وهل الغسل والتيمم حكمها كذلك؟ الأظهر: لا.

(وقال ﷺ: «إذا توضأ العبد المسلم أو المؤمن فتمضمض خرجت الخطايا من فيه، فإذا استنثر خرجت الخطايا من أنفه، فإذا غسل وجهه خرجت الخطايا من وجهه حتى تخرج من بين أشفار عينيه، فإذا غسل يديه خرجت الخطايا من يديه حتى تخرج من تحت أظفاره)، فإذا مسح برأسه خرجت الخطايا من أذنيه، **(فإذا غسل رجليه خرجت الخطايا من رجليه حتى من تحت أظفاره ثم كان مشيه إلى المسجد وصلاته نافلة»)**. قال العراقي أخرجه النسائي، وابن ماجه من حديث الصنابحي واسناده صحيح، ولكن اختلف في صحبته. وعند مسلم من حديث أبي هريرة، وعمرو بن عبسة نحوه مختصراً اهـ.

قلت: أخرجه مالك في الموطأ من حديث عبد الله الصنابحي، أو هو أبو عبد الله الصنابحي واسمه عبد الرحمن وله صحبة وفيه: «إذا توضأ العبد المؤمن من غير شك» وفيه «من تحت أظفار يديه وأظفار رجليه». والباقي سواء. وقد ذكره ابن عبد البر في التمهيد. واستدل به على أن الأذنين من الرأس كما هو مذهب أبي حنيفة ورواية عن مالك. وقد تقدم ذكر هذا الحديث في محله.

وقال ابن خزيمة في صحيحه: حدثنا يونس بن عبد الأعلى، أخبرنا ابن وهب أن مالكاً حدثه عن سهل بن أبي صالح عن أبيه، عن أبي هريرة رفعه قال: «إذا توضأ العبد المسلم أو المؤمن فغسل وجهه خرجت من وجهه كل خطيئة نظر إليها بعينه مع الماء أو مع آخر قطرة الماء، فإذا غسل يديه خرج من يديه كل خطيئة كان بطشتها يداه مع الماء أو مع آخر قطر الماء، فإذا غسل رجليه خرجت كل خطيئة مسّتها رجلاه مع الماء أو مع آخر قطر الماء حتى يخرج نقياً من الذنوب».

وأما حديث عمر بن عبسة فأخرجه محمد بن نصر في كتاب الصلاة، والطبراني في الكبير بلفظ «من توضأ فغسل يديه خرجت خطاياه من يديه، فإذا تمضمض واستنشق خرت خطاياه من أنفه، فإذا غسل وجهه خرجت خطاياه من وجهه، فإذا مسح برأسه خرت خطاياه من رأسه فإذا غسل رجليه خرت خطاياه من رجليه ثم قام إلى الصلاة كان كمن ولدته أمه وكانت صلاته نافلة

له »، ويروى: « أن الطاهر كالصائم ». قال عليه الصلاة والسلام: « من توضأ فأحسن الوضوء ثم رفع طرفه إلى السماء فقال أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمداً عبده ورسوله فتحت له أبواب الجنة الثمانية يدخل من أيها شاء ». وقال عمر رضي الله عنه: إن الوضوء الصالح يطرد عنك الشيطان. وقال مجاهد: من استطاع أن

له ». وعند الطبراني من حديث أبي أمامة وعمرو بن عبسة « من توضأ فأحسن الوضوء ذهب الإثم من سمعه وبصره ويديه ورجليه ».

(ويروى: أن الطاهر كالصائم) قال العراقي: رواه أبو منصور الديلمي في مسند الفردوس من حديث عمرو بن حريث بلفظ « الطاهر النائم كالصائم القائم » وسنده ضعيف اهـ. أي أن الذي يبيت طاهراً في فراشه فروحه تجول في الملكوت الأعلى وهو بمنزلة الصائم الذي يقوم بورده.

(وقال ﷺ: « من توضأ فأحسن الوضوء) أي أتمه وأسبغه بالمبالغة فيه **(ثم رفع طرفه)** أي نظره **(إلى السماء)** أي لكونه قبلة الدعاء **(فقال: أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمداً عبده ورسوله فتحت له أبواب الجنة الثمانية يدخل من أيها شاء »)** قال العراقي: رواه أبو داود من حديث عقبة بن عامر وهو عند مسلم دون قوله ثم رفع اهـ.

قلت: لفظ أبي داود « ما منكم من أحد يتوضأ فيحسن الوضوء ثم يقول حين يفرغ من وضوئه » ثم ساق الحديث وفيه: « وأن محمداً » وفي لفظ له: « فأحسن الوضوء » كما عند المصنف وفيه « ثم رفع نظره إلى السماء فقال » وفي اسناد هذا رجل مجهول. وأخرجه الترمذي من حديث أبي إدريس الخولاني، وأبي عثمان عن عمر مختصراً وفيه دعاء وقال: وهذا حديث فيه اضطراب في اسناده، وأبو إدريس لم يسمع من عمر شيئاً. وأخرجه مسلم، والنسائي وابن ماجه، كالسياق الأول. وقد تقدم شيء من ذلك، وحققه الحافظ ابن حجر في تخريج أحاديث الاذكار بما لا مزيد عليه، وقد رواه أيضاً أحمد والطبراني في الكبير من حديث عقبة كرواية أبي داود الثانية. ورواه عبد الرزاق، وابن أبي شيبة، وابن السني، وأبو يعلى، والخطيب من حديث عمر وفيه: « ثم رفع بصره إلى السماء » وفيه « وأشهد أن محمداً » وفيه « فتحت له ثمانية أبواب الجنة ». وقد رواه ابن أبي شيبة، وأحمد، وابن ماجه، وابن السني من حديث أنس، والطبراني في الكبير من حديث ثوبان. وليس فيه رفع البصر إلا أنه بتكرار التشهد ثلاث مرات. ورواه البزار من حديث ثوبان وفيه « رفع البصر » كما تقدمت الإشارة إليه، ورواه الخطيب وابن النجار من حديث أنس بمثل حديث ثوبان. **(وقال عمر)** بن الخطاب رضي الله عنه: **(إن الوضوء الصالح)** أي الكامل بالاسباغ والمبالغة **(يطرد عنك الشيطان)** لكونه سلاح المؤمن، **(وقال مجاهد)** بن جبير أبو الحجاج مولى بني مخزوم. روى عن أبي هريرة، وابن عباس، وسعد، وعن

لا يبيت إلا ظاهراً ذاكراً مستغفراً فليفعل فإن الأرواح تبعث على ما قبضت عليه.

كيفية الغسل:

وهو أن يضع الإناء عن يمينه ثم يسمي الله تعالى ويغسل يديه ثلاثاً، ثم يستنجي كما وصفت لك ويزيل ما على بدنه من نجاسة إن كانت، ثم يتوضأ وضوءه للصلاة كما

قتادة، وابن عون ثقة توفي سنة ١١٤: **(من استطاع أن لا يبيت إلا طاهراً)** أي متوضئاً **(ذاكراً)** لله تعالى **(مستغفراً)** من ذنوبه **(فليفعل فإن الأرواح تبعث على ما قبضت عليه)**، وقد جاءت في المبيت طاهراً أحاديث مرفوعة تؤيد هذا الأثر منها: ما أخرجه الدارقطني في الإفراد عن أبي هريرة، وابن عساكر في تاريخه، وابن حبان عن ابن عمر «من بات طاهراً بات في شعاره ملك فلا يستغفر ساعة من الليل إلا قال الملك اللهم اغفر لعبدك فلان، فإنه بات طاهراً». وعند الطبراني في الأوسط، عن أبي أمامة، والخطيب في المتفق، والمفترق عن عمرو بن عبسة بسند حسن «من بات طاهراً لم يتعار ساعة من الليل يسأل الله فيها شيئاً من أمر الدنيا والآخرة إلا أعطاه الله إياه» وأخرج ابن السني من حديث أنس «من بات على طهارة ثم مات من ليلته مات شهيداً». وأخرج الخرائطي في مكارم الأخلاق من حديث عمرو بن عبسة «من بات طاهراً على ذكر الله حتى ترجع إليه روحه لم يسأل الله تعالى خيراً من أمر الدنيا والآخرة إلا آتاه إياه» والله الموفق.

كيفية الغسل:

هو بالضم اسم من الاغتسال وهو تمام غسل الجسد، واسم للماء الذي يغتسل به أيضاً، والضم هو الذي يستعمله الفقهاء أو أكثرهم، لأنه يجوز فتح الغين كضمها، الفتح أفصح وأشهر عند أئمة اللغة. واصطلاحاً غسل البدن بالماء الطهور من جنابة أو حيض أو نفاس، والجنابة حالة تحصل عند التقاء الختانين أو خروج المني على وجه الشهوة فيصير من قامت به جنباً. وقد أعرض المصنف عن الكلام في موجبات الجنابة وأحكامها وتكلم في كيفية الغسل، والقول فيها يتعلق بالأكمل والأقل، وقدم الأكمل فقال: **(وهو أن يضع الإناء)** المعد لماء الغسل **(عن يمينه)** ليكون أسهل له في التناول، **(ثم يسمي الله عز وجل)** أي يقول: بسم الله وهي سنّة **(ويغسل يده ثلاثاً)** بأن يفرغ عليها، وذلك قبل إدخالها الإناء ولم يقيد إلى الرسغ لظهوره وهي سنّة، **(ثم يستنجي)** أي يغسل فرجه بالماء، وإن لم تكن به نجاسة ليطمئن بوصول الماء إلى الجزء الذي ينضم من الفرج حال القيام وينفرج حال الجلوس **(كما وصفنا)** أي في باب الاستنجاء، **(و)** أن **(يزيل ما على بدنه من نجاسة إن كانت)** بانفرادها ليقلل في الماء ويطمئن بزوالها قبل أن تشيع على الجسد. وعبارة المصنف في الوجيز: والأكمل أن يغسل ما على بدنه من الأذى أولاً. وعبارة الوسيط هكذا إلا انه قال: من الأذى والنجاسة. وقال الرافعي: كمال الغسل يحصل بأمور: منها أن يغسل ما على بدنه من أذى أولاً إن اعترض معترض، فقال: الأذى المذكور إما

....

أن يكون المراد منه الشيء القذر أو النجاسة وكيف يجوز الأوّل وقد فسر الشارحون قول الشافعي رضي الله عنه، ثم يغسل ما به من أذى بموضع الاستنجاء. أما إذا كان قد استنجي بالحجر وهذا تفسير له بالنجاسة، وكذلك فسروا لفظ الأذى في الخبر، وإن كان الثاني فكيف عطف النجاسة على الأذى في الوسيط، والعطف يقتضي المغايرة ثم من على بدنه نجاسة لا بدّ له من إزالة النجاسة أوّلاً ليعتد بغسله ووضوئه، وإذا كان ذلك كذلك كان غسل الموضع عن النجاسة من الواجبات لا من صفات الكمال. الجواب: قلنا من على بدنه نجاسة لو اقتصر على الاغتسال والوضوء وزالت تلك النجاسة طهر المحل وهل يرتفع الحديث؟ وفيه وجهان. حكاهما في المعتمد وغيره، وفي الروضة للنووي قلت: الأصح أنه يطهر عن الحدث أيضاً والله أعلم اهـ.

ثم قال الرافعي: فإن قلنا بارتفاع الحدث أمكن عد إزالة النجاسة من جملة صفات الكمال، وإن قلنا: لا يرتفع وهو الظاهر من الأذى فالمذهب المعدود إزالته من جملة صفات الكمال إنما هو الشيء المستقذر، ثم أن تقديم إزالة النجاسة شرط في الوضوء والغسل لا أنه واجب كما ظنه كثير من الأصحاب، ولم يتفق المفسرون لكلام الشافعي على أن المراد بالأذى النجاسة، بل اختلفوا منهم من فسره بها، ومنهم فسره بالمني ونحوه مما يستقذر، حكى هذا الخلاف القاضي ابن كج وغيره اهـ.

تنبيه:

قال صاحب الهداية من أصحابنا: وسنته أن يبدأ فيغسل يده وفرجه ويزيل نجاسته إن كانت على بدنه. قال الشيخ أكمل الدين في شرحه. هكذا في نسخ الكتاب أي بتنكير النجاسة. قال في النهاية: وهو منقول عن الإمام حميد الدين الضرير أنه أصح، وفي بعض النسخ النجاسة وليس بصحيح لأن لام التعريف إما أن تكون للعهد أو الجنس لا وجه للأوّل، لأن كلمة الشك تأباه، ولا وجه للثاني لأن كون النجاسات كلها في بدنه محال وأقلها وهو الجزء الأوّل الذي لا يتجزأ غير مراد أيضاً لأنه علل ذلك في الكتاب بقوله: كيلا تزداد بإصابة الماء، وهذا القليل الذي ذكرناه لا يزداد عند إصابة الماء، ثم قال: إلا أن الرواية بالألف واللام قد ثبتت في النسخ، فوجهه أن يحمل على تحسين النظم، وقال بعض الشارحين: إنما يتعين التنكير إذا انحصر الكلام في التعريفين وليس كذلك لجواز أن اللام لتعريف الماهية وليس بشيء، لأن الماهية من حيث هي لا توجد في الخارج، فأما أن توجد في الأقل أو غيره وذلك فاسد ظاهر اهـ.

قلت: وقد ألم بهذا البحث قاضي زاده الرومي على حواشي شرح الوقاية نقلاً عن عصام الدين، وذكر ما قدمناه آنفاً عن الشيخ أكمل الدين، وحاصل الجواب على تقدير نسخة التعريف اختيار العهد الذهني، وحمل النجاسة بقرينة وقوعها مفعول يزيل على ما يقصد إزالته عرفاً والأقل الذي هو الجزء الذي لا يتجزأ ليس كذلك، ونظيره قول القائل لعبده: اشتر اللحم فإنه يتقيد فيه اللحم بما يتعارف اشتراؤه في الأسواق، حتى لو اشترى العبد مقدار ذرة منه مثلاً لم

يعد ممتثلاً ولو سلم تناول لفظ النجاسة هذا القدر، فلا نسلم أنه لا يزداد باصابة الماء، ودلالة المسألة عليه ممنوعة لجواز أن يكون عدم النجس لعدم الاعتداد بالقدر المذكور، وإن ازداد على أنه لو صح ما ذكر في إبطال هذا القسم لم يصح تنكير النجاسة أيضاً حيث تناولت النكرة فرداً ما أي فرد كان اهـ.

وقد اعترضه بعض الفضلاء، فقال: علاوة الجواب التسليمي منظور فيها لأن التنوين قد يكون للتكثير على ما عرف في علم المعاني، فيجوز أن يكون تنكير النجاسة فيما نحن فيه أيضاً للتكثير، فحينئذ لا تتناول النكرة أقل من مقدار الذرة لعدم تحقق الكثرة فيه أصلاً بخلاف المعرفة على تقدير العهد الذهني فافترقا، وتفصيله في حاشية شيخي زاده والله أعلم.

وتقدم أن كمال الغسل يكون بأمور: منها إزالة نجاسته عن البدن إن كانت وهو الأوّل، والثاني أشار إليه بقوله: **(ثم يتوضأ وضوءه للصلاة كما سبق)** لما روت عائشة رضي الله عنها أن النبي ﷺ: «كان إذا اغتسل من الجنابة بدأ بغسل يديه ثم يتوضأ كما يتوضأ للصلاة ثم يدخل أصابعه في الماء فيخلل بها أصول شعره ثم يفيض الماء على جلده كله» قال الرافعي قوله «ويتوضأ وضوءه للصلاة» أي وإن لم يكن محدثاً كما هو في الوجيز، وهذا يشعر باطراد الاستحباب فيما إذا كان يغتسل عن الجنابة المجردة، وفيما إذا انضم الحدث إلى الجنابة، وإذا تجردت الجنابة فالوضوء محبوب في الغسل عنها، فان اجتمع الجنابة مع الحدث ففيه الخلاف في أنه هل يكفيه الغسل أم يجب فيه الوضوء؟ فإن اكتفينا بالغسل فالوضوء فيه محبوب كما لو كان يغتسل عن مجرد الجنابة، وعلى هذا ينتظم القول باستحباب الوضوء على الاطراد. أما إذا أوجبنا معه الوضوء امتنع القول باستحبابه في الغسل ولا صائر إلى أنه يأتي بوضوء مفرد وبوضوء آخر لرعاية كمال الغسل، ولا ترتيب على هذا الوجه بين الوضوء والغسل، بل يقدم منهما ما شاء، ولا بد من افراد الوضوء بالنية لأنها عبادة مستقلة على هذا خلاف ما إذا كان من محبوبات الغسل فإنه لا يحتاج إلى افراده بنية اهـ.

وقال النووي في الروضة قلت: المختار أنه إن تجردت الجنابة نوى بوضوئه سنة الغسل وإن اجتمعا نوى به رفع الحدث الأصغر، والله أعلم.

تنبيه:

قال أصحابنا: ثم يتوضأ كوضوئه للصلاة فيثلث الغسل ويمسح الرأس في ظاهر الرواية، وقيل: لا يمسحها لأنه يصب عليها الماء. رواه الحسن بن زياد عن أبي حنيفة. والأوّل هو الصحيح، لأنه ﷺ توضأ قبل الاغتسال وضوءه للصلاة وهو اسم للغسل والمسح. قال الرافعي: ثم الوضوء المحبوب في الغسل هل يتمه في ابتداء الغسل أو يؤخر غسل الرجلين إلى آخر الغسل؟ فيه قولان أظهرهما أنه يتمه ويقدم غسل الرجلين مع سائر أعضاء الوضوء لما سبق من حديث عائشة رضي الله عنها، فإنها قدمت الوضوء على إفاضة الماء والوضوء ينظم غسل الرجلين، وثانيهما: أن يؤخر

وصفنا إلاَّ غسل القدمين فإنه يؤخرهما فإن غسلهما ثم وضعهما على الأرض كان إضاعة للماء، ثم يصب الماء على رأسه ثلاثاً، ثم على شقه الأيمن ثلاثاً، ثم على شقه الأيسر ثلاثاً،

غسلهما وإليه أشار المصنف بقوله: **(إلاَّ غسل قدميه فإنه يؤخرهما)** . وبه قال أبو حنيفة، واختاره المصنف في هذا الكتاب وعلله بقوله: **(فإن غسلهما ثم وضعهما على الأرض كالإضاعة للماء)** وشرط أصحابنا بقولهم: إن كان يقف حال الاغتسال في مستنقع الماء لأنه يحتاج إلى غسلهما ثانياً عن غسالته، واستدلوا بما روى الستة من حديث ابن عباس، حدثتني خالتي ميمونة رضي الله عنهم قالت: أدنيت لرسول الله ﷺ غسله من الجنابة فغسل كفيه مرتين أو ثلاثاً، ثم أدخل يديه في الاناء، ثم أفرغ على فرجه وغسله بشماله ثم ضرب بشماله الأرض فدلكها دلكاً شديداً، ثم توضأ وضوءه للصلاة، ثم أفرغ على رأسه ثلاث حفنات ملأ كفيه، ثم غسل سائر جسده ثم تنحى عن مقامه ذلك فغسل رجليه، ثم أتيته بالمنديل فردّه. وقال عياض في شرح مسلم: ليس فيه تصريح بل هو محتمل لأن قولها توضأ وضوءه للصلاة الأظهر فيه إكمال وضوئه، وقولها آخراً: ثم تنحى فغسل رجليه يحتمل أن يكون لما نالهما من تلك البقعة اهـ.

وقال ابن نجيم في البحر: فعلى هذا يغسلهما بعد الفراغ من الغسل مطلقاً سواء غسلهما قبله أولا، وسواء أصابهما طين أم لا ؟ اهـ.

وقال الرافعي: ولا كلام في أن أصل السنة تتأدى بكل واحد من الطريقين إنما الكلام في الأولى والأمر الثالث من محبوبات الغسل أشار إليه المصنف بقوله: **(ثم يصب الماء على شقه الأيمن، ثم على شقه الأيسر ثلاثاً ثم على رأسه وسائر جسده ثلاثاً)** هكذا ذكره الحلواني في النوادر، ونقله الزاهدي ونقل ابن أمير حاج أقوالاً أخر منها أن يبدأ بالأيمن ثلاثاً، ثم بالرأس ثلاثاً، ثم بالأيسر ثلاثاً. ومنها أن يبدأ بالرأس أوّلاً، ثم على الشق الأيمن ثم على الشق الأيسر، وهو الذي أشار إليه القدوري في المتن والأول أصح اهـ.

قلت: وعليه مشى صاحب الخلاصة والمصنف في الوجيز. قال الرافعي: وهكذا ورد في صفة غسله ﷺ اهـ.

قلت: اختلفت الروايات لحكاية ميمونة وعائشة رضي الله عنهما في كيفية غسله ﷺ في الصحيحين وغيرهما، وفيها ما يشهد لمن قال: يبدأ بالرأس، وكذلك حديث جابر في الصحيح رفعه «كان يأخذ ثلاث أكف فيفيضها على رأسه ثم يفيض على سائر جسده»، وهو الذي أشار إليه القدوري بقوله: والأوّل أصح، واختاره المصنف في الوجيز، ويفهم من سياق المصنف هنا الأمر الرابع من محبوبات الغسل وهو التثليث في غسل البدن كما في الوضوء، بل أولى لأن الوضوء مبني على التخفيف. قال الرافعي، فإن كان ينغمس في الماء انغمس ثلاث مرات وهل يستحب تجديد الغسل؟ فيه وجهان: أحدهما: نعم كالوضوء، وأظهرهما لا لأن الترغيب في التجديد إنما ورد في الوضوء والغسل ليس في معناه، لان موجب الوضوء أغلب وقوعاً واحتمال عدم الشعور به أقرب فيكون الاحتياط به أعم اهـ.

ثم يدلك ما أقبل من بدنه وما أدبر ويخلل شعر الرأس واللحية ويوصل الماء إلى منابت ما كثف منه أو خف، وليس على المرأة نقض الضفائر إلا إذا علمت أن الماء لا يصل إلى خلال الشعر، ويتعهد معاطف البدن وليتق أن يمس ذكره في أثناء ذلك، فإن فعل ذلك فليعد الوضوء، وإن توضأ قبل الغسل فلا يجوز بعد الغسل.

وقال أصحابنا؛ ولو انغمس في الماء ومكث قدر الوضوء والغسل أو مكث في المطر كذلك ولو للوضوء فقط فقد أكمل السنة لحصول المبالغة بذلك كالتثليث، والأمر الخامس من محبوبات الغسل ما أشار إليه المصنف بقوله: (**ثم يدلك ما أقبل من بدنه وما أدبر**) يتتبع به الماء، والدلك إمرار اليد على الأعضاء المغسولة وشرط أصحابنا ذلك في المرة الأولى ليعم الماء البدن في المرتين الأخيرتين. وقال مالك: يجب الدلك وهو رواية عن أبي يوسف قال لخصوص صيغة أطهروا فيه بخلاف الوضوء فإنه بلفظ اغسلوا. ولنا قوله ﷺ: «أما أنا فاحثي على رأسي ثلاث حثيات فإذا أنا قد طهرت» رتب الطهارة على إفاضة الماء ولم يتعرض للدلك، والأمر السادس من محبوبات الغسل أن (**يخلل شعر الرأس**) إن كان عليه شعر كما كانت عادة السلف، وكانوا يعدون حلقه بدعة. (**ويوصل الماء إلى منابت ما كثف منه أو خف**) . وكل ذلك قبل إفاضة الماء على الرأس، وإنما يفعل ذلك ليكون أبعد عن الإسراف في الماء وأقرب إلى الثقة بوصول الماء. وقال أصحابنا: إيصال الماء إلى منابت الشعر فرض وإن كثف بالاجماع، وكذا إيصال الماء إلى أثناء اللحية وأثناء الشعر من البدن حتى لو كان الشعر متلبداً ولم يصل الماء إلى أثنائه لا يجوز الغسل، (و) المرأة في الاغتسال كالرجل في وجوب تعميم جميع الشعر والبشر، ولكن الشعر المسترسل من ذوائبها موضوع عنها في الغسل إذا بلغ الماء أصول شعرها. وكذا (**ليس على المرأة نقض الضفائر**) جمع ضفيرة وهي الخصائل من الشعر يجعل كل ثلاث طاقات منها ضفيرة (**إلا إذا علمت أن الماء لا يصل إلى خلال الشعور**) . وقال الرافعي: ويجب نقض الضفائر إن كان الماء لا يصل إلى باطنها إلا بالنقض، إما لاحكام الشد أو التلبد أو غيرهما، وإن وصل الماء إليها بدون النقض فلا حاجة إليه. وعن مالك: لا يجب نقض الضفائر ولا إيصال الماء إلى باطن الشعور الكثيفة وما تحتها. وعن أبي حنيفة انه إذا بلغ الماء أصول الشعر فليس على المرأة نقض الضفائر، وعن أحمد أن الحائض تنقض شعرها دون الجنب. والأمر السابع من محبوبات الغسل: أن (**يتعهد معاطف البدن**) أي المواضع التي فيها انعطاف والتواء كالأذنين فيأخذ كفاً من الماء ويضع الأذن برفق عليه ليصل الماء إلى معاطفه وزواياه وكغضون البطن إذا كان سميناً. والأمر الثامن: (**ليتق أن يمس ذكره في**) تضاعيف أي: (**أثناء ذلك**) بيده (**فإن فعل ذلك فليعد الوضوء**) كذا هو في القوت، (**وإن توضأ قبل الغسل فلا يعيده بعد الغسل**) ونص القوت: فإن قدم غسل رجليه فأدخلها في أول وضوئه فلا بأس ولا وضوء عليه بعد الغسل.

واعلم أن المصنف قد تبع في هذا الكتاب سياق القوت، ولم يلتفت إلى ما ذكره في كتبه الثلاثة من أظهر القولين في بعض المواضع، ونحن نسوق لك عبارة القوت ليظهر لك سر ما

....

ذكرناه. قال: باب صفة الغسل من الجنابة وهو أن تضع الإناء عن يمينك، ثم تقول بسم الله وتفرغ على يديك ثلاثاً قبل إدخالها الإناء، ثم تغسل فرجك وتستنجي ثم تتوضأ وضوءك للصلاة كاملاً إلا غسل قدميك، ثم تدخل يديك في الاناء وتخرجها بما حملتا من الماء فتصب على شقك الأيمن ثلاثاً ظهراً وبطناً إلى فخذيك وساقيك، ثم تغسل شقك الأيسر كذلك ثلاثاً ظهراً وبطناً إلى فخذيك وساقيك، وتدلك ما أقبل من جسدك وما أدبر بيديك، ثم تدخل يديك فتخرجها بما حملتا من الماء فتفيض على رأسك ثلاثاً وتخلل شعر رأسك بأصابعك وتبل الشعرة وتنقي البشرة ثم تتنحى عن موضعك قليلاً فتغسل قدميك، فإن فضل في الإناء فضلة فليفضه على سائر جسده وليمر يديه على ما أدركتا من جسده، فإن قدم غسل رجليه فأدخلها في أول وضوئه فلا بأس ولا وضوء عليه بعد الغسل، وهذا الغسل يكفي المرأة أيضاً عن الجنابة والحيض، إلا أنها تزيد بأن تنقض ضفائرها من شعرها في الحيض ويجزىء الميت هذا الغسل وإن نسي المضمضة والاستنشاق في غسله حتى صلى أحببت له أن يتمضمض ويستنشق ويعيد الصلاة، وإن نسيها في الوضوء فلا إعادة عليه وكيفما أتى بغسل جسده من الجنابة فجائز بعد أن يعم جميع بدنه غسلا وإن لم يتوضأ قبل الغسل أحببت له أن يتوضأ بعده وفرض غسل الميت كغسل الجنابة سواء وما زاد فاستحباب اهـ.

تنبيهان:

الأوّل: أدخل المصنف كلمة ثم في قوله ثم يدلك بعد قوله ثم يصب الماء على شقه الأيمن ثلاثاً، وهي على غير حقيقتها في الترتيب هنا، فإن الدلك لا يكون متأخراً عن التكرار ثلاثاً بل الدلك في كل غسلـه معها عنده، وعند أصحابنا في أوّل مرة من الثلاثة، وقد تقدمت الإشارة إليه.

الثاني: أن كمال الغسل لا ينحصر فيما ذكره من الأمور الثمانية بل له سنن ومندوبات أخـر منها ما تقدم في سنن الوضوء، ومنها أن يستصحب النية إلى آخر الغسل، ومنها أن لا يغتسل في الماء الراكد، ومنها أن يقول في آخره أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، ومنها ما ذكره النووي في الروضة أنه لا يجوز الغسل بحضرة الناس إلاّ مستور العورة، ويجوز في الخلوة مكشوفها والستر أفضل، وأنه لا يجب الترتيب في أعضاء الغسل، ولكن يستحب البداءة بأعضاء الوضوء ثم بالرأس وأعالي البدن، ولو أحدث أثناء غسله جاز أن يتمه، ولا يمنع الحدث صحته لكن لا يصلي حتى يتوضأ ولا يجب غسل داخل العين اهـ.

وفي كتب أصحابنا: وأن لا يتكلم بكلام قط وأن يغسل رجليه بعد اللبس لا قبله مسارعة للتستر، وأن يبتدىء بالنية وهو سنّة عندنا. وسيأتي الكلام عليها، وأن يغسل اليدين إلى الرسغين أولاً وغير ذلك مما هو مذكور في الفرعيات.

فهذه سنن الوضوء والغسل ذكرنا منها ما لا بد منه لسالك طريق الآخرة من علمه وعمله، وما عداه من المسائل التي يحتاج إليها في عوارض الأحوال فليرجع فيها إلى كتب الفقه. والواجب من جملة ما ذكرناه في الغسل أمران. النية واستيعاب البدن

مهمة:

نقل أصحابنا الإجماع على عدم لزوم تقدير الماء للغسل والوضوء، لأن طباع الناس وأحوالهم تختلف فتجوز الزيادة على الصاع في الغسل، وعلى المد في الوضوء بما لا يؤدي إلى الوسوسة. وقال الرافعي: ماء الوضوء والغسل غير مقدر. قال الشافعي رضي الله عنه: وقد يخرق بالكبير فلا يكفي ويرفق بالقليل فيكفي، والأحب أن لا ينقص ماء الوضوء عن مد، وماء الغسل عن صاع لما روي أنه ﷺ كان يتوضأ بالمد ويغتسل بالصاع، والصاع والمد معتبران على التقريب دون التحديد والله أعلم. وقال النووي في الروضة: والمد هنا رطل وثلث بالبغدادي على المذهب، وقيل: رطلان. والصاع أربعة أمداد والله أعلم. ثم قال الرافعي: وحكى بعض مشايخنا عن أبي حنيفة أنه يتقدر ماء الغسل بصاع فلا يجوز بأقل منه وماء الوضوء بمد، وربما حكي ذلك عن محمد بن الحسن.

(فهذه) جملة من **(سنن الوضوء و)** سنن **(الغسل)** وآدابها **(ذكرنا منها ما لا بدّ لسالك طريق الآخرة من علمه)** ومعرفته **(وعمله)** أي العمل به، وإنما قيد طريق الآخرة لأن السالك لطريق الدنيا لا يكتفي بهذا القدر، بل يتطلب لما وراء ذلك من الدقائق والمشكلات والتوجيهات، **(وما عداه من المسائل التي يحتاج إليها في عوارض الأحوال فيرجع فيها إلى كتب الفقه)** المؤلفة المبسوطة المتضمنة لتلك الدقائق في المذهبين، ولما فرغ من بيان كيفية الغسل بطريق الأكمل وقدمه لما فيه من البسط والتطويل، وأشار إلى القول بكيفيته بالأقل بقوله: **(والواجب من جملة ما ذكرناه في الغسل أمران: أحدهما النية)** قد أجمعوا على وجوبها في طهارة الحدث والغسل من الجنابة لقول النبي ﷺ: « إنما الأعمال بالنيات » إلا أبا حنيفة فإنه قال: لا تجب النية فيهما ويصحان مع عدمها. قال الرافعي: فلا يجوز أن تتأخر النية عن أوّل الغسل كما لا يجوز أن تتأخر في الوضوء عن أوّل غسل الوجه وإن حدثت مقارنة لأوّل الغسل المفروض صح الغسل، لكنه لا ينال ثواب ما قبله من السنن، وإن تقدمت عن أوّل غسل مفروض وعزبت قبله فوجهان، ثم إن نوى رفع الجنابة أو رفع الحدث عن جميع البدن أو نوت الحائض رفع حدث الحيض صح الغسل، وإن نوى رفع الحدث مطلقاً ولم يتعرض للعبادة ولا غيرها صح غسله أيضاً على أظهر الوجهين، ولو نوى رفع الحدث الأصغر فإن تعمد لم يصح غسله على أظهر الوجهين، وإن غلط فظن أن حدثه الأصغر لم ترتفع الجنابة عن غير أعضاء الوضوء وفي أعضاء الوضوء وجهان: أظهرهما أنها ترتفع عن الوجه واليد والرجلين لأن غسل هذه الأعضاء واجب في الحدثين، فإذا غسلها بنية غسل واجب كفى ولا ترتفع عن الرأس في أصح الوجهين لأن فرض الرأس في الوضوء المسح، والذي نواه إنما هو المسح والمسح لا يغني عن

بالغسل. وفرض الوضوء: النية، وغسل الوجه، وغسل اليدين إلى المرفقين، ومسح ما

الغسل. أما إذا نوى المغتسل استباحة نفل نظر إن كان مما يتوقف على الغسل كالصلاة والطواف وقراءة القرآن، فالحكم على ما سبق في الوضوء، ومن هذا القبيل ما إذا نوت الحائض استباحة الوطء في أصح الوجهين، والثاني أن غسلها بهذه النية لا تصح الصلاة به وما في معناها كغسل الذمية من الحيض لتحل للزوج المسلم وإن لم يتوقف الفعل المنوي على الغسل نظر إن لم يستحب له الغسل لم يصح بنية استباحته، وإن كان يستحب له الغسل كالعبور في المسجد والأذان وكما لو اغتسل للجمعة والعيد، فالحكم ما ذكرنا في الوضوء وإن نوى الغسل المفروض أو فريضة الغسل صح غسله والله أعلم. **(و) الثاني (استيعاب) جميع (البدن بالغسل)**. قال ﷺ: «تحت كل شعرة جنابة فبلوا الشعر وانقوا البشرة». رواه أبو داود، والترمذي، وابن ماجة من حديث أبي هريرة بسند ضعيف. قال الرافعي: ومن جملة البشرة ما يظهر من صماخي الاذنين وما يبدو من الشقوق، وكذا ما تحت القلفة من الأقلف وما ظهر من أنف المجدوع في أظهر الوجهين، وكذا ما ظهر من الثيب بالافتضاض قدر ما يبدو عند القعود لقضاء الحاجة دون ما وراء ذلك في أظهر الوجوه لأنه صار ذلك في حكم الظاهر كالمشقوق. والثاني: أنه لا يجب غسل ما وراء ملتقى الشفرين كما لا يجب غسل باطن الفم والأنف خاصة وإزالة دمها ولا يدخل فيها باطن الفم والأنف فلا تجب المضمضة والاستنشاق في الغسل عندنا خلافاً لأبي حنيفة. وذكر إمام الحرمين: ان في بعض تعاليق شيخه حكاية وجه موافق لمذهب أبي حنيفة.

قلت: مذهب أبي حنيفة أنهما واجبتان في الطهارة الكبرى مسنونتان في الصغرى. وقال أحمد: هما واجبتان فيهما جميعاً. وقال مالك، والشافعي: هما مسنونتان فيهما جميعاً ثم هو فرض اجتهادي لاختلاف العلماء فيه، ودليل أبي حنيفة قوله تعالى: ﴿وإن كنتم جنباً فاطهروا﴾ [المائدة:٦]، أي فاغسلوا أبدانكم والبـدن يتناول الظاهر والباطن، وما فيه حرج سقط للضرورة، والفم والأنف يغسلان عادة وعبادة نفلاً في الوضوء وفرضاً في النجاسة الحقيقية فشملهما نص الكتاب، وكذا ما تقدم من حديث أبي هريرة: «تحت كل شعرة جنابة» الحديث وكونهما من الفطرة لا يقتضي الوجوب لأنها الدين وهو أعم منه فلا يعارضه بخلافهما في الوضوء، لأن الوجه هو ما يقع به المواجهة ولا تكون بداخل الأنف والفم، ودليل مالك والشافعي أنهما لو وجبا في غسل الحي لوجبا في غسل الميت، وأيضاً لو وجبا في الغسل لكانا من الوجه، ولو كانا من الوجه لوجب غسلهما في الوضوء **(و)** الواجب **(من الوضوء)** ستة أشياء: منها **(النية)** وهي واجبة في طهارة الأحداث وإليه ذهب مالك وأحمد خلافاً لأبي حنيفة إلا في التيمم ودليل الجماعة قوله ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات» واعتبار ما عدا التيمم بالتيمم، وأما إزالة النجاسة فلا تعتبر فيها النية لأنها من قبيل التروك والتروك لا تعتبر فيها النية، وطهارة الأحداث عبادات فأشبهت سائر العبادات، ويحكى عن ابن سريج اشتراط النية فيها. وبه قال أبو سهل الصعلوكي فيما حكاه صاحب التتمة، ولا يجوز أن تتأخر النية عن أول غسل الوجه، ولا يجب الاستصحاب إلى آخر

ينطلق عليه الاسم من الرأس، وغسل الرجلين إلى الكعبين والترتيب. وأما الموالاة

الوضوء لما فيه من العسر ومحلها القلب، وكيفيتها أن ينوي رفع الحدث أو استباحة الصلاة أو أداء فرض الوضوء وصفة الكمال أن ينطق بلسانه بما نواه في قلبه ليكون في وطاء وقوام. قيل: إلاّ مالكاً فإنه كره النطق باللسان فيما فرضه النية، ولو اقتصر على النية بقلبه أجزأه بخلاف ما لو نطق بلسانه دون أن ينوي بقلبه، ودليل أبي حنيفة في عدم افتراضها في طهارة الأحداث أنه ﷺ لم يعلم الأعرابي النية حين علمه الوضوء مع جهله، ولو كانت فرضاً لعلمه وقوله تعالى: ﴿إذا قمتم إلى الصلاة﴾ [المائدة: ٦] الآية أمر بالغسل والمسح مطلقاً عن شرط النية، فلا يجوز تقييد المطلق إلا بدليل، وقوله عليه السلام «إنما الأعمال بالنيات». قلنا بموجبه لكمال المأمور به أي ثواب العمل بحسب النية فالمنفي ترتب الثواب على الفعل المجرد عن النية لا لعدم كون الوضوء ونحوه قربة إذا لم ينو، وأما حصول الطهارة فلا يتوقف على وجود النية لأن الوضوء طهارة بالماء كغسل النجاسة به، لأنه خلق مطهراً فإذا أصاب الأعضاء طهرها، وإن لم يقصد كهو في الارواء والطعام في الاشباع والنار في الاحراق والحدث الحكمي دون النجاسة، وأما التراب فإنه غير مزيل للحدث بأصله فلم يبق فيه إلا معنى التعبد، وذلك لا يحصل بدون النية فافترقا. والثاني: (**غسل الوجه**) بالاستيعاب وهو أوّل الأركان الظاهرة للوضوء، والثالث: (**غسل اليدين إلى المرفقين**) مثنى مرفق بكسر الميم وفتح الفاء وعكسه لغة ملتقى عظم العضد وعظم الذراع أي مع المرفقين، (**و**) الرابع: (**مسح**) الرأس وليس من الواجب استيعاب الرأس بالمسح، بل الواجب (**ما ينطلق عليه الاسم**) أي اسم المسح (**من الرأس**) خلافاً لمالك، فإنه قال: يجب الاستيعاب وهو اختيار المزني وإحدى الروايتين عن أحمد. وقال أبو حنيفة: يتقدر بالربع. (**و**) الخامس: (**غسل الرجلين إلى الكعبين**) أي مع الكعبين، (**و**) السادس: (**الترتيب**) لما روى الدارقطني من حديث رفاعة رفعه: «لا تتم صلاة أحدكم حتى يسبغ الوضوء كما أمر الله تعالى فيغسل وجهه ويديه إلى المرفقين، ويمسح برأسه ورجليه إلى الكعبين. وقال أبو حنيفة ومالك: هو سنّة وليس بواجب لأن «الواو» في الآية لمطلق الجمع فلا تفيد الترتيب والفاء لتعقيب جملة الأعضاء، لأن المعقب طلب الفعل وله متعلقات وصل إلى أوّلها ذكراً بنفسه، والباقي بواسطة الحرف المشترك فاشتركت كلها فيه من غير إفادة طلب تقديم تعليق بعضها على بعض في الوجود، فصار مؤدى التركيب طلب إعقاب غسل جملة الأعضاء وهو نظير: ادخل السوق فاشتر لنا لحماً وخبزاً حيث كان المفاد اعقاب الدخول لشراء ما ذكر كيفما وقع. (**وأما الموالاة**) وهي المتابعة بأن يغسل العضو الثاني قبل جفاف الأوّل في زمان معتدل وبدن معتدل، (**فليست واجبة**) على القول الجديد بل هي سنّة. وبه قال أبو حنيفة. وفي القول القديم واجبة. وبه قال مالك وأحمد في رواية دليل القول القديم: أن النبي ﷺ توضأ على سبيل الموالاة، وقلّ من وصف وضوءه لم يصفه إلا مرتباً متوالياً، ودليل القول الجديد ما رواه أحمد وأبو داود من حديث أنس: أن رجلاً توضأ وترك لمعة في عقبه، فلما كان بعد ذلك أمره النبي ﷺ بغسل

فليست بواجبة، والغسل الواجب بأربعة: بخروج المني، والتقاء الختانين، والحيض،

ذلك الموضع ولم يأمره بالاستئناف. **(والغسل الواجب)** أي المفترض **(أربعة)**. أحدها: **(الغسل بخروج المني)** وهو موجب للغسل بالاجماع. قال الرافعي: وللمني خواص ثلاث. أحدها: الرائحة الشبيهة برائحة العجين والطلع ما دام رطباً فإذا جف أشبهت رائحته رائحة بياض البيض. الثانية: التدفق بدفعات، والثالثة التلذذ بخروجه واستعقابه فتور الذكر وانكسار الشهوة، وله صفات أخر نحو الثخانة والبياض في مني الرجل والرقة والاصفرار في مني المرأة في حال اعتدال الطبع، ولكن هذه الصفات ليست من خواصه، بل الودي أيضاً أبيض ثخين كمني الرجل، والمذي رقيق كمني المرأة، ولا يشترط اجتماع هذه الخواص، بل الخاصية الواحدة كافية في معرفة أن الخارج مني، فلو خرج بغير دفق وشهوة لمرض أو تحمل شيء ثقيل وجب الغسل خلافاً لأبي حنيفة، وكذلك لمالك وأحمد فيما حكاه أصحابنا اهـ.

قلت: من موجبات الغسل عندنا خروج المني إلى ظاهر الجسد إذا انفصل عن مقره بدفق وشهوة من غير جماع كأن حصل باحتلام أو عبث أو فكر أو نظر، والدفق لازم الشهوة فإذا لم توجد الشهوة عند خروجه لا يوجب الغسل عندنا كما إذا ضرب على صلبه أو حمل شيئاً ثقيلاً فنزل منه مني بلا شهوة، ويشترط وجود الشهوة عند انفصاله من الصلب، ولا يشترط دوامها إلى انفصاله إلى ظاهر الفرج عند أبي حنيفة ومحمد خلافاً لأبي يوسف. ثم قال الرافعي: ولو اغتسل عن الإنزال ثم خرجت منه بقية وجب الغسل لوجود الرائحة. سواء خرجت بعدما بال أو قبله خلافاً لمالك حيث قال في إحدى الروايتين: لا غسل عليه في الحالتين. وفي رواية أنه إن خرج قبل البول فهو بقية المني الأوّل، فلا يجب الغسل ثانياً وإن خرج بعده فهو مني جديد، فيلزمه الغسل خلافاً لأحمد حيث قال: إن خرج قبل البول وجب الغسل ثانياً، وإن خرج بعده فلا. وحكي عن أبي حنيفة مثله وجعل ذلك بناء على اعتبار الدفق والشهوة لأن ما خرج قبل البول بقية ما خرج بشهوة، وما خرج بعد البول خرج بغير شهوة. وقول من قال: الخارج بعد المني مني جديد ممنوع، بل هو بقية الأول بكل حال.

قلت: قال أصحابنا إذا أمنى بشهوة واغتسل من ساعته وصلى ثم خرج بقية المني عليه الغسل عند أبي حنيفة ومحمد لا عند أبي يوسف، ولا يعيد الصلاة بالاجماع لأنه اغتسل للأوّل ولا يجب الغسل للثاني إلا بعد خروجه، ولو خرج بعدما بال وارتخى ذكره أو نام أو مشى خطوات كثيرة لا يجب عليه الغسل اتفاقاً لأن ذلك يقطع مادة المني الزائل عن مكانه بشهوة، ولو خرج منه بعد البول وذكره منتشر وجب الغسل، والفتوى على قول أبي يوسف في الضيف إذا استحى من أهل البيت أو خاف أن يقع في قلبهم الريبة وعلى قولهما في غير الضيف، وإذا لم يتدارك مسك ذكره حتى نزل المني صار جنباً بالاتفاق. ثم قال الرافعي، وقول المصنف في الوجيز: والمرأة إذا تلذذت بخروج مائها لزمها الغسل يشعر بأن طريق معرفة المني في حقها الشهوة والتلذذ لا غيره. وقد صرح به في الوسيط قال: ولا يعرف في حقها إلا من الشهوة، وكذلك ذكره إمام الحرمين، لكن

....

ما ذكره الأكثرون تصريحاً وتعريضاً التسوية بين مني الرجل والمرأة في طرد الخواص الثلاث، فقد قال في التهذيب: إن مني المرأة إذا خرج بشهوة أو غير شهوة وجب الغسل كمني الرجل، وإذا وجب الغسل مع انتفاء الشهوة كان الاعتماد على سائر الخواص، ولو اغتسلت المرأة من الجماع ثم خرج المني منها لزمها الغسل بشرطين: أحدهما أن تكون ذات شهوة، والثاني أن تقضي شهوتها بذلك الجماع لا كالنائمة والمكرهة، وإنما وجب الغسل عند اجتماع هذين الشرطين لأنه حينئذ يغلب على الظن اختلاط منيها بمنيه، وإذا خرج منها ذلك القدر المختلط فقد خرج منها منيها. أما في الصغيرة والمكرهة والنائمة إذا خرج المني بعد الغسل لم يلزم إعادة الغسل لأن الخارج مني الرجل وخروج مني الغير من الإنسان لا يقتضي جنابة.

قلت: وفي ظاهر الرواية عندنا المرأة كالرجل، وبه يؤخذ. ووجهه حديث أم سليم: هل على المرأة غسل إذا هي احتلمت فقال: «نعم إذا رأت الماء» وقيل: يلزمها الغسل بالاحتلام من غير رؤية ماء إذا وجدت اللذة.

تنبيه:

يعتبر خروج المني في الرجل ببروزه من الإحليل حتى لو كان أقلف، فنزل إلى قلفته وجب عليه الغسل، وأما في المرأة فخروجه من الفرج الداخل إلى الفرج الخارج، ثم هذا الخروج تارة يثبت حساً حقيقة وهو ظاهر، وتارة يثبت حكماً، فقد ذكروا إن المرأة إذا جومعت فيما دون الفرج ووصل المني إلى رحمها وهي بكر أو ثيب لا غسل عليها لفقد السبب وهو الإنزال ومواراة الحشفة، فإن حبلت كان عليها الغسل من وقت المجامعة حتى يجب إعادة الصلوات من ذلك الوقت لوجود الإنزال لأنه لا حبل بدونه، وبه قالت المالكية. (و) الثاني: **(لالتقاء الختانين)** قالت عائشة رضي الله عنها: إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل، وفسر الشافعي رضي الله عنه التقاء الختانين فقال: المراد منه تحاذيهما لا تضامهما فإن التضام غير ممكن لأن مدخل الذكر في أسفل الفرج وهو مخرج الولد والحيض وموضع الختان في أعلاه وبينهما ثقبة البول وشفر المرأة يحيط بها جميعاً، وإذا كان كذلك كان التضام متعذراً لما بينهما من الفاصل.

قلت: ولهذا عبّر أصحابنا بتواري حشفة أو قدرها قالوا: لأن الحاصل في الفرج محاذاتهما لا التقاؤهما، لأن ختان الرجل موضع القطع وهو فيما دون حزة الحشفة، وختان المرأة موضع قطع جلدة منها كعرف الديك فوق الفرج، وذلك لأن مدخل الذكر هو مخرج المني والولد والحيض، وفوق مدخل الذكر مخرج البول كإحليل الرجل، وبينهما جلدة رقيقة يقطع منها في الختان، فختان المرأة تحت مخرج البول وتحت مخرج البول مدخل الذكر، فإذا غابت الحشفة في الفرج فقد حاذى ختانه ختانها، ولكن يقال لموضع ختان المرأة خفاض فذكر الختانين بطريق التغليب اهـ.

وقال الرافعي: ههنا شبهة وهي أن يقال: إن كان موضع ختان المرأة في حيز الداخل بحيث لا يصل إليه شيء من الحشفة، فالقول بتعذر التضام واضح لو كان بحيث إذا أحاط الشفران بأول

....

الحشفة لاقى شيء من الحشفة ذلك الموضع كان التضام ممكناً، فلعل المراد من الحيز ذلك الموضع والله أعلم. ثم موضع الختان غير معتبر بعينه لا في الذكر ولا في المحل. أما في الذكر فمقطوع الحشفة إذا غيب مقدار الحشفة لزمه الغسل فإنه في معنى الحشفة، ومعلوم أن أسفل من الحشفة ليس موضع ختان لكن تغييب قدر الحشفة معتبر، فلو غيب البعض لم يجب الغسل لأن التحاذي لم يحصل به غالباً، وحكى ابن كج: أن تغييب بعض الحشفة كتغييب الكل وروى وجه أن تغييب قدر الحشفة من مقطوع الحشفة لا يوجب الطهارة، وإنما الموجب تغييب جميع الباقي إذا كان مثل الحشفة أو أكثر. قال النووي في الروضة قلت: هذا الوجه مشهور وهو الراجح عند كثير من العراقيين ونقله صاحب الحاوي عن نص الشافعي، ولكن الأوّل أصح والله أعلم. ثم قال الرافعي: وأما في المحل فلأن المحل الذي هو موضع الختان قبل المرأة وكما يجب الغسل بالايلاج فيه يجب بالإيلاج في غيره كالاتيان في الدبر، وكذلك فرج البهيمة خلافاً لأبي حنيفة ولا فرق بين الإيلاج في فرج الميت، والإيلاج في فرج الحي. وخالف أبو حنيفة في فرج الميت، وكذا قال في الصغيرة التي لا تشتهي ولا يجب إعادة غسل الميت بسبب الإيلاج فيه على أظهر الوجهين.

قلت: ولذا عبر أصحابنا في تواري الحشفة أو قدرها إذا كان في أحد سبيلي آدمي حي ولم يقيدوا بكونه مشتهى لأنه لو أولج في صغيرة لا تشتهي ولم يفضها لزمه الغسل، وإن لم ينزل في الصحيح لأنها صارت ممن تجامع، **(و)** الثالث: غسل **(الحيض)** وهو دم يخرج من رحم المرأة البالغة مقدر أقله عندنا بثلاثة أيام وأكثره بعشرة أيام. قال الله تعالى: ﴿ولا تقربوهن حتى يطهرن﴾ [البقرة: ٢٢٢] بالتشديد أي يغتسلن، ووجه الاستدلال هو أن الله تعالى منع الزوج من الوطء قبل الاغتسال، ونحن نعلم أن الوطء حقه بقوله تعالى: ﴿فأتوا حرثكم﴾ [البقرة: ٢٢٣] فلو لم يكن الإغتسال واجباً لما منع من حقه ولأنه لما منع من القربان إلى غاية الاغتسال حرم عليها التمكين ضرورة، ثم إذا انقطع الدم وجب عليها التمكين إذا طلبه منها لثبوت حقه حال الانقطاع وهي لا تتوصل إليه إلا بالغسل، وما لا يتوصل إلى إقامة الواجب إلاّ به يجب كوجوبه. كذا في التوضيح لصدر الشريعة. وقال الرافعي: ثم وجوبه بخروج الدم أو بانقطاعه فيه ثلاثة أوجه. أحدها: بخروجه كما يجب الوضوء بخروج البول والغسل بخروج المني، وثانيها بالانقطاع لقوله ﷺ لفاطمة بنت أبي حبيش: «إذا أقبلت الحيضة فدعي الصلاة وإذا أدبرت فاغتسلي وصلّي» علق الاغتسال بادبار الدم. وثالثها: وهو الأظهر أن الخروج يوجب الغسل عند الانقطاع كما يقال: الوطء يوجب العدة عند الطلاق، والنكاح يوجب الإرث عند الموت.

قلت: والقول الثاني هو اختيار مشايخ بخارى من الحنفية وعلل في البحر بأن الحيض إسم لدم مخصوص والجوهر لا يكون سبباً للمعنى، وقد نظر فيه إذ الانقطاع طهارة، ويستحيل أن توجب الطهارة طهارة وإنما يوجبها الخارج النجس وهو اختيار الكرخي وعامة العراقيين، ورجح صاحب البحر أنه إنما يجب بوجوب الصلاة كما قدمنا في الوضوء والغسل، وقد نقل السراج الهندي الإجماع على أنه لا يجب الوضوء على المحدث والغسل على الجنب والحائض والنفساء قبل

والنفاس، وما عداه من الأغسال سنّة كغسل العيدين والجمعة والإحرام ولوقوف بعرفة

وجوب الصلاة أو إرادة ما لا يحل إلا به، **(و)** الرابع: غسل **(النفاس)** وهو بالكسر الدم الخارج عقب الولادة ووجوبه ثابت بالإجماع لأنه أقوى من الحيض إذ هو يثبت بنفس السيلان بخلاف الحيض، بل وجوب الغسل بعد الولادة لا يتوقف على السيلان عند أبي حنيفة. وقال الرافعي: فلو ولدت ولم ترَ للأولاد دماً ففي وجوب الغسل عليها وجهان. أحدهما: لا يجب وأظهرهما الوجوب لأنه لا يخلو من بلل، وإن قل غالباً فيقام الولد مقامه.

قلت: وفي الشامل لو ولدت ولم ترد ما يجب عليها الغسل عند أبي حنيفة لا عند صاحبيه.

استطراد: ظاهر سياق المصنف يقتضي حصر موجبات الغسل في الأربعة المذكورة، لكن إلقاء العلقة والمضغة موجب على الصحيح، وكذا غسل الميت قال في القديم: يجب به الغسل على الغاسل، وإليه ذهب أحمد والجديد أنه ليس من موجبات الغسل وما ورد فيه محمول على الاستحباب.

قلت: وغسل الميت واجب على الكفاية ودليل وجوبه الإجماع، وقوله ﷺ للذي سقط عن بعيره «اغسلوه بالماء والسدر» كذا في الصحيحين من حديث ابن عباس والأمر للوجوب، وأطلق فيه ابن الهمام والسروجي وغيرهما أنه فرض كفاية إذا قام به بعض سقط عن الباقين، وقد علم من ذلك أنه ليس المراد بالواجب هنا الإصطلاحي الذي دون الفرض عندنا، ثم قيل سببه حدث حل بالموت لاسترخائه فوق النوم والإغماء. وقال الجرجاني: نجاسة حلت بالموت طهارته بالغسل لكرامته، ولذا يتنجس البئر بموته فيها ولو وقع فيها بعد الغسل لا يتنجس. وقال السروجي في شرح الهداية قول الجرجاني هو الأظهر، **(وما عداه من الإغسال)** أي ما سوى المذكور من الأربعة **(سنة)** وهي أربعة: **(كالغسل ليوم الجمعة)** وعند مالك هو واجب لقوله عليه السلام «من أتى منكم الجمعة فليغتسل». متفق عليه أمر وهو للوجوب. قلنا: كان ذلك في الإبتداء، ثم نسخ لما روى أبو داود عن عكرمة أن أناساً من أهل العراق جاءوا فقالوا يا ابن عباس: أترى الغسل يوم الجمعة واجباً؟ قال: لا. لكنه أطهر وخير لمن اغتسل وسأخبركم كيف بدأ الغسل كان الناس مجهودين يلبسون الصوف ويعملون على ظهورهم، وكان مسجدهم ضيقاً مقارب السقف إنما هو عريش، فخرج رسول الله ﷺ في يوم حار وعرق الناس في ذلك الصوف حتى ثارت منهم رياح أذى بعضهم بذلك بعضاً، فلما وجد تلك الرياح قال: يا أيها الناس إذا كان هذا اليوم فاغسلوا وليس أحدكم أمثل ما يجد من دهنه وطيبه. قال ابن عباس: ثم جاء الله بالخير ولبسوا غير الصوف وكفوا العمل ووسع مسجدهم، وذهب بعض الذي كان يؤذي بعضهم بعضاً من العرق. وفي الصحيحين من حديث أبي هريرة قال: بينما عمر يخطب الناس يوم الجمعة إذ دخل عثمان بن عفان فعرض به عمر، فقال: ما بال رجال يتأخرون بعد النداء؟ فقال عثمان يا أمير المؤمنين: ما زدت حين سمعت النداء إن توضأت ثم أقبلت فقال عمر: والوضوء أيضاً ألم تسمعوا رسول الله ﷺ يقول: «إذا جاء أحدكم إلى الجمعة فليغتسل»

ومزدلفة ولدخول مكة، وثلاثة أغسال أيام التشريق ولطواف الوداع ـ على قول ـ والكافر إذا أسلم غير جنب والمجنون إذا أفاق ولمن غسل ميتاً، فكل ذلك مستحب.

فلو كان الأمر للوجوب لما اكتفي عثمان بالوضوء، ولما سكت عمر والصحابة عن إلزامه بالغسل ولو وقع لنقل، ثم غسل الجمعة للصلاة عند أبي يوسف وهو الأصح ولليوم عند الحسن بن زيـاد، لكن بشرط أن يتقدم على الصلاة ولذا قال قاضيخان في فتاويه أنه لو اغتسل بعد الصلاة لا يعتبر بالإجماع وسيأتي في باب الجمعة قريباً، **(و)** كغسل **(العيدين)** الفطر والأضحى لما ثبت من فعله ﷺ أنه كان يغتسل فيهما وكونه للصلاة قول أبي يوسف كما في الجمعة، **(و)** كغسل **(الإحرام)** بحج أو عمرة أو بهما لأنه ﷺ تجرد لإهلاله واغتسل وهو غسل تنظيف لا تطهير، **(و)** كالغسل **(لوقوف يوم عرفة)** للحاج لا لغيرهم ولا خارجاً عن عرفة، ويكون بعد الزوال لا قبله لينال فضل الغسل للوقوف، فهذه أربعة أغسال مسنونة، ثم إن هذه الأربعة التي قال المصنف بسنيتها فقد صحح صاحب الهداية وغيره أنها مستحبة لا سنة لأن الوجوب إما غير مراد من الأمر كما تقدم في قصة عثمان أو أنه كان، ثم نسخ كما ذكر ابن عباس فإن كان الأمر للندب فلا كلام وإن كان للوجوب، فإذا نسخ الوجوب لا يبقى الندب أيضاً إلا أنه قد دل الدليل على الإستحباب، وهو قوله عليه السلام: «ومن اغتسل فهو أفضل» وكذا غسل العيدين الأصح أنه مستحب قياساً على الجمعة لأنـه يـوم إجتماع مثلهـا، وكـذا غسـل يـوم عـرفـة مستحب أيضاً قياساً على الجمعة للإجتماع، وكذا الغسل عند الإحرام مستحب أيضاً وما ذكر فيه من الحديث فواقعة حال لا تستلزم المواظبة واللازم الإستحباب قاله ابن الهمام، ثم شرع المصنف في ذكر الاغسال المندوبة فقال: **(و)** الغسل لوقوف **(مزدلفة)** لأنه ثاني الجمعين وهو بعد طلوع فجر يوم النحر لأنه وقت الوقوف بها، وإنما ندب فيها لكونه فيها غفرت الدماء والمظالم بدعائه ﷺ في أمته واستجاب الله دعاءه فيها. **(و)** الغسل **(لـدخـول مكـة)** شرفهـا الله تعـالى لطواف الزيارة فيؤدي الفرض بأكمل الطهارتين ويقوم بتعظيم حرمة المكان، وكذا عند دخولها لأداء نسك **(وثلاثة أغسال لأيام التشريق)** أي لرمي أيامه لكل يوم غسل مستقل وهي بعد يوم النحر. قيل: سميت لأن لحوم الأضاحي تشرق فيها أي تقدد في الشرقة وهي الشمس، وقيل: تشريقها تقطيعها وتشريحها، **(و)** الغسل **(لطواف الوداع على قول)**. والصحيح أنه مندوب **(والكافر إذا أسلم)** طاهراً **(غير جنب)** فإنه يندب له الإغتسال لأنه ﷺ أمر قيس بن عاصم وثمامة بذلك حين أسلما وحمل ذلك على الندب، وكذا إذا أسلمت طاهرة من حيض ونفاس. هكذا ذكره شمس الأئمة السرخسي في شرحه على المبسوط وفي المحيط له: فإذا أجنب ثم أسلم فالصحيح أنه يجب عليه الغسل لأن الجنابة صفة باقية بعد إسلامه كبقاء صفة الحدث بخلاف الحيض، ولكن قال قاضيخان: الأحوط الوجوب في الفصول كلها، **(والمجنون إذا أفاق)** من جنونه قال في الدر المختار وكذا المغمى عليه كما في غرر الإذكـار، وهـل السكـران كذلك لم أره اهـ.

كيفية التيمم:

من تعذر عليه استعمال الماء ـ لفقده بعد الطلب أو بمانع له عن الوصول إليه من

وقال الرافعي: زوال العقل بالجنون والإغماء يوجب الغسل حكاه بعضهم عن أبي هريرة. وروى آخرون وجهين في الجنون والإغماء جميعاً. قال: ووجه وجوبه أن زوال العقل يفضي إلى الإنزال غالباً فأقيم مقامه كالنوم أقيم مقام خروج الخارج، والمذهب المشهور أنه لا يجب به الغسل ويستصحب يقين الطهارة إلى أن يستقين الإنزال والقول بأن الغالب منه الإنزال ممنوع، **(و)** يندب الغسل **(لمن يغسل ميتاً)** أي عند الفراغ من غسله لما روي أنه ﷺ قال: «من غسل ميتاً فليغتسل ومن مسه فليتوضأ» وقد حملوه على الإستحباب، وحمله أحمد على الوجوب وهو القول القديم للشافعي، **(فكل ذلك مستحب)** وقد بقي عليه من الاغسال المستحبة الغسل لمن بلغ بالسن وهو خمس عشرة سنة على المفتى به عندنا في الجارية والغلام. وعند الفراغ من الحجامة وفي ليلة النصف من شعبان تعظيماً لها. وفي ليلة القدر ولدخول المدينة المشرفة ولصلاة الكسوف والخسوف والإستسقاء وللفزع من أي شيء كان وظلمة حصلت نهاراً ومن ريح شديد في أي وقت كان، وللتائب من ذنب وللقادم من سفر، وللمستحاضة إذا انقطع دمها، ولمن يراد قتله، ويكفي غسل واحد للعيد والجمعة إذا اجتمعا كما يكفي لفرضي جماع وحيض.

كيفية التيمم:

لما فرغ من ذكر الطهارة بالماء شرع في بيانها بالتراب إذ من حق الخلف أن يتبع السلف وهو لغة القصد، ومنه ﴿لا تيمموا الخبيث منه تنفقون﴾ [البقرة: ٢٦٧] وشرعاً مسح الوجه واليدين بتراب بنية وهو من خصائص هذه الأمة وقد شرع التيمم في غزوة المريسيع وهي غزوة بني المصطلق، وسبب مشروعيته نزول النبي ﷺ بأصحابه على غير ماء في تلك الغزوة، وحكمه حل ما كان ممتنعاً قبله وصفته أنه فرض للصلاة مطلقاً ويندب لدخول المسجد محدثاً، وأشار المصنف إلى السبب المبيح له وأنه شيء واحد وهو العجز عن استعمال الماء، وقد بين المراد منه فقال **(من تعذر عليه استعمال الماء)** أو تعسر، ثم أشار إلى بيان أسباب العجز فقال: **(لفقده)** قال الله تعالى: ﴿فلم تجدوا ماء فتيمموا﴾ [المائدة: ٦] والمراد بالفقد هنا أن يتحقق عدم الماء حواليه مثل أن يكون في بعض رمال البوادي فيتيمم، وهل يفتقر إلى تقديم الطلب عليه؟ فيه وجهان. أحدهما: نعم. لأن الله تعالى قال: **(فلم تجدوا)** وإنما يقال ذلك إذا فقد **(بعد الطلب)**، وأظهرهما وهو الذي ذكره المصنف في الوجيز أنه لا حاجة إلى الطلب لأن الطلب مع تيقن الفقد عبث، وما ذكر من الإستدلال بالآية ممنوع، وإذا لم يتيقن عدم الماء حواليه، بل جوز وجوده تجويزاً قريباً وبعيداً في حد الغوث وجب تقديم الطلب على التيمم، لأن التيمم طهارة ضرورة ولا ضرورة مع إمكان الطهارة بالماء، ويشترط أن يكون الطلب بعد دخول الوقت، فحينئذ تحصل الضرورة، وهل يجب أن يطلب بنفسه أو يجوز أن ينيب فيه غيره؟ فيه وجهان أظهرهما: أنه يجوز الإنابة حتى لو بعث النازلون واحداً ليطلب الماء أجزأ طلبه عن الكل، ولا خلاف أنه لا يسقط

بطلبه الطلب عمن لم يأمره ولم يأذن له فيه، وكيفية الطلب أن يبحث عن رحله، إن كان وحده، ثم ينظر يميناً وشمالاً وخلفاً وقداماً إذا كان في مستوٍ من الأرض ويخص مواضع الخضرة واجتماع الطيور بمزيد الإحتياط، وإن لم يكن الموضع مستوياً واحتاج إلى التردد نظر، فإن كان يخاف على نفسه أو ماله، فلا يجب ذلك لأن الخوف يبيح له الإعراض عند تيقن الماء فعند التوهم أولى، وإن لم يخف فعليه أن يتردد إلى حيث يلحقه غوث الرفاق، وهذا الضابط مستفاد من شيخه إمام الحرمين حيث قال: لا نكلفه عن مخيم الرفقة فرسخاً أو فرسخين، وإن كانت الطرق آمنة ولا تقول لا يفارق طنب الخيام، والوجه القصد أن يتردد ويطلب إلى حيث لو استغاث بالرفقة لأعانوه هذا ويختلف باستواء الأرض واختلافها صعوداً وهبوطاً. قال الرافعي: ولا يلقى هذا في كلام غيره، ولكن الأئمة من بعده تابعون عليه وليس في الطرق ما يخالف، ثم قال: وعند الإمام أبي حنيفة ليس على المتيمم طلب إذا غلب على ظنه أن بقربه ماء.

قلت: والذي في متون المذهب ويجب طلب الماء غلوة بنفسه أو رسوله وهي ثلاثمائة خطوة إلى مقدار أربعمائة خطوة من جانب ظنه إن ظن قربه برؤية طير أو خضرة أو إخبار مخبر لأن غلبة الظن دليل يجب العمل به في الشرع مع الأمن به، وإلا فلا يطلبه. وفي السراج الوهاج: ولو تيمم من غير طلب وكان الطلب واجباً وصلى، ثم طلبه فلم يجده وجبت عليه الإعادة عندهما خلافاً لأبي يوسف قالوا: والقدر المبيح له بعده ميلاً، والمراد به هنا ثلث الفرسخ، والتقدير بالميل هو المختار لأنه لم يذكر في ظاهر الرواية حداً في حالة العلم به، فقدره محمد في رواية بميل وفي أخرى بميلين. وروى الحسن عن أبي حنيفة أنه ميلان إن كان امامه وإلا فميل، والميل هو المختار لأنه يتحقق لزوم الحرج بالذهاب إليه، وما شرع التيمم إلا لدفع الحرج والله أعلم.

وقال الرافعي: وإذا تيقن وجود الماء حواليه، فإما أن يكون على مسافة ينتشر إليها النازلون في الاحتطاب والإحتشاش فيجب السعي إليه والوضوء به. قال محمد بن يحيى: ولعله يقرب من نصف فرسخ، وإما أن يكون بعيداً عنه بحيث لو سعى إليه لفاته فرض الوقت فيتيمم ولا يسعى إليه لأنه ناته في الحال، وهل الإعتبار من أول وقت الصلاة أم يعتبر في كل صلاة وقتها؟ والأشبه بكلام الأئمة أن الإعتبار من أول وقت الصلاة لو كان نازلاً في ذلك المنزل، لا بأس باختلاف المواقيت والمسافات فإن الغرض صيانة وظيفة الوقت عن الفوات. قال النووي في الروضة: قلت هذا الذي ذكره الرافعي ونقله عن مقتضى كلام الأصحاب من اعتبار أول الوقت ليس كما قاله، بل الظاهر من عباراتهم أن الإعتبار بوقت الطلب وهو ظاهر نص الشافعي في الأم وغيره والله أعلم.

تنبيه:

قال الرافعي: وإذا عرفت أن مع الرفقة ماء فهل يجب استيهابه من صاحبه؟ فيه وجهان. أحدهما لا لصعوبة السؤال على أهل المروءة. والثاني وهو الأظهر نعم لأنه ليس في هبة الماء كبير

سبع أو حابس أو كان الماء الحاضر يحتاج إليه لعطشه أو لعطش رفيقه، أو كان ملكاً

منة. وقال النووي في الروضة قلت: قال أصحابنا ولا يجب أن يطلب الماء من كل واحد من الرفقة بعينه بل ينادي من معه ماء من يجود بالماء ونحوه، حتى قال البغوي وغيره: لو قلت الرفقة لم يطلب من كل بعينه والله أعلم.

قلت: وفي البحر نقلاً عن الوافي مع رفيقه ماء فظن أنه إن سأله أعطاه لم يجز التيمم، وإن كان عنده أنه لا يعطيه تيمم، وإن شك في الإعطاء فتيمم وصلى فسأله فأعطاه يعيد والله أعلم.

ثم أشار إلى السبب الثاني من أسباب العجز بقوله: **(أو لمانع له عن الوصول)** والسعي **(إليه)** أي إلى الماء بأن خاف على نفسه **(من سبع)** بضم الباء وإسكانها لغة وبالإسكان قرىء في قوله تعالى: ﴿وما أكل السبع﴾ [المائدة: ٣] روي ذلك عن الحسن البصري، وطلحة بن سليمان، وأبي حيوة. ورواه بعضهم عن عبدالله بن كثير أحد السبعة ويقع السبع على كل ماله ناب يعدو به ويفترس كالذئب والفهد والنمر، وأما الثعلب فليس بسبع وإن كان له ناب لأنه لا يعدو به ولا يفترس، وكذلك الضبع قاله الأزهري **(وحابس)** كعدو أو سارق أو غاضب بأن خاف على ماله المخلف في المنزل أو الذي معه من هؤلاء فله التيمم، وهذا الماء كالمعدوم.

قلت: وزادوا عندنا فقالوا وكذا لو خاف المديون المفلس الحبس أو خاف فاسقاً عند الماء، وهؤلاء كلهم لا إعادة عليهم، ثم قال الرافعي: وكذلك الحكم لو كان في السفينة ولا ماء معه وخاف على نفسه لو استقى من البحر والخوف على بعض الأعضاء كالخوف على النفس، ولو خاف الوحدة والإنقطاع عن الرفقة لو سعى إليه فإن كان عليه ضرر وخوف في الإنقطاع لم يلزمه السعي إليه ويتيمم، وإن لم يكن ضرر فكذلك على أظهر الوجهين، ثم أشار إلى السبب الثالث من أسباب العجز بقوله: **(أو كان الماء الحاضر)** سواء كان مملوكاً له أو لغيره، لكنه **(يحتاج إليه لعطشه)** فله التيمم دفعاً لما يلحقه من الضرر لو توضأ به **(أو عطش رفيقه)** ولو رفيق القافلة أو حيواناً آخر محترماً دفعه إليه إما مجاناً أو بعوض ويتيمم، وللعطشان أن يأخذ منه قهراً لو لم يبذله وغير المحترم من الحيوان هو الحربي والمرتد والخنزير والكلب العقور وسائر الفواسق وما في معناها، وهل يفترق الحال بين أن تكون هذه الحاجة ناجزة وبين أن تكون متوقعة في المآل؟ أما في عطش نفسه فلا فرق بل توقعه مآلاً لا عواز غير ذلك الماء ظاهراً كحصوله مآلاً في عطش الرفيق والبهيمة فقد أبدى إمام الحرمين تردداً فيه، وتابعه المصنف في البسيط والظاهر الذي اتفق عليه المعظم أنه يتركه لرفيقه ويتيمم كما يفعل ذلك لنفسه إذ لا فرق بين الروحين في الحرمة.

تنبيه:

قال الشافعي رضي الله عنه: إذا مات رجل له ماء ورفقاؤه يخافون العطش شربوه ويممه وأدوا ثمنه في ميراثه، لأنه ليس للنفس بدل وللطهارة بدل وهو التيمم، واختلفوا في مراد

لغيره ولم يبعه إلا بأكثر من ثمن المثل أو كان به جراحة أو مرض وخاف من استعماله

الشافعي بالثمن فقيل أراد به المثل لأن الماء مثلي والمثليات تضمن بالمثل دون القيمة، وقيل: أراد به القيمة، وإنما أوجبها هنا لأن المسألة مفروضة فيما إذا كانوا في مفازة عند الشرب، ثم رجعوا إلى بلدتهم ولا قيمة للماء بها، فلو أدوا الماء لكان ذلك إحباطاً لحقوق الورثة فيغرمون قيمته يوم الإتلاف في موضعه والله أعلم.

تنبيه:

آخر: إذ أوصى بمائه لأولى الناس به أو وكل رجلاً بصرف مائه إلى أولى الناس به، فحضر محتاجون إلى ذلك الماء كالجنب والحائض والميت ومن على بدنه نجاسة، فمن يقدم منهم؟ أعلم أن الميت ومن على بدنه نجاسة أولى من غيرهما اما الميت فلمعنيين. أحدهما: قال الشافعي رضي الله عنه: إن أمره يفوت فليختم بأكمل الطهارتين، والثاني قال بعض الأصحاب: المقصود من غسل الميت تنظيفه وتكميل حاله والتراب لا يفيد ذلك وغرض الحي يحصل بالتيمم، وأما من على بدنه نجاسة فلأن إزالة النجاسات لا بدل لها وللطهارات بدل وهو التيمم، وإذا اجتمعا ففيه وجهان. أصحهما: إن الميت أولى، وإن اجتمع ميتان فإن ماتا على الترتيب، فالأول أولى فإن ماتا معاً فأفضلهما فإن استويا أقرع بينهما. وفي الحائض مع الجنب ثلاثة أوجه، أصحها: أن الحائض أولى لأن حدثها أغلظ.

قلت: وعامة مشايخ الحنفية أن الميت أولى من الجنب والحائض. كذا في الخلاصة والله أعلم.

ثم أشار إلى السبب الرابع من أسباب العجز بقوله: **(أو كان)** الماء **(ملكاً لغيره ولم يبع منه إلا بأكثر من ثمن المثل)** لا يلزمه الشراء ويتيمم، وقال بعضهم: إن بيع بزيادة يتغابن الناس بمثلها وجب الشراء ولا عبرة بتلك الزيادة، وإن كان البيع نسيئة وزيد بسبب التأجيل ما يليق به فهو بيع بثمن المثل على أظهر الوجهين وإن زاد المبلغ على ثمن مثله نقداً وجب الشراء بالنسيئة ولو ملك الثمن وكان حاضراً عنده لكنه كان محتاجاً إليه لدين مستغرق في ذمته أو لنفقته ونفقة رقيقه أو لحيوان محترم معه أو لسائر مؤنات سفره في ذهابه وإيابه لم يجب عليه الشراء، واختلف في ثمن مثل الماء على ثلاثة أوجه أحدها: أن ثمن مثله قدر أجرة نقله إلى الموضع الذي فيه الشخص، والثاني أنه يعتبر ثمن مثله في ذلك الموضع في غالب الأوقات ولا يعتبر ذلك الوقت بخصوصه، والثالث أنه يعتبر في ذلك الموضع في الحالة فإن لكل شيء سوقاً يرتفع وينخفض فيه وثمن مثل الشيء ما يليق به في تلك الحالة الأول اختاره المصنف وتبعه كثيرون، والثاني منقول عن أبي إسحاق واختاره الروياني، والثالث هو الأظهر عند الأكثرين من الأصحاب، وقول المصنف أو كان ملكاً لغيره، وكذا قوله في الوسيط أن ثمن مثله أجرة نقله فبه يعرف الرغبة في الماء وإن كان مملوكاً على الأصح فيه إشارة إلى أن الوجه الذي اختاره ليس مبنياً على أن الماء لا يملك. كما ذهب إليه شيخه إمام الحرمين وتابعه المسعودي، فإن القول به وجه ضعيف في المذهب، فليكن كذلك ما هو مبني عليه.

فساد العضو أو شدة الضنى ـ فينبغي أن يصبر حتى يدخل عليه وقت الفريضة، ثم

فصل

وقال أصحابنا: يجب طلب الماء ممن هو معه إن كان في محل لا تشح به النفوس وإن لم يعطه إلا بثمن مثله لزمه شراؤه به وبزيادة يسيرة لا بزيادة غبن فاحش وهو ضعف القيمة، وقيل: شطرها. وقيل: ما لا يدخل تحت تقويم المقومين إن كان الثمن معه فاضلاً عن نفقته وأجرة حمله، وأما للعطش فيجب على القادر شراؤه باضعاف قيمته إحياء لنفسه.

لطيفة:

ذكر صاحب الأشباه في فن الحكايات احتاج الإمام أبو حنيفة إلى الماء في طريق الحاج فساوم أعرابياً قربة ماء، فلم يبعه إلا بخمسة دراهم فاشتراه بها، ثم قال كيف أنت بالسويق؟ فقال: أريده فوضعه بين يديه فأكل ما أراد وعطش، فطلب الماء فلم يعطه حتى اشترى منه شربة ماء بخمسة دراهم، ثم أشار المصنف إلى السبب الخامس من أسباب العجز بقوله: **(أو كان به جراحة)** وهي نوع خاص من المرض فيكون ذكر قوله **(أو مرض)** إلى آخره بعده من باب التعميم بعد التخصيص والجراحة قد تحتاج إلى القاء لصوق بها من خرقة أو قطنة، فإذا لم يكن على الجراحة لصوق فلا يجب المسح على محل الجرح، وهل يجب القاء اللصوق عليه عند إمكانه فيه وجهان، قال الشيخ أبو محمد: يجب، واستبعد إمام الحرمين ذلك وقال: أنه لا نظير له في الرخص وليس للقياس مجال فيها، وقد جعل المصنف الجراحة سبباً مستقلاً من أسباب العجز في كتابه الوجيز، ولذا فصلته عما بعده تبعاً له وإلا فسياقه دال على أنه مع ما بعده سبب واحد، ثم أشار إلى السبب السادس من أسباب العجز بقوله **(و)** كان به **(مرض وخاف من استعماله)** أي الماء **(فساد العضو أو شدة الضنى)** أعلم أن المرض على ثلاثة أقسام: القسم الأول: ما يخاف معه من الوضوء فوت الروح أو فوت عضو أو منفعة عضو فيبيح التيمم ولو خاف مرضاً مخوفاً تيمم على المذهب، وهو الذي ذكره المزني في المختصر والمسعودي وغيره في الشروح، وقد حكى إمام الحرمين في المرض المخوف طريقين. أحدهما: الذي ذكر، والثاني أن فيه قولين، وظاهر المذهب القطع بالجواز هو الذي اقتصر عليه النووي في الروضة. الثاني: المرض الذي يخاف من استعمال الماء معه شدة الضنى وهو المرض المدنف الذي يجعله مضنى أو زيادة العلة أو بطء البرء أو بقاء الشين القبيح اما زيادة العلة وبطء البرء، فقد حكوا فيها ثلاثة طرق أظهرها: أن في جواز التيمم للخوف منها قولين. أحدهما: المنع وأظهرهما الجواز، وبه قال مالك وأبو حنيفة. فإن قلت: ما الفرق بين زيادة العلة وبطء البرء؟ فالجواب: أن المراد من زيادة العلة إفراط الألم وكثرة المقدار وإن لم تمتد المدة ومن بطء البرء امتداد المدة وإن لم يزد القدر، وقد يجتمع الأمران، وأما شدة الضنى فهو نوع من المرض خاص وفيه الطريقان الأولان، وأما بقاء الشين على بدنه فينظر إن خاف شيئاً قبيحاً على عضو ظاهر كالسواد الكثير في الوجه ففيه ثلاثة طرق أيضاً. أحدها:

الجزم بالجواز لأنه يشوه الخلقة ويحكى ذلك عن ابن سريج والأصطخري، والثاني: الجزم بالمنع إذ ليس فيه بطلان عضو ولا منفعته، وإنما هو فوات جمال وإن خاف شيئاً يسيراً كأثر الجدري فلا عبرة به، وكذلك لو خاف شيئاً قبيحاً على غير الأعضاء الظاهرة. الثالث: المرض الذي لا يخاف من استعمال الماء معه محذوراً في العاقبة فلا ترخص في التيمم إن كان يتألم في الحال لجراحة أو برد أو حر لأنه واجد للماء قادر على استعماله من غير ضرر شديد، واعلم أن المرض المرخص لا يفترق فيه الحال بين أن يعرفه بنفسه وبين أن يعرفه بنفسه وبين أن يخبره بذلك طبيب حاذق بشرط كونه مسلماً بالغاً عدلاً. وفي وجه يقبل في ذلك خبر الصبي المراهق والفاسق أيضاً، ولا فرق بين الحر والعبد والذكر والأنثى لأن طريقة الخبر وأخبارهم مقبولة ولا يشترط فيه العدد، وحكى أبو عاصم العبادي فيه وجهاً وهذا كله فيما إذا منعت العلة استعمال الماء أصلاً لعموم القدر جميع موضع الطهارة وضوء كان أو غسلاً وإن تمكنت العلة من بعض الأعضاء دون بعض غسل الصحيح بقدر الإمكان. قال النووي في الروضة: قلت: وإذا لم يوجد طبيب بشرطه. قال أبو علي السنجي لا يتيمم ولا فرق في هذا السبب بين الحاضر والمسافر والحدث الأصغر والأكبر ولا إعادة فيه.

تنبيه:

قد ذكر المصنف هذه الأسباب الستة من أسباب العجز المبيح للتيمم، وقد ذكر في الوجيز سبباً سابعاً وهو العجز بسبب الجهل كما إذا نسي الماء في رحله واعترضه الرافعي بأن السبب المبيح هنا إنما هو الفقد في ظنه إلا أنه تبين بعد ذلك أنه لم يكن فقد ولا شك أن الأسباب المبيحة يكفي فيها الظن ولا يعتبر اليقين، وإذا كان كذلك فليس هذا سبباً خارجاً عما تقدم، واللائق ذكره في أحد موضعين إما آخر سبب الفقد، وإما الفصل المعقود في أنه هل يقضي من الصلوات المختلة. وقال النووي في الروضة: بل له هنا وجه ظاهر فإن من جملة صوره إذا أضل رحله أو ماءه، فهذا من وجه كالواجد فيتوهم أنه لا يجوز له التيمم ومن وجه عادم، فلهذا ذكره المصنف في الأسباب المبيحة للإقدام على التيمم والله أعلم اهـ.

قلت: الرافعي لا ينكر أن تلك الصورة من جملة الأسباب المبيحة وإنما اعتراضه على المصنف في عده سبباً مستقلاً مع أنه داخل فيما تقدم، ومما يؤيده أنه لم يذكره في هذا الكتاب فكأنه رأى إدراجه في فصل الفقد فتأمل بانصاف ثم إن جعلنا الجراحة داخلة في أنواع المرض كما يقتضيه سياق المصنف هنا فيكون المذكور من الأسباب خمسة أشياء فقط فتأمل.

تنبيه:

آخر: ذكر أصحابنا في المرض المبيح هو الذي يخاف منه اشتداد المرض أو بطء البرء باستعمال الماء كالمحموم وذي الجدري أو تحركه كالمبطون ومشتكي العرق المدني، وفي البرد الذي يخاف منه بغلبة الظن التلف لبعض أعضائه أو المرض إذا كان خارج العمران ولو القرى

يقصد صعيداً طيباً عليه تراب طاهر خالص لين بحيث يثور منه غبار، ويضرب عليه

التي يوجد بها الماء المسخن أو ما يسخن به، وإذا عدم الماء المسخن أو ما يسخن به في المصر فهي كالبرية، وذكروا في جملة الأسباب المبيحة الإحتياج إلى الماء لعجن، لأنه من الأمور الضرورية لا لطبخ مرق، ومنها فقد آلة الإستقاء لتحقق العجز فصار وجود البئر كعدمها.

تنبيه:

آخر: الماء الموضع في الخوابي في الفلوات لا يمنع التيمم لأنه لم يوضع إلا للشرب، وعن الإمام أبي بكر النجاري: يجوز التوضؤ منه. قال: والموضوع للوضوء لا يباح منه الشرب.

تنبيه:

آخر: العاجز عن استعمال الماء بنفسه ولا يجد من يوضئه يتيمم إتفاقاً وإن وجد معيناً لا إتفاقاً كما في المحيط، ويروى عن أبي حنيفة جواز التيمم فيما إذا وجد غير خادم لو استعان به أعانه، لكنه خلاف ظاهر المذهب وأصل الخلاف في أن القدرة بالغير لا تعد قدرة عنده وعند صاحبيه تثبت القدرة بالغير واختار حسام الدين الشهيد قولهما، ومن جملة الأسباب المبيحة خوف فوت صلاة جنازة ولو جنباً، ولو ولي الميت كما في ظاهر الرواية وصححه السرخسي أو خوف فوت صلاة عيد ولو بناء فيهما، وفيه خلاف للشافعي رضي الله عنه، ثم قال المصنف بعد ذكر الأسباب: (**فينبغي أن يصبر حتى يدخل عليه وقت الفريضة**) وهذا بناء على أنه لا يتيمم لصلاة قبل دخول وقتها وفيه خلاف لأبي حنيفة فلو تيمم لفريضة قبل دخول وقتها لم يصح للفرض، وهل يصح للنفل؟ حكى المتولي فيه وجهين. وظاهر المذهب لا. وكما لا يتقدم التيمم للمؤداة على وقتها لا يتقدم للفائتة على وقتها. (**ثم يقصد صعيداً طيباً**).

قلت: أشار المصنف بقوله: إلى أن القصد إلى الصعيد ركن من أركان التيمم السبعة ودليله قوله تعالى: ﴿فتيمموا صعيداً طيباً فامسحوا﴾ [المائدة: ٦] أمرنا بالتيمم والمسح والتيمم هو القصد، فلو وقف في مهب الريح فسفت عليه التراب، فأمر اليد عليه نظر إن وقف غيرنا، وثم لما حصل التراب عليه نوى التيمم لم يصح تيممه، وإن وقف قاصداً بوقوفه التيمم حتى أصابه التراب فمسح بيده، فظاهر نص الشافعي رضي الله عنه، وقول أكثر الأصحاب أنه لا يصح تيممه لأنه لم يقصد التراب، وإنما التراب أتاه وعن أبي حامد المروزي أنه يصح كما لو جلس للوضوء تحت الميزاب أو برز للمطر، وذكره صاحب التقريب، وبه قال الحليمي، والقاضي أبو الطيب، وحكاه ابن كج عن نص الشافعي رضي الله عنه، وأما الصعيد ففي المصباح هو وجه الأرض تراباً كان أو غيره، وقال الزجاج: لا أعلم اختلافاً بين أهل اللغة في ذلك، ويقال: الصعيد في كلام العرب ينطلق على وجوه على وجه التراب الذي على وجه الأرض، وعلى وجه الأرض وعلى الطريق قال الأزهري: ومذهب أكثر العلماء أن الصعيد في الآية هو التراب الطاهر الذي على وجه الأرض أو خرج من باطنها اهـ.

كفيه ضاماً بين أصابعه ويمسح بها جميع وجهه مرة واحدة، وينوي عند ذلك استباحة

والطاهر: اسم للمنبت والحلال والطاهر وأليق المعاني به الطاهر لأنه شرع للتطهير أو هو مراد إذ الطهارة شرط إجماعاً فلم يبقى غيره مراداً لأن المشترك لا عموم له، ولكن سياق المصنف يشعر بأن المراد من الصعيد هنا وجه الأرض فإنه قال: **(عليه تراب)** فلا يصح التيمم إلا به، وبه قال أبو يوسف وأحمد: فلا يكفي ضرب اليد على حجر صلد لا غبار عليه خلافاً لأبي حنيفة ومحمد حيث قالا: يجوز بكل ما هو من جنس الأرض كالتراب والرمل والحجر الأملس والزرنيخ والكحل، ولا يشترط أن يكون على الحجر المضروب عليه غبار، ولمالك حيث يقول بمثل قولهما، وزاد فجوز بكل متصل بالأرض أيضاً كالأشجار والزروع.

قلت: التيمم بالنباتات الأرضية قيد جواز التيمم به الخرشي في شرح المختصر بثلاثة شروط ورجحه شيخنا المرحوم علي بن أحمد بن مكرم الصعيدي في حاشيته،(وعند أبي حنيفة كل شيء يصير رماداً أو يلين بالإحراق لا يجوز به التيمم وإلاً جاز وهو ضابط صحيح. قال الرافعي: ثم اسم التراب لا يختص ببعض الألوان والأنواع فيدخل فيه الأعفر والأصفر والأسود والأحمر والأرمني والخراساني والسبخ، وهو الذي لا ينبت دون الذي يعلوه ملح، فإن الملح ليس هو بتراب والبطحاء، وهو التراب الذي في مسيل الماء وكل ذلك يقع عليه اسم التراب، وما روي عن الشافعي في بيان ما لا يتيمم به ولا السبخ ولا البطحاء، فليس ذلك اختلاف قول منه باتفاق الأصحاب، وإنما أراد ما إذا كان صلبين لا غبار عليهما فهما إذاً كالحجر الصلد وأغرب أبو عبدالله الحناطي،فحكى في جواز التيمم بالذريرة النورة والزرنيخ قولين، وكذا في الاحجار المدفونة والقوارير المسحوقة، وأما الرمل فقد حكي عن نصه في القديم والإملاء جواز التيمم به، وعن الأم المنع والنصان محمولان على حالتين إن كان خشناً لا يرتفع منه غبار، وهو المراد بالمنع فإن ارتفع جاز، وهو االمراد بالجواز. ثم المعتبر في أوصاف التراب ما أشار إليه المصنف بقوله **(طاهر خالص)** أما كونه طاهراً فلا بد منه فلا يجوز التيمم بالتراب النجس، وهو الذي أصابه مائع نجس أما إذا اختلط به جامد نجس كاجزاء الروث فلا تؤثر في أجزائه النجاسة، لكن لا يجوز التيمم به أيضاً ولو تيمم بتراب المقبر ففي جوازه قول يقابل الأصل والغالب والظاهر، وأما كونه خالصاً فيخرج عنه المشوب بالزعفران والدقيق ونحوهما. فإن كان الخليط كثيراً لم يجز وإن كان قليلاً فوجهان عن أبي إسحاق وصاحب التقريب أنه لا يضر. وزاد المصنف في الوجيز وصفاً ثالثاً وهو أن يكون مطلقاً احترازاً عن المستعمل، وقد نظر فيه الرافعي وأطال الكلام في حكم التراب المستعمل فراجعه، وقول المصنف: **(لين بحيث يثور)** أي يرتفع **(منه الغبار)** هذا وصف رابع للتراب ولم يذكره في الوجيز **(ويضرب عليه كفيه)** وصورة الضرب غير معينة، بل لو كان التراب ناعماً فوضع اليد عليه وعلق الغبار به كفى حالة كونه **(ضاماً بين أصابعه)** غير مفرق. قال الرافعي: يمكن أن يراد به أن لا يجوز التفريج ذهاباً إلى ما صار إليه القفال ومن وافقه، لكنه لم يرد ذلك لأنه روى كلام القفال في الوسيط واستبعده، وإنما أراد أنه

....

لا يجب التفريج أو أنه لا يستحب أو أنه يستحب أن لا يفرج والله أعلم. وسيأتي الكلام عليه قريباً. **(ويمسح بها جميع وجهه مرة واحدة)** مبتدئاً بأعلاه **(وينوي عنده استباحة الصلاة)** وهو الركن الرابع من أركان التيمم السبعة والنية واجبة في التيمم وهي عند أصحابنا شرط لصحة التيمم قالوا: لأن التراب ملوث بذاته وليس بمطهر بالأصالة، وإنما يصير مطهراً بنية قربة مخصوصة، فلذا كانت النية فرضاً فيه بخلاف الوضوء لأن الماء خلق مطهراً فإذا أصاب المحل طهره، وقد يفارق الخلق الأصل وحقيقتها عقد القلب على إيجاد الفعل جزماً، ووقتها عند ضرب يده على ما يتيمم به أو عند مسح أعضاء بتراب أصابها وقيد العندية في كلام المصنف يؤذن بنفي جواز القبلية والبعدية، ولكن اختلف في كون الضرب ركناً أو شرط، فمن قال ركن كما هو مذهب المصنف، فإذا نوى بعد الضرب لم يعتبر النية بعده ومن جعله شرطاً اعتبرها بعده وشروط صحة النية ثلاثة: الإسلام والتمييز والعلم بما ينويه، ولما كانت النية في التيمم مفتقرة إلى شرط خاص بها بينه المصنف بقوله استباحة الصلاة. قال الرافعي: وهل يجوز التيمم بنية رفع الحدث فيه وجهان: أحدهما: نعم لأن قصد رفع الحدث يتضمن قصد الاستباحة، ويحكى هذا الوجه عن ابن سريج وجعله ابن خيران قولاً للشافعي رضي الله عنه.

قلت: وهذا ضعيف لأن الحدث لا يتبعض والله أعلم وأصحهما وهو المذكور في الوجيز أنه لا يجوز لأن التراب لا يرفع الحدث، وإذا تيمم بنية استباحة الصلاة فله أربعة أحوال.

أحدها: أن يقصد نوعيها النفل والفرض فيصح تيممه لانه تعرض لمقصود التيمم، وهل يشترط تعيين الفريضة بصفاتها أو يكفيه نية مطلق الفريضة؟ فيه وجهان. أحدهما: يشترط. ويروى ذلك عن أبي إسحاق وابن أبي هريرة، وبه قال أبو القاسم الصيمري، واختاره الشيخ أبو علي وأصحهما عند الأكثرين أنه لا يشترط، وعلى هذا إذا أطلق صلّى أية فريضة شاء، ولو عين واحد جاز أن يصلي غيرها.

الحالة الثانية: أن ينوي الفريضة ولا تخطر له النافلة، فإذا استباح الفريضة بهذا التيمم فهل له أن يتنفل به قبل فعل الفريضة؟ فيه قولان أصحهما نعم، والثاني لا. وبه قال مالك وهل يتنفل بعد الفريضة فيه طريقان. أصحهما القطع بأنه يتنفل وهو اختيار القفال، فإذا خرج وقت الفريضة فهل يجوز له أن يتنفل بذلك التيمم؟ فيه وجهان. أظهرهما نعم. وقال إمام الحرمين: استباحة الفريضة لازمة في التيمم، وان لم يجب التعيين فإذا عين واخطأ لم يصح.

الحالة الثالثة: أن ينوي النفل ولا يخطر له الفرض، فهل يباح له الفرض بهذا التيمم؟ فيه قولان. أصحهما لا. وعن أبي الحسين بن القطان أنه لا يختلف القول في أنه لا يباح الفرض به، وإن قلنا لا تباح الفريضة ففي النافلة وجهان أصحهما أنه يباح والقائل بعدم الإباحة يقول: إن هذا التيمم لا يصح أصلاً ولو نوى بتيممه حمل المصحف أو سجود التلاوة أو الشكر أو نوى الجنب الاعتكاف وقراءةالقرآن، فهو كما لو نوى بتيممه صلاة النفل ففي جواز الفريضة به

الصلاة، ولا يتكلف إيصال الغبار إلى ما تحت الشعور خفت أو كثفت، ويجتهد أن

قولان. وإذا منعنا ففي جواز ما نواه وجهان، ولو تيمم لصلاة الجنازة فهو كما لو تيمم لصلاة النفل على أظهر الوجهين، ولو نوت الحائض استباحة الوطء صح تيممها على أصح الوجهين.

الحالة الرابعة: أن يقصد نفس الصلاة من غير تعرض للفرض والنفل، ففيه وجهان. أحدهما: أنه كما لو نوى الفرض والنفل جميعاً، وهذا هو الذي يفهم من سياق المصنف في هذا الكتاب، وصرح به في الوجيز فقال: أو استباحة الصلاة مطلقاً فيكفيه وهو قياس قول الحليمي فيما حكاه أبو الحسن العبادي وقطع به إمام الحرمين، لأن الصلاة اسم جنس تتناول الفرض والنفل جيمعاً فأشبه كما لو تعرض لهما في نيته، والثاني كما لو نوى النفل وحده لأن الفرض يحتاج إلى تخصيصه بالنية، وهذا الوجه أظهر، ولم يذكر أصحابنا العراقيون غيره وهو المنقول عن القفال، فهذا تمام الأحوال الأربعة وهي مذكورة في الوجيز، ولو نوى فريضة التيمم أو إقامة التيمم المفروض، ففيه وجهان أصحهما أنه لا يصح لأن التيمم ليس مقصوداً في نفسه بخلاف الوضوء. وقال النووي في الروضة. قلت: ولو نوى التيمم وحده لم يصح قطعاً ذكره الماوردي، ولو تيمم بنية استباحة الصلاة ظاناً أن حدثه أصغر فكان أكبر أو عكسه صح قطعاً، ولو تعمد ذلك لم يصح في الأصح ذكره المتولي.

قلت: وفي عبارات أصحابنا ويشترط لصحة نية التيمم للصلاة أحد ثلاثة أشياء. إما نية الطهارة من الحدث أو الجنابة ولا يشترط التعيين بينهما في الصحيح، أو استباحة الصلاة، أو نية عبادة مقصودة لا تصح بدون طهارة، فيكون المنوي صلاة أو جزءً للصلاة في حد ذاته كقوله: نويت التيمم للصلاة أو لصلاة الجنازة أو سجدة التلاوة أو لقراءة القرآن وهو جنب، أو نوته لقراءة القرآن بعد انقطاع حيضها ونفاسها فإن كلاً منها قربة مقصودة بذاتها متوقفة على الطهارة، فلا يصلي به إذا نوى التيمم فقط من غير ملاحظة كونها للصلاة ونحوها، أو نواه لقراءة القرآن ولم يكن جنباً، فإذا نوى المحدث التيمم للقراءة لا يصلى به. وكذا الجنب إذا تيمم لمس المصحف أو دخول المسجد لا تصح به الصلاة في الصحيح، وكذا لو تيمم لتعليم الغير لا تجوز به الصلاة في الأصح، وكذا لو تيمم للاسلام خلافاً لأبي يوسف في الأخير، فإنه قال: تصح صلاته بتيممه لأنه نوى بدخوله في الإسلام قربة مقصودة تصح منه في الحال، ولم يعتبره أبو حنيفة ومحمد وهو الأصح، ولو تيمم لسجدة الشكر لا يصلى به خلافاً لمحمد، واعتبار مجرد نية التيمم يفهم من سياق النوادر، ومن رواية الحسن بن زياد عن أبي حنيفة والله أعلم.

ثم أشار المصنف إلى الركن الخامس من أركان التيمم السبعة بقوله: **(ولا يتكلف إيصال الغبار إلى ما تحت الشعور)** أي منابتها إذ لا يلزمه ذلك **(خف)** ذلك **(أو كثف)** عاماً كان أو نادراً كلحية المرأة وذلك لعسر إيصال الغبار إليها وهل يجب مسح ظاهر المسترسل من اللحية الخارج عن حد الوجه؟ فيه قولان. كما في الوضوء، **(و)** لكن **(يجتهد أن يستوعب**

يستوعب بشرة وجهه بالغبار ـ ويحصل ذلك بالضربة الواحدة فإن عرض الوجه لا يزيد على عرض الكفين ـ ويكفي في الاستيعاب غالب الظن، ينزع خاتمه ويضرب ضربة ثانية يفرج فيها بين أصابعه ثم يلصق ظهور أصابع يده اليمنى ببطون أصابع يده

بشرة وجهه بالغبار) خلافاً لأبي حنيفة حيث قال: يجوز أن يترك من ظاهر الوجه دون الربع، حكاه الصيدلاني الشافعي، وعن الحسن بن زياد عن أبي حنيفة: أنه إذا مسح أكثر وجهه أجزأه.

قلت: الرواية المذكورة عن الحسن بن زياد نصها يكفي مسح أكثر الوجه واليدين إقامة له مقام الكل دفعاً للحرج وصححت، وعلى هذه لا يجب تخليل الأصابع ونزع الخاتم والسوار. قال شمس الأئمة الحلواني: ينبغي أن تحفظ هذه الرواية جداً لكثرة البلوى فيه كما في فتاوى التاتارخانية، وظاهر الرواية المفتى به استيعاب المحل بالمسح على الصحيح الحاقاً له بأصله لعدم جواز مخالفته له مهما أمكن، فيلزمه نزع خاتمه وتخليل أصابعه ومسح ما تحت حاجبيه وهو ما فوق عينيه وجميع ظاهر بشرة الوجه والشعر على الصحيح، وما بين العذار والأذن والله أعلم. **(ويحصل ذلك بالضربة الواحدة)** خلافاً لمن قال: لا يتأتى بها، ثم علله بقوله: **(فإن عرض الوجه لا يزيد على عرض الكفين)** في الغالب، فإذا فعل ما ذكرنا فقد حصل المسح **(ويكفي في الاستيعاب غالب الظن)** دفعاً للوسوسة وغلبة الظن معتبرة في الأحكام الشرعية، **(ثم ينزع)** الرجل **(خاتمه)** ان كان ضيقاً أو واسعاً، وكذا المرأة تنزع سوارها **(ويضرب ضربة ثانية يفرج فيها بين أصابعه)** بخلاف الأولى. قال الرافعي: وهل يفرق أصابعه في الضربتين أما في الثانية نعم، وأما في الأولى فقد روى المزني التفريق أيضاً، واختلف الأصحاب فغلطه قوم منهم القفال وقالوا: لا يفرق في الضربة الأولى لأنها لمسح الوجه، ولا يمسح الوجه بما بين الأصابع وما لم يمسح الوجه لا يدخل وقت مسح اليدين حتى يقدر الاحتساب به عن اليدين فلا فائدة في التفريق، أما في الضربة الثانية فقد دخل وقت مسح اليدين فتفرق حتى يستغني عن إيصال التراب إليها على الكف، وصوَّبه آخرون فقالوا: فائدته زيادة تأثير الضرب في إثارة الغبار لاختلاف موقع الأصابع إذا كانت مفرقة، وهذا أصح. ثم القائلون بالأوّل اختلفوا في أنه هل يجوز أن يفرق في الضربة الأولى؟ فقال الأكثرون نعم إذ ليس فيه إلا حصول تراب غير مستعمل بين أصابعه، فإن لم يفرق في الضربة الثانية كفاه ذلك التراب لها، وإن فرقه حصل فوقه تراب آخر غير مستعمل بين أصابعه فيقع المجموع عن الفرض، وقال الاقلون: منهم القفال لا يجوز ذلك ولا يصح تيممه لو فعل لأن فرض ما بين الأصابع لا يتأدى بالضربة الأولى لوجوب الترتيب، وحصول ذلك الغبار يمنع وصول الثاني ولصوقه بالمحل. ومن قال بالأول قال الغبار الأوّل لا يمنع وصول الثاني، ولا يمنع الوصول المعتبر، ثم إذا فرق في الضربتين وجوّزنا ذلك، أو فرق في الضربة الثانية وحدها فيستحب تخليل الأصابع بعد مسح اليدين احتياطاً، ولو لم يفرق فيها، أو فرق في الأولى وحدها وجب التخليل آخراً لأن ما وصل إليه قبل مسح الوجه غير معتدّ به، ثم يمسح بعد ذلك إحدى الراحتين بالأخرى وهو واجب أو مستحب؟ فيه قولان.

اليسرى ـ بحيث لا يجاوز أطراف الأنامل من إحدى الجهتين عرض المسبحة من الأخرى ـ ثم يمر يده اليسرى من حيث وضعها على ظاهر ساعده الأيمن إلى المرفق، ثم يقلب بطن كفه اليسرى على باطن ساعده الأيمن ويمرّها إلى الكوع، ويمر بطن إبهامه اليسرى على ظاهر ابهامه اليمنى، ثم يفعل باليسرى كذلك. ثم يمسح كفيه ويخلل بين

والقدر الواجب إيصال التراب إلى الوجه واليدين كيفما كان، ولا يشترط أن يكون المسح باليد بل لو مسح وجهه بخرقة أو خشبة عليها غبار جاز، ولا يشترط الإمرار على أصح الوجهين، ولا أن لا يرفع عن العضو الممسوح حتى يستوعبه في أصح الوجهين، ثم قول المصنف: ثم ينزع خاتمه فيه إشعار بأنه لا ينزعه في الأولى، وهكـذا هـو في الوجيز ونصه: فيضرب ضربة واحدة لوجهه ولا ينزع خاتمه ولا يفرج أصابعه، على أنه يوجد في بعض نسخ الوجيز وينزع خاتمه ولا يفرج أصابعه، فعلى الأول المراد أنه لا يجب نزع الخاتم، لأن المقصود من الضربة الأولى مسح الوجه دون اليدين وغايته مسح بعض الوجه بما على الخاتم، وليس المراد أنه لا يجوز النزع فإنه لا صائر إليه ولا وجه له، بل يستحب النزع ليكون مسح جميع الوجه باليد اتباعاً للسنّة.

وقال النووي في الروضة. قلت: وأما الضربة الثانية فيجب نزعه فيها، ولا يكفي تحريكه بخلاف الوضوء لأن التراب لا يدخل تحته ذكره صاحب العدة وغيره اهـ. **(ثم يلصق ظهور أصابع يده اليمنى ببطون أصابع يده اليسرى بحيث لا يجاوز أطراف الأنامل من إحدى الجهتين عرض المسبحة من الأخرى، ثم يمر يده اليسرى من حيث وضعها على ظاهر ساعده اليمنى إلى المرفق، ثم يقلب بطن كفه اليسرى على باطن ساعده اليمنى ويمرها إلى الكوع، ويمر باطن ابهامه اليسرى على ظاهر ابهامه اليمنى ثم يفعل باليسرى كذلك)**. اعلم أنه يجب استيعاب المسح لليدين إلى المرفقين في التيمم، فقد ورد تيمم فمسح وجهه وذراعيه، والذراع اسم للساعد إلى المرفقين، وقال مالك وأحمد يمسح يديه إلى كوعيه لما ورد أنه ﷺ قال لعمار: « يكفيك ضربة للوجه وضربة لليدين ». ونقل مثل هذا للشافعي في القديم، وأنكر الشيخ أبو محمد وطائفة ذلك، وسواء ثبت أم لا فالمذهب الأول. وقد اختلف في كيفية مسح اليدين إلى المرفقين على صور مآلها إلى واحدة، فمنها ما في سياق المصنف، ومنها ما في الأم للشافعي رضي الله عنه. قال: يضع ظهر أصابع يده اليمنى على باطن أصابع اليسرى ويمره على ظهر أصابع اليمنى، فإذا بلغ الكوع أدار إبهامه على ذراعه وقبض بإبهامه وأصابعه على باطن ذراعه، ثم يمره إلى المرفق، فإن بقي شيء في ذراعه لم يمر للتراب عليه أدار إبهامه عليه حتى يصل التراب إلى جميعه. قال المزجد في تجريد الزوائد: وهذه أحوط للتراب، وعليها اقتصر القاضي الطبري، وقال الرافعي في شرح الوجيز: ومسح اليدين بأن يضع أصابع يده اليسرى سوى الإبهام على ظهر أصابع يده اليمنى سوى الإبهام بحيث لا يخرج أنامل اليمنى على مسبحة اليسرى ويمرها على ظهر كفه اليمنى، فإذا بلغت الكوع ضم أطراف أصابعه إلى حرف الذراع ويمرها إلى المرفق، ثم يدير بطن كفه إلى بطن الذراع فيمرها عليه وإبهامه منصوبة، فإذا بلغ الكوع مسح ببطنها ظهر إبهامه

أصابعه، وغرض هذا التكليف تحصيل الاستيعاب إلى المرفقين بضربة واحدة فإن عسر عليه ذلك فلا بأس بأن يستوعب بضربتين وزيادة. وإذا صلى به الفرض فله أن يتنفل كيف شاء، فإن جمع بين فريضتين فينبغي أن يعيد التيمم للثانية، وهكذا يفرد كل فريضة بتيمم، والله أعلم.

اليمنى، ثم يضع أصابع اليمنى على اليسرى فيمسحها كذلك قال، وهذه الكيفية محبوبة على المشهور، وقد زعم بعضهم أنها منقولة من فعل النبي ﷺ. وقال الصيدلاني: انها غير واجبة ولا سنّة وهي قضية كلام أكثر الشارحين للمختصر، وقالوا: إنما ذكر الشافعي هذه الكيفية راداً على مالك حيث قال بالضربة الواحدة لا يتأتى المسح الى المرفقين، وهذا يشعر بأنها غير محبوبة ولا مقصودة في نفسها، **(ثم يمسح)** بعد ذلك **(كفيه)** أي إحدى راحتيه على الأخرى، وهل هو واجب أو مستحب؟ فيه خلاف مبني على أن الكفين هل يتأدى بضربها على التراب أم لا؟ وفيه وجهان. منهم من قال لا لأنه لو تأدى فرضها حينئذ لما صلح الغبار الحاصل عليها لموضع آخر، لأنه يصير بالانفصال عنه مستعملاً، ومنهم من قال وهو الأصح نعم لأنه وصل الطهور إلى محل الطهارة بعد النية ودخول وقت طهارة ذلك المحل فعلى هذا المسح آخراً مستحب، وعلى الأول هو واجب. **(ويخلل بين أصابعه)** بعد مسح اليدين على الهيئة المذكورة احتياطاً، وذلك إذا فرق في الضربة الثانية وإذا فرق في الأولى وحدها وجب التخليل آخراً كما تقدم قريباً. **(وغرض هذا التكليف يحصل بالاستيعاب الى المرفقين بضربة واحدة)** كما هو مذهب الشافعي وأبي حنيفة، **(فإن عسر عليه ذلك فلا بأس بأن يستوعب بضربتين وزيادة)** قال الرافعي: قد تكرر لفظ الضربتين في الاخبار، فجرى طائفة من الأصحاب على الظاهر وقالوا: لا يجوز أن ينقص منها، ويجوز أن يزيد فإنه قد لا يتأتى الإستيعاب له بالضربتين. وقال آخرون: الواجب إيصال التراب إلى الوجه واليدين سواء كان بضربة أو أكثر، وهذا أصح. نعم يستحب أن لا يزيد ولا ينقص، وحكى القاضي ابن كج عن بعض أصحابنا أنه يستحب أن يضرب ضربة للوجه، وأخرى لليد اليمنى، وأخرى لليسرى. والمشهور الأول. وقال النووي في الروضة. قلت: الأصح وجوب الضربتين نص عليه، وقطع به العراقيون في جماعة من الخراسانيين والله أعلم اهـ.

وقول المصنف إلى المرفقين نص على قول الشافعي في الجديد، وقال أبو إسحاق: وهذا هو المذهب. وقال أبو حامد الاسفرايني. هذا هو المنصوص عليه قديماً وجديداً كمذهب أبي حنيفة، وقال مالك في إحدى روايتيه، وأحمد: قدره ضربة للوجه وللكفين يكون بطون أصابعه لوجهه وبطون راحته لكفيه. قال يحي بن محمد: هذا أنسب لحال المسافر لضيق أثوابه "بي يجد المشقة في إخراج ذراعيه من كميه غالباً. وقال الأوزاعي، والأعمش: إلى الرسغين وهو رواية الحسن عن أبي حنيفة، ويروى عن ابن عباس، وقال الزبير إلى الآباط، وحديث عمار ورد بذلك كله رواه الطحاوي وغيره، **(فإذا صلى به الفرض فله أن يتنفل به كيف يشاء)** اتفاقاً،

(فإن جمع بين فرضين فينبغي أن يعيد التيمم للثانية، وهكذا يفرد كل فريضة بتيمم والله أعلم).

قال الرافعي: لا يؤدي بالتيمم الواحد مما يتوقف على الطهارة إلا فريضة واحدة خلافاً لأبي حنيفة حيث قال يؤدى به ما شاء، وكذلك قال أحمد في احدى روايتيه: ولا فرق في المكتوبة بين الفائتة والمؤداة، وأغرب أبو عبدالله الحناطي فحكى وجهاً أنه يجوز الجمع بين الفوائت وبين الفائتة والمؤداة، ويجوز أن يجمع المتيمم بين الفريضة ونوافل، لأن النوافل مما لا يمكن المنع عنها وفي تجديد التيمم لكل واحدة منها حرج عظيم.

قلت: وقال أصحابنا: مع قولهم بأنه يؤدي بالتيمم الواحد ما شاء من الفرائض أن الأولى إعادته لكل فرض خروجاً من الخلاف فيه والله أعلم.

تنبيه:

ذكر المصنف في الوجيز: للتيمم سبعة أركان. **الأوّل:** التراب. **الثاني:** القصد إلى الصعيد. **الثالث:** نقل التراب الممسوح به الى العضو. **الرابع:** نية استباحة الصلاة. **والخامس:** استيعاب الوجه بالمسح. **السادس:** مسح اليدين إلى المرفقين. **السابع:** الترتيب. وقال جماعة من الأصحاب أركان التيمم وفروضه خمسة، وحذفوا الركن الأولى والثاني وهو أولى. أما الركن الأوّل، فلأنه ما ساقه إلا للكلام على التراب المتيمم به ولو حسن عد التراب ركناً في التيمم لحسن عدّ الماء ركناً في الوضوء والغسل، وأما الركن الثاني؛ فلان القصد داخل في النقل وحذف بعضهم النقل أيضاً واقتصروا على أربعة، والأكثرون عدّوه ركناً، وزاد بعضهم في الأركان طلب التراب وليس ذلك من نفس التيمم، فإن المريض يتيمم كالمسافر والطلب مخصوص بالمسافر، وما يختص به بعض المتيممين لا يكون من نفس مطلق التيمم.

قلت: وعند أصحابنا شروط صحة التيمم ثمانية. **الأوّل:** النية. **والثاني:** العذر المبيح للتيمم. **والثالث:** أن يكون بطاهر من جنس الأرض. **والرابع:** استيعاب المحل بالمسح. **والخامس:** أن يمسح بجميع اليد أو بأكثرها. **والسادس:** أن يكون بضربتين[1]. **والثامن:** زوال ما يمنع المسح على البشرة كشمع وشحم، واختلفوا في الموالاة والترتيب فقال أبو حنيفة: هما سنّتان. وقال مالك: تجب الموالاة دون الترتيب، وقال الشافعي: يجب الترتيب قولاً واحداً كما سبق، وعنه في الموالاة قولان جديدهما أنها ليست واجبة وكلها مسنونة. وقال أحمد: يجب الترتيب رواية واحدة، وعنه في الموالاة روايتان إحداهما هي واجبة والأخرى مسنونة.

---

(١) هكذا بالنسخ باعقاب السادس الثامن واسقاط السابع تأمل اهـ مصححه.

القسم الثالث في النظافة

التنظيف عن الفضلات الظاهرة وهي نوعان أوساخ وأجزاء:

النوع الأول:

الأوساخ والرطوبات المترشحة وهي ثمانية:

الأول: ما يجتمع في شعر الرأس من الدرن والقمل، فالتنظيف عنه مستحب بالغسل والترجيل والتدهين إزالة للشعث عنه، وكان ﷺ يدهن الشعر ويرجله غباً ويأمر به، ويقول عليه الصلاة والسلام: «ادهنوا غباً» وقال عليه الصلاة والسلام:

القسم الثالث
في النظافة

لما فرغ من بيان طهارة الخبث وطهارة الحدث شرع في بيان طهارة الفضلات فقال: هو (**التنظيف عن الفضلات الظاهرة وهي**) أي الفضلات (**نوعان أوساخ**) تطرأ من خارج، (**وأجزاء**) من نفس البدن.

(**النوع الأول: الأوساخ**) جمع وسخ وهو ما يتعلق بالثوب والبدن من قلة التعهد، (**و**) يلحق بها (**الرطوبات المترشحة**) وهي النداوات التي ترشح من الجسد، فتارة تلتصق به، وتارة تنعقد فيكون لها جرم (**وهي ثمانية**).

(**الأول: ما يجتمع في شعر الرأس من الدرن**) محركة الوسخ، وظاهر سياق أهل اللغة انهما مترادفان. وقيل: الدرن خاص بما تولد من البدن بخلاف الوسخ، فإنه أعم من ذلك، (**والقمل**) بفتح فسكون معروف ويتولد من الأعراق إذا لم تتعهد بالغسل، (**فالتنظيف عنه مستحب بالغسل**) بالماء وحده أو مع نحو صابون وخطمي ونحوهما، (**والترجيل**) وهو التمشيط، (**والتدهين**) أي استعمال الدهن (**إزالة للشعث**) وهو انتشار الشعر وتغيره وتلبده لقلة تعهده بالدهن والتسريح، (**وكان رسول الله ﷺ يدّهن الشعر**) بتشديد الدال (**ويرجله**) أي يسرحه (**غباً**) أي يفعله وقتاً ويتركه وقتاً، وأصل الغب ورود الإبل الماء يوماً وتركه يوماً، ثم استعمل في المعنى المذكور (**ويأمر به ويقول: «ادهنوا غباً»**) وأخرج الترمذي في الشمائل باسناد ضعيف من حديث أنس: «كان يكثر دهن رأسه وتسريح لحيته» وفيه أيضاً بإسناد حسن من حديث صحابي لم يسم رفعه «كان يترجل غباً» وأما قوله: «ادهنوا غباً» فقال ابن الصلاح: لم أجد له أصلاً وقال النووي غير معروف، وعند أبي داود والترمذي والنسائي من حديث عبدالله بن مغفل «النهي عن الترجل إلاّ غباً» باسناد صحيح قاله العراقي. قال ابن حجر في شرح الشمائل: وإنما نهى عن الترجل إلا غباً لأن إدمانه يشعر بمزيد الإمعان في

« من كان له شعرة فليكرمها » أي ليصنها عن الأوساخ، ودخل عليه رجل ثائر الرأس أشعث اللحية فقال: « أما كان لهذا دهن يسكن به شعره » ثم قال: « يدخل أحدكم كأنه شيطان ».

الثاني: ما يجتمع من الوسخ في معاطف الأذن، والمسح يزيل ما يظهر منه وما يجتمع في قعر الصماخ، فينبغي أن ينظف برفق عند الخروج من الحمام فإن كثرة ذلك ربما تضر بالسمع.

الثالث: ما يجتمع في داخل الأنف من الرطوبات المنعقدة الملتصقة بجوانبه ويزيلها بالاستنشاق والاستنثار.

الرابع: ما يجتمع على الأسنان وطرف اللسان من القلح فيزيله السواك والمضمضة وقد ذكرناهما.

الزينة والترفه، وذلك إنما يليق بالنساء لأنـه ينافي شهامة الرجال. **(وقال ﷺ : « من كانت له شعرة فليكرمها » أي ليصنها)** أي ليحفظها **(عن الأوساخ)**. وأخرج أبو داود من حديث أبي هريرة بلفظ. « من كان له شعر فليكرمه » وليس اسناده بالقوي، **(ودخل عليه ﷺ (رجل ثائر الرأس)** منتشر شعره **(أشعث اللحية)** أي متلبدها **(فقال ﷺ : « أما كان لهذا دهن يسكن به شعره » ثم قال ﷺ : « يدخل أحدكم كأنه شيطان »)**. قال العراقي: أخرجه أبو داود والنسائي وابن حبان من حديث جابر باسناد جيد اهـ. جعله شيطاناً في كمال بشاعته وشناعة هيئته، ومن عادة العرب كل شيء رأوه مستشنعاً شبهود بالشيطان.

(الثاني: ما يجمع من الوسخ في معاطف الأذن) أي ما يلتوى منها **(والمسح)** بالماء في الوضوء **(يزيل ما يظهر منه)**، وقد تقدم في الوضوء. **(و)** أما **(ما يجتمع في قعر)** أي داخل **(الصماخ)** وهو ثقب الأذن **(فينبغي أن ينظف برفق)** وتؤدة وسكون **(عند الخروج من الحمام)** لأنه يلين إذ ذاك فيسهل خروجه وذلك بطرف الخلال، **(فإن كثرة ذلك)** الوسخ في ذلك الموضع **(ربما يضر بالسمع)** أي يحجبه، ولذا أمرنا بتنظيفه.

(الثالث: ما يجتمع داخل الأنف) في جوانبها **(من الرطوبات المنعقدة)** النازلة من الدماغ **(الملتصقة بجوانبها)** كالقشور الرقيقة خصوصاً من تعود بسعوط شيء من المتشوقات، فإنها تبقى غالباً في الأنف بقايا مع ما ينزل من الرطوبات البلغمية من حرارة التنشق فيلتصق ويجمد **(ويزيلها الاستنشاق)** وهو جـذب الماء إلى الأنـف بقـوّة النفس، **(والاستنثـار)** وهـو نثر الماء المذكور من الأنف بقوّة النفس وإن احتاج الأمر إلى ادخال أصبع لتنقية ما فيها فلا بأس.

(الرابع: ما يجتمع على الأسنان وأطراف اللسان) من يمين وشمال **(ومن القلح)** وهو محرك الصفرة والخضرة **(ويزيله السواك)** أي فعله طولاً وعرضاً على الأسنان وعلى اللسان،

الخامس: ما يجتمع في اللحية من الوسخ والقمل إذا لم يتعهد ويستحب إزالة ذلك بالغسل والتسريح بالمشط. وفي الخبر المشهور أنه ﷺ: «كان لا يفارقه المشط والمدري والمرآة في سفر ولا حضر» وهي سنة العرب. وفي خبر غريب «أنه ﷺ كان يسرح لحيته في اليوم مرتين» وكان ﷺ كث اللحية، وكذلك كان أبو بكر، وكان عثمان

(و) كذلك (**المضمضة**) فإنها بعد السواك لا تبقى شيئاً من التغيرات (**وقد ذكرناها**) في الوضوء.

(**الخامس: ما يجتمع في اللحية من الوسخ والقمل إذا لم يتعهد**) بدهن أو تسريح فيتلبد بعضها على بعض، (**ويستحب إزالة ذلك بالغسل**) بالماء (**والتسريح بالمشط**) فإن كان ذلك بعد الوضوء فحسن. (**وفي الخبر المشهور أنه ﷺ: «كان لا يفارقه المشط والمدري في سفر ولا حضر»**) قال العراقي: أخرج ابن طاهر في كتاب صنعة التصوّف من حديث أبي سعيد «كان لا يفارق مصلاه سواكه ومشطه». ورواه الطبراني في الأوسط من حديث عائشة واسنادهما ضعيف، وسيأتي في آداب السفر مطوّلاً اهـ.

قلت: قال الحافظ ابن حجر: حديث عائشة عند الخطيب في الكفاية من الوجه الذي أخرجه الطبراني وفيه «المشط والمدري» وفي بعض نسخ الكتاب بعد قوله «والمدري والمرآة». قلت: وعند العقيلي من حديث عائشة «كان لا يفارقه في الحضر ولا في السفر خمس المرآة والمكحلة والمشط والمدري» وفي اسناده يعقوب بن الوليد الأزدي. قال في الميزان: كذبه أبو حاتم ويحيى، وحرق أحمد حديثه وقال: كان يضع الحديث. ورواه الخرائطي من حديث أم سعد الأنصارية وسنده ضعيف أيضاً، وأعله ابن الجوزي من جميع طرقه.

قال المصنف: (**وهي سنّة العرب**) أي هذه الأشياء مما يحافظون على ملازمتها سفراً وحضراً، وكان النبي ﷺ يفعل ذلك. والمدري كمنبر القرن الذي يحك به الرأس، يقال: أدرى رأسه إذا حكه به، ويعني بقوله المشهور أي المستفيض على ألسنة الناس لا المعنى الإصطلاحي. (**وفي خبر غريب أنه ﷺ: «كان يسرح لحيته في اليوم مرتين»**) وفي بعض النسخ في كل يوم مرتين. لم يرد الحديث بهذا اللفظ، ومعناه في حديث أنس المتقدم بذكره عند الترمذي في الشمائل كان يكثر تسريح لحيته، وللخطيب في الجامع من حديث الحكم مرسلاً كان يسرح لحيته بالمشط، ولما كان ظاهره يضاد ما سبق كان يترجل غباً جعله غريباً ولم يرد منه المعنى الاصطلاحي بدليل قوله فيما بعد، وفي حديث أغرب منه: (**وكان ﷺ: «كث اللحية»**) أخرجه الترمذي في الشمائل من حديث هند بن أبي هالة، وأبو نعيم في الدلائل من حديث علي، وأصله عند الترمذي، ومعنى «كث اللحية» أي عظيمها ومجتمعها أو كثيرها في غير طول ولا رقوقة. (**وكذلك كان أبو بكر**) رضي الله عنه كما ذكر في حليته الشريفة، (**وكان عثمان**)

طويل اللحية رقيقها، وكان علي عريض اللحية قد ملأت ما بين منكبيه. وفي حديث أغرب منه قالت عائشة رضي الله عنها: «اجتمع قوم بباب رسول الله ﷺ فخرج إليهم فرأيته يطلع في الحب يسوّي من رأسه ولحيته، فقلت: أو تفعل ذلك يا رسول الله؟ فقال: نعم إن الله يحب من عبده أن يتجمل لاخوانه إذا خرج إليهم» والجاهل ربما يظن أن ذلك من حب التزين للناس قياساً على أخلاق غيره وتشبيهاً للملائكة بالحدادين وهيهات! فقد كان ﷺ مأموراً بالدعوة، وكان من وظائفه أن يسعى في تعظيم أمر نفسه في قلوبهم كيلا تزدريه نفوسهم ويحسن صورته في أعينهم كيلا تستصغره أعينهم فينفرهم ذلك ويتعلق المنافقون بذلك في تنفيرهم. وهذا القصد

رضي الله عنه (**طويل اللحية رقيقها**) والطول والرقوقة يباين الكثوثة، وكان أهل مصر يشبهونها بلحية نعثل رجل من اليهود كان بمصر يعيبون عليه بذلك، (**وكان علي**) رضي الله عنه (**عريض اللحية**) عظيمها (**قد ملأت ما بين منكبيه**) لكثرة شعرها، ومع ذلك كان رضي الله عنه قصير القامة. (**وفي حديث أغرب منه**) أي أكثر غرابة مما ذكر (**قالت عائشة رضي الله عنها: اجتمع قوم**) من الأعراب (**بباب رسول الله ﷺ**) أي ينظرون خروجه فخرج إليهم (**فرأيته يطلع**) أي بوجهه الشريف (**في الحب**) بالضم وهو وعاء كالخابية فيها ماء (**يسوي من رأسه ولحيته**) أي يصلح شعرهما بالتسوية. قالت عائشة (**فقلت: أو تفعل ذلك يا رسول الله**)؟ كأنها تستفهم رسول الله ﷺ متعجبة من فعله وما كانت قبل ذلك رأته يفعل مثل ذلك.)(**فقال: «نعم إن الله يحب من عبده أن يتجمل لأخوانه**) أي يريهم أثر جمال الله (**إذا خرج إليهم»**) قال العراقي: أخرجه ابن عدي في الكامل، وقال: حديث منكر اهـ. وكأنه ﷺ كان مستعجلاً في الخروج إليهم، ولذا لم يلتفت إلى المرآة ينظر فيها وجهه الشريف، ونظر في الحب لصفاء مائه بل هو يرى أحسن من المرآة ويحكي الوجه كما هو بلونه، ولذا اتخذ الملوك ديدنهم في الرؤية فيه بدلاً عن المرآة. (**والجاهل**) بمعارف العلوم والأسرار الخفية (**ربما يظن**) بحدسه (**أن ذلك الفعل**) منه ﷺ (**من حيث التزين**) أي إظهار الزينة (**للناس**) أي ليروه مزيناً (**قياساً على أخلاق غيره**) ﷺ لعدم تمييزه (**وتشبيهاً للملائكة**) العلويين (**بالحدادين**) المستفلين. (**وهيهات**): فما أبعد ظنه، (**فقد كان ﷺ مأموراً بالدعوة**) أي بدعاء الخلق إلى الله تعالى، وحيث ثبتت نبوّته ثبتت دعوته، وأخرج أبو يعلى، وابن عدي من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه رفعه «بعثت داعياً ومبلغاً» الحديث واسناده ضعيف، (**وكان من**) جملة (**وظائفه أن يسعى في تعظيم أمر نفسه في قلوبهم**) أي أولئك المدعوّين (**كيلا تزدريه**) أي تحتقره (**نفوسهم**) وتشمئز منه، (**و**) أن (**يحسن صورته**) الظاهرة (**في أعينهم**) فيروه على أعلى مراتب الجمال (**كيلا تستصغره**) أي تستذله (**أعينهم**) عند وقوع الرؤية عليه (**فينفرهم ذلك ويتعلق المنافقون بذلك في تنفيرهم**)

واجب على كل عالم تصدى لدعوة الخلق إلى الله عز وجل، وهو أن يراعي من ظاهره ما لا يوجب نفرة الناس عنه. والاعتماد في مثل هذه الأمور على النية فإنها أعمال في أنفسها تكتسب الأوصاف من المقصود، فالتزين على هذا القصد محبوب وترك الشعث في اللحية اظهاراً للزهد وقلة المبالاة بالنفس محذور وتركه شغلاً بما هو أهم منه

إتباعاً لهم لعدم تمكين نور الإيمان في قلوبهم. قال القاضي عياض في الشفاء: الأنبياء منزهون عن النقائص في الخلق والخلق، سالمون من المعايب ولا يلتفت إلى ما قاله من لا تحقيق عنده في هذا الباب من أصحاب التاريخ في صفات بعضهم وإضافة بعض العاهات إليهم، فالله تعالى قد نزههم عن ذلك ورفعهم عن كل ما هو عيب ونقص مما يغض العيون وينفر القلوب.

وكذا ذكر النووي والقرطبي في شرح الحديث الذي رواه مسلم عن أبي هريرة رفعه «كانت بنو إسرائيل يغتسلون عراة ينظر بعضهم إلى سوأة بعض وكان موسى عليه السلام يغتسل وحده». الحديث. قال العراقي في شرح التقريب: وقد يقال دل الحديث على سلامته عليه السلام مما نسبوه إليه، وأما كونه يجب تنزيهه وتنزيه غيره من الأنبياء من هذا العيب وغيره، فهو مقرر من خارج وفي أخذه من هذا الحديث نظر. وذكر القرطبي هذا الكلام وقيده بقوله في أول خلقهم، ثم قال: ولا يعترض علينا بعمى يعقوب وبابتلاء أيوب، فإن ذلك كان طارئاً عليهم محبة لهم وليقتدي بهم من ابتلى ببلاء في حالهم وصبرهم، وفي أن ذلك لم يقطعهم عن عبادة الله تعالى، ثم إن الله تعالى أظهر كرامتهم ومعجزتهم بأن أعاد يعقوب بصيراً عند وصول قميص يوسف له، وأزال عن أيوب جذامه وبلاءه عند اغتساله من العين التي أنبع الله له عند ركضه الأرض برجله، فكان ذلك زيادة في معجزاتهم وتمكيناً في كمالهم ومنزلتهم.

ثم قال المصنف: **(وهذا القصد واجب على كل عالم)** من علماء الآخرة **(تصدى لدعوة الخلق إلى الله عز وجل)** أي: قام يدعوهم إلى الله بإرشاده وتسليكه وتهذيبه لنفوسهم وفطمها عن شهواتها الخسيسة، وإنما قيدت العالم بكونه من علماء الآخرة لأن علماء الدنيا الذين بصدد تحصيل الحطام يعلمون الناس العلوم الظاهرة ليسوا في مقام الدعوة والإرشاد، فإن نفوسهم قد جبلت على الشهوات المذمومة ورسخت فيهم أوصاف الكبر والحقد والغل، فهم ومن يتبعهم في الظاهر على شفا جرف، **(وهو أن يراعي من ظاهره ما لا يوجب نفرة الناس عنه)**، فمن ذلك الإقتصاد في الملابس والمطاعم وسائر الأفعال، ويدخل في هذا أن لا يقضي بنفسه حوائج السوق من خبز عجين وشراء لحم وغيره مما ينسب لإنسان في مثله إلى دناءة وقلة مروة، مع أن هذا وأمثاله كان من سيرة السلف الصالحين، ولكن الآن مما يوجب نفرة الناس عنه وينسب إلى بخل ودناءة، فينبغي تركه ليسلم من ألسنة الناس، وهذا ظاهر في زماننا ولا ينبئك مثل خبير، **(والإعتماد في مثل هذه الأمور على النية)** فإن لكل امرىء ما نوى **(فإنها أعمال في أنفسها تكتسب الأوصاف من المقصود فالتزين)** للناس **(على هذا القصد)** الحسن **(محبوب)** شرعاً **(وترك الشعث في اللحية)** بعدم تسريحها **(إظهاراً للزهد)** والتقشف **(وقلة المبالاة**

محبوب. وهذه أحوال باطنة بين العبد وبين الله عز وجل. والناقد بصير والتلبيس غير رائج عليه بحال، وكم من جاهل يتعاطى هذه الأمور التفاتاً إلى الخلق، وهو يلبس على نفسه وعلى غيره ويزعم أن قصده الخير، فترى جماعة من العلماء يلبسون الثياب الفاخرة ويزعمون أن قصدهم إرغام المبتدعة والمجادلين والتقرب إلى الله تعالى به. وهذا أمر ينكشف يوم تبلى السرائر، ويوم يبعثر ما في القبور ويحصل ما في الصدور، فعند ذلك تتميز السبيكة الخالصة من البهرجة، فنعوذ بالله من الخزي يوم العرض الأكبر.

بالنفس) بعدم مراعاة أحوالها **(محذور)**، فإنه إنما ترك ذلك لأجل أن يقال أنه على قدم السلف الصالح ويرى من نفسه ذلك، **(و)** أما **(تركه شغلاً بما هو أهم منه)** من التوجه لتطهير الباطن، فإنه **(محبوب)**. ومن ذلك قيل لداود الطائي: لم لا تسرح لحيتك؟ قال إني إذاً لفارغ أشار بذلك إلى أنه مشغول فيما هو أهم وقال بشر: لو دخل عليَّ داخل ففسحت لأجله لظننت أني مشرك. وحاصل القول أن هؤلاء السادة كانوا مشغولين بتطهير البواطن عن الرذائل متطلعين إلى ما يقربهم إلى الله تعالى، ولم يكونوا مأمورين بدعوة الخلق إلى الله تعالى، ولذا كانوا يخافون في تزيين الظواهر من الوقوع في الشرك الخفي والرياء، وأما المقام المحمدي فمقتضاه ما ذكره المصنف: له وجه إلى الحق ووجه إلى الخلق، فبالوجه الذي إلى الخلق يلزمه مراعاة ما يناسب مقام أهل الظاهر بأن يكون مكملاً حسن الأوصاف والشمائل لئلا تنفر عنه القلوب وتنبو عنه العيون، وبالوجه الذي إلى الحق فإنه لا يسعه فيه من مراعاة أحوال الظاهر لاشتغاله بما هو أهم وهذا هو الحق والله أعلم.

(وهذه) وأمثالها **(أحوال باطنة بين العبد وبين الله عز وجل)** لا يطلع عليها أحد سواه **(والناقد بصير)** لا يشذ عن علمه شيء **(والتلبيس)** والنفاق **(غير رائج عليه بحال)** من الأحوال، **(وكم من جاهل يتعاطى هذه الأمور التفاتاً إلى الخلق)** وإظهاراً لهم **(وهو يلبس على نفسه)** بالتسويلات **(وعلى غيره)** بالإرهاصات، **(ويزعم أن قصده الخير)** وأنه يتشبه بذلك بالسلف وباطنه مع ذلك مغمور بداء الجهل والشيطان مستول على قلبه، **(فترى جماعة من العلماء يلبسون الثياب الفاخرة)** ويطيلون أكمامها وذيولها ويكبرون العمائم ويركبون على المراكب الفارهة وفي منازهم الحشم والغلمان **(ويزعمون أن قصدهم)** بذلك **(إرغام المبتدعة و)** إدحاض حجة **(المجادلين)** من مخالفي مذهبهم لئلا يحتقروهم **(والتقرب إلى الله تعالى به)** باعتبار أنه تعظيم للعلم، **(و)** لعمري **(هذا)** من جملة تسويلات الشيطان عليهم حيث استولى عليهم بالكلية فأخرجهم عن دائرة المعرفة إلى مهاوي الجهل وأراهم القبيح حسناً وهو أمر مستور عن العيون محجوب عن الإحساس لا **(ينكشف)** إلا **(يوم تبلى السرائر)** وتمتحن الضمائر، **(ويوم يبعثر في القبور)** أي يدحرج ما فيها من الأموات **(ويحصل ما في الصدور)** من النيات، **(فعند ذلك تتميز السبيكة الخالصة من البهرج)** المغشوش. **(فنعوذ بالله من الخزي)** والفضيحة **(يوم العرض الأكبر)** على الله عز وجل.

السادس: وسخ البراجم وهي معاطف ظهور الأنامل، كانت العرب لا تكثر غسل ذلك لتركها غسل اليد عقيب الطعام، فيجتمع في تلك الغضون وسخ فأمرهم رسول الله ﷺ بغسل البراجم.

السابع: تنظيف الرواجب. أمر رسول الله ﷺ العرب بتنظيفها وهي رؤوس الأنامل وما تحت الأظفار من الوسخ، لأنها كانت لا يحضرها المقراض في كل وقت

(السادس: وسخ البراجم) أي الوسخ الكائن بها **(وهي)** أي البراجم **(معاطف ظهور الأنامل)** وفي المصباح: هي رؤوس السلاميات من ظهر الكف إذا قبض الشخص كفه نشزت وارتفعت الواحدة برجمة مثال بندقة. وقال العراقي: هي عقد الأصابع التي بظاهر الكف. **(كانت العرب لا تكثر غسل ذلك)** أي لا تعتني بها **(لتركها غسل اليد عقيب الطعام)** لأنهم كانوا يمسحون أياديهم بعد الطعام بالحصباء وباثوابهم كما تقدم **(فيجتمع في تلك الغضون)** أي الاثناء لا محالة **(وسخ)** ما ويجمد عليها، **(فأمرهم رسول الله ﷺ بغسل البراجم)** وتعاهدها بالماء. رواه الحكيم الترمذي في النوادر من حديث عبدالله بن بسر «نقوا براجكم» ولابن عدي في حديث لأنس «وأن يتعاهد البراجم إذا توضأ»، ولمسلم من حديث عائشة «عشر من الفطرة وفيه وغسل البراجم» قال العراقي في شرح التقريب: وفيه استحباب غسل البراجم. قال النووي: وهي سنة مستقلة ليست مختصة بالوضوء.

قلت وهو الذي يقتضيه ظاهر سياق المصنف، ولكن قال العراقي: الظاهر تنظيفها في الوضوء، ويدل له حديث أنس المتقدم عند ابن عدي «وأن يتعاهد البراجم إذا توضأ فإن الوسخ إليها سريع» وإسناده ضعيف، والذي رواه الحكيم من رواية عمر بن بلال قال: سمعت عبدالله بن بسر يقول، قال رسول الله ﷺ: «قصوا أظفاركم وادفنوا قلاماتكم ونقوا براجمكم» وعمر بن بلال ليس بمعروف.

(السابع: تنظيف الرواجب) وهي جمع راجبة. وقال كراع واحدتها رجبة بالضم وأنكره الأزهري فقال: ولا أدري كيف ذلك، فإن فعلة لا تكسر على فواعل قال في الكفاية: هي بطون السلاميات وظهورها. وفي القاموس: هي مفاصل أصول الأصابع أو بواطن مفاصلها، أو قصب الأصابع أو مفاصلها، أو ظهور السلاميات، وما بين البراجم من السلاميات أو المفاصل التي تلي الأنامل وقال ابن عدي: ومما يستحب تعاهده أيضاً ما بين عقد الأصابع من باطن الكف وتسمى الرواجب قاله أبو موسى المديني في ذيل الغريبين: **(أمر رسول الله ﷺ به العرب)** جاء ذلك في حديث ابن عباس أخرجه أحمد، وسيأتي لفظه للمصنف قريباً وفيه «ولا تنقون رواجبكم» وتفسير المصنف إياها مخالف لما نقله أئمة اللغة حيث قال: **(وهي رؤوس الأنامل)** وتقدم عن صاحب الكفاية هي بطون السلاميات، وعن أبي موسى المديني: هي ما بين عقد الأصابع من باطن الكف، وكذا قوله: **(وما تحت الأظفار من الوسخ)** فإن فهمه بعيد عن

فتجتمع فيها أوساخ، فوقت لهم رسول الله ﷺ قلم الأظفار، ونتف الإبط وحلق العانة أربعين يوماً، لكنه أمر رسول الله ﷺ بتنظيف ما تحت الأظفار، وجاء في الأثر: «أن النبي ﷺ استبطأ الوحي فلما هبط عليه جبرائيل عليه السلام قال له: كيف ننزل عليكم

معنى الرواجب، وقد بنى عليه المصنف وعلله بقوله: **(لأنها)** أي طائفة العرب **(كانت لا يحضرها المقراض في كل وقت)** فيقصون بها أظافيرهم، **(فتجتمع فيها أوساخ)**. وكان المناسب ذكر هذا المعنى عند قص الأظفار فان غسل عقد الأصابع من الباطن والظاهر شيء، وتنقية الوسخ من تحت الأظفار شيء آخر فتأمل يظهر لك، **(فوقت لهم رسول الله ﷺ قلم الأظفار ونتف الإبط وحلق العانة أربعين يوماً)** هو عند مسلم من حديث أنس: **«وقت لنا في قص** الشارب وتقليم الأظفار ونتف الإبط وحلق العانة أن لا يترك أكثر من أربعين ليلة» وهكذا أخرجه ابن ماجة بلفظ: «وقت» على البناء للمفعول وحكمه الرفع على الصحيح عند أهل الحديث والأصول، وقال أبو داود والنسائي والترمذي في هذا الحديث «وقت لنا رسول الله ﷺ» فصرح بالفاعل، وقد تكلم العقيلي وابن عبد البر في حديث أنس هذا، فقال العقيلي في الضعفاء في ترجمة جعفر بن سليمان الضبعي: في حديثه هذا نظر. وقال ابن عبد البر: لم يروه إلا جعفر بن سليمان وليس لحجة لسوء حفظه وكثرة غلطه. قال العراقي في شرح التقريب: قد تابعه عليه صدقة بن موسى الدقيقي، فرواه عن أبي عمران الجرني عن أنس. أخرجه كذلك أبو داود والترمذي، ولكن صدقة ضعيف، ورواه أيضاً عبدالله بن عمران عن أبي عمران كما سيأتي قال: وله طريق آخر رواه أبو الحسن علي بن إبراهيم بن سلمة القطان في زياداته على سنن ابن ماجه من رواية علي بن زيد بن جدعان عن أنس. وابن جدعان أيضاً ضعفه الجمهور قال: وقد ورد حديث أنس هذا من وجه لا يثبت وفرق بين هذه الخصال في التوقيت، وهو ما رواه ابن عدي في الكامل في ترجمة أبي خالد إبراهيم بن سالم النيسابوري، ثنا عبدالله بن عمران شيخ مصري، عن أبي عمران الجوني عن أنس قال: «وقت رسول الله ﷺ أن يحلق الرجل عانته كل أربعين يوماً وأن ينتف إبطه كلما طلع، ولا يدع شاربيه يطولان، وأن يقلم أظفاره من الجمعة إلى الجمعة وأن يتعاهد البراجم إذا توضأ» الحديث. قال صاحب الميزان: وهو حديث منكر، وأصح طرقه طريق مسلم على ما فيها من الكلام وليس فيها تأقيت لما هو أولى، بل ذكر فيها أنه لا يزيد على أربعين. قال صاحب المفهم: هذا تحديد أكثر المدة. قال: والمستحب تفقد ذلك من الجمعة إلى الجمعة، وإلا فلا تحديد فيه للعلماء إلا أنه إذا كثر ذلك أزيل، وكذا قال النووي في شرح مسلم المختار أنه يضبط بالحاجة وطوله والله أعلم. **(لكنه أمر ﷺ بتنظيف ما تحت الأظفار)** إذا طالت واجتمعت تحتها أوساخ لما رواه الطبراني من حديث وابصة بن معبد سألت النبي ﷺ عن كل شيء حتى سألته عن الوسخ الذي يكون تحت الأظفار فقال: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك» وسنده ضعيف. **(وجاء في الأثر «أن النبي ﷺ استبطأ الوحي فلما هبط عليه جبريل عليه السلام قال له: كيف ننزل عليكم وأنتم لا تغسلون براجمكم ولا تنظفون رواجبكم وقلحاً لا**

وأنتم لا تغسلون براجكم ولا تنظفون رواجبكم، وقلحاً لا تستاكون. مُـرْ أمتك بذلك» والأفّ وسخ الظفر، والتف وسخ الأذن وقوله عز وجل: ﴿فَلاَ تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾ [الاسراء: ٢٣] تعبهما أي بما تحت الظفر من الوسخ، وقيل: لا تتأذ بهما كما تتأذى بما تحت الظفر.

الثامن: الدرن الذي يجتمع على جميع البدن برشح العرق وغبار الطريق، وذلك يزيله الحمام ولا بأس بدخول الحمام، دخل أصحاب رسول الله ﷺ حمامات الشام، وقال بعضهم: نعم البيت بيت الحمام يطهر البدن ويذكر النار. روي ذلك عن أبي

تستاكون مر أمتك بذلك») رواه أحمد في مسنده من حديث ابن عباس، وفيه إسماعيل بن عياش من روايته عن الشاميين هي مقبولة ولفظه «أنه قيل له يا رسول الله لقد أبطأ عنك جبريل فقال: ولم لا يبطيء عني وأنتم لا تستنون ولا تقلمون أظفاركم ولا تقصون شواربكم ولا تنقون رواجبكم». **(والأف)** بالضم **(وسخ الظفر)** الذي حوله، والتف الذي فيه. وقيل: الأف قلامة الظفر، وقيل: ما رفعته من الأرض من عود أو قصبة **(والتف)** بالضم **(وسخ الأذن)** وقيل: بالعكس، ونقل عن الأصمعي وبكل ذلك فسر قولهم أفاً له وتفاً **(وقوله عز وجل: ﴿فلا تقل لهما أف﴾ [الأسراء: ٢٣] أي)** لا **(تعبهما بما تحت الظفر من الوسخ)** وهو أحد معاني قول الله تعالى. **(وقيل لا تتأذى بهما كما تتأذى بما تحت الظفر)** من الأذى ولا تؤذيهما بمقدار ذلك. هكذا هو في القوت، والمشهور عند المفسرين أن «أف» كلمة تكره وتضجر. قال القتبي: لا تستثقل أي من أمرهما شيئاً وتضيق صدراً به ولا تغلظ لهما. **قال:** والناس يقولون لما يستثقلون ويكرهون «أف له» وأصل هذا نفخك للشيء يسقط عليك من تراب أو رماد وللمكان تريد إماطة الأذى عنه فقيلت لكل مستثقل. وقال الزجاج: المعنى لا تقل لهما ما فيه أدنى تبرم إذا كبرا أو أسنّا بل تولَّ خدمتهما.

(الثامن: الدرن الذي يجتمع على جميع البدن) ما ظهر منه وما خفي **(برشح العرق)** وإسالته **(وغبار الطريق)** فإذا ركب الغبار على العرق جمد في الحال وصار منه ذلك الدرن، وقد يتحصل من جمود العرق بنفسه من غير غبار، **(وذلك يزيله)** دخوله في **(الحمام)** وهو بيت الحميم للماء المسخن، وقد استحم الرجل اغتسل بالماء الحميم، ثم كثر حتى استعمل الإستحمام في كل ماء والمحم بكسر الميم القمقم، **(لا بأس بدخول الحمام)** الكائن في الأسواق شرعاً، وقد **(دخل أصحاب رسول الله ﷺ حمامات الشام)** حين فتحت في زمن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه. منهم: أبو هريرة، أبو الدرداء، وأبو أيوب الأنصاري، وابن عمر وغيرهم رضي الله عنه. **(و)** قد اختلفت مواجيدهم في دخوله وكل فيه قدوة وهدى. **(قال بعضهم)**: أي من الأصحاب في الترغيب **(نعم البيت بيت الحمام يطهر البدن ويذكر النار. روي ذلك عن أبي الدرداء وأبي أيوب الأنصاري رضي الله عنهما)** فذكر الصغاني في تكملة

الدرداء، وأبي أيوب الأنصاري رضي الله عنهما. وقال بعضهم: بئس البيت بيت الحمام يبدي العورة ويذهب الحياء. فهذا تعرض لآفته وذاك تعرض لفائدته ولا بأس بطلب فائدته عند الاحتراز من آفته. ولكن على داخل الحمام وظائف من السنن والواجبات.

فعليه واجبان في عورته، وواجبان في عورة غيره. أما الواجبان في عورته فهو أن يصونها عن نظر الغير ويصونها عن مس الغير فلا يتعاطى أمرها وإزالة وسخها إلا

الصحاح عن أبي الدرداء أنه كان يدخل الحمام ويقول: نعم البيت الحمام يذهب بالصنة ويذكر النار اهـ.

قلت: قد روي ذلك عن أبي هريرة مرفوعاً بلفظ: «نعم البيت الحمام فإنه يذهب بالوسخ ويذكر الآخرة». أخرجه ابن منيع في مسنده عن عمار بن محمد عن يحيى بن عبيد الله بن وهب، عن أبيه، عن أبي هريرة ويحيى ضعيف. كذا في المقاصد. وروى الحكيم الترمذي في نوادره، وابن السني في عمل يوم وليلة، وابن عساكر في التاريخ من حديث أبي هريرة بلفظ: «نعم البيت يدخله الرجل المسلم بيت الحمام» وذلك أنه إذا دخله سأل الله الجنة واستعاذ بالله من النار. **(وقال بعضهم)** أي من أصحاب رسول الله ﷺ في الترهيب: **(بئس البيت بيت الحمام يبدي العورة ويذهب الحياء)** وقد روي ذلك مرفوعاً من حديث عائشة، وابن عباس رضي الله عنهما مرفوعاً، فلفظ حديث عائشة: «بئس البيت الحمام بيت لا يستر وماء لا يطهر» أخرجه البيهقي في السنن. ولفظ حديث ابن عباس: «بئس البيت الحمام ترفع فيه الأصوات وتكشف فيه العورات» أخرجه ابن عدي في الكامل. قال المناوي في شرح الجامع الصغير: أما حديث عائشة فأخرجه البيهقي من حديث يحيى بن أبي طالب عن أبي جناب عن عطاء عنها. ويحيى أورده الذهبي في ذيل الضعفاء وقال: وثقه الدارقطني، وقال موسى بن هارون: أشهد أنه يكذب وأبو جناب هو يحيى بن أبي حية. قال الذهبي: ضعفه النسائي والدارقطني. قال المناوي: ومن ثم أورد ابن الجوزي الحديث في الواهيات وقال: لا يصح. وأما حديث ابن عباس فأخرجه ابن عدي، وفي إسناده صالح بن أحمد القيراطي. قال الذهبي في الميزان. قال الدارقطني: متروك كذاب دجال أدركناه ولم نكتب عنه. وقال ابن عدي: يسرق الحديث ثم ساق له هذا الخبر، **(فهذا)** القائل **(تعرض لآفته)** وهي إبداء العورة وكشفها وإذهاب الحياء بكثرة التطلع إلى عورات الناس **(وذاك)** القائل **(تعرض لفائدته)** من تطهير البدن وتذكير نار الآخرة **(ولا بأس بطلب فائدته)** إن أمكن **(عند الإحتراز من آفته)** كتطهير البدن مع غض البصر، **(ولكن على داخل الحمام وظائف)** مقررة **(من السنن والواجبات)** أي منها ما يقوم مقام السنة، ومنها ما يقوم مقام الواجب.

(فعليه واجبان في عورته) نفسه الأول: **(وهو أن يصونها)** أي يحفظها **(عن نظر الغير)** إليها بأن لا يكشفها حتى يقع نظر الغير عليها سواء كان من قريب أو بعيد، **(و)**

بيده، ويمنع الدلاك من مس الفخذ وما بين السرة إلى العانة، وفي إباحة مس ما ليس بسوءة لإزالة الوسخ احتمال، ولكن الأقيس التحريم إذا ألحق مس السوأتين في التحريم بالنظر، فكذلك ينبغي أن تكون بقية العورة أعني الفخذين.

والواجبان في عورة الغير أن يغض بصر نفسه عنها وأن ينهي عن كشفها لأن النهي عن المنكر واجب، وعليه ذكر ذلك وليس عليه القبول ولا يسقط عنه وجوب الذكر إلا لخوف ضرب أو شتم أو ما يجري عليه مما هو حرام في نفسه، فليس عليه أن ينكر حراماً يرهق المنكر عليه إلى مباشرة حرام آخر. فأما قوله: أعلم أن ذلك لا يفيد ولا يعمل به، فهذا لا يكون عذراً بل لا بدّ من الذكر، فلا يخلو قلب عن التأثر من سماع

الثاني: أن **(يصونها عن مس الغير)** لها **(فلا يتعاطى)** أي لا يتناول **(أمرها وإزالة وسخها إلا بيده)** من تحت الحائل، **(ويمنع الدلاك)** وهو البلان **(من مس الفخذ)** بيده **(وما بين السرة إلى العانة)**. وقد ورد في الحديث عند البخاري الفخذ عورة، وعند أحمد غط فخذك فإنها عورة وما بين السرة إلى العانة ملحق بالعورة كما يأتي قريباً في كلام المصنف. **(وفي إباحة مس ما ليس بسوأة لإزالة الوسخ احتمال)** في الجواز وعدمه، **(ولكن الأقيس)** أي الأشبه بالقياس أو أقيس القولين **(التحريم إذا لحق مس السوأتين في التحريم بالنظر)** فكما أنه لا يجوز النظر إليه كذلك لا يجوز مسه، **(فكذلك ينبغي أن تكون بقية العورة)** في تحريم النظر والمس.

(والواجب) على الداخل في الحمام **(في)** حق **(عورة الغير)** أولاً: **(أن يغض بصر نفسه عنها)** بعدم التطلع لها إن وجدها مكشوفة. وثانياً: **(أن ينهي)** ذلك الرجل **(عن كشفها)** ولا يسكت **(لأن النهي عن الكشف واجب)** لأنه من جملة النهي على المنكر، **(وعليه ذكر ذلك)** لساناً **(وليس عليه القبول)** أي ليس من شرط النهي عن المنكر أن يقبل المخاطب النهي أو الأمر، **(ولا يسقط عنه وجوب الذكر)** بحال من الأحوال **(إلا لخوف ضرب)** من المخاطب أو بعد الخروج منه، **(أو)** خوف **(شتم)** يصدر منه في حقه **(أو ما يجري عليه مما هو حرام في نفسه)** مما هو أشد من كشف العورة **(فليس)** واجباً **(عليه أن ينكر حراماً يزهق)** أي يلجىء **(المنكر عليه إلى مباشرة حرام آخر)** فيوقعه في حرج شديد، **(فأما قوله)** أنا **(أعلم أن ذلك)** الانكار عليه والنهي عما هو فيه **(لا يفيد)** فيه **(ولا يعمل به)** كما هو ديدن الناس اليوم، **(فهذا لا يكون عذراً)** مسقطاً للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، **(بل لا بد من الذكر)** باللسان والتصريح به، لكن بشرط أن يكون بنية إقامة الواجب عارياً عن عداوة أو غرض، وأن يكون بمداراة واستمالة قلب بأن يذكر له أن العلماء صرحوا بأن كشف العورة حرام وأن الناظر إليها ملعون، والذي يتسبب لكشفها كذلك ملعون وليتجنب عن الغلظة في الخطاب ليكون ادعى للقبول وأقرب إلى الأذعان وإن كان يحصل المقصود بالتلويح والتعريض من قبيل إياك أعني فاسمعي يا جارة فلا بأس بذلك، **(فلا يخلو**

الإنكار واستشعار الاحتراز عند التعيير بالمعاصي وذلك يؤثر في تقبيح الأمر في عينه وتنفير نفسه عنه فلا يجوز تركه، ولمثل هذا صار الحزم ترك دخول الحمام في هذه الأوقات إذ لا تخلو عن عورات مكشوفة لا سيما ما تحت السرة إلى ما فوق العانة، إذ الناس لا يعدونها عورة وقد ألحقها الشرع بالعورة وجعلها كالحريم لها، ولهذا يستحب تخلية الحمام. وقال بشر بن الحرث: ما أعنف رجلاً لا يملك إلا درهماً دفعه ليخلي له الحمام. ورؤي ابن عمر رضي الله عنهما في الحمام ووجهه إلى الحائط وقد عصب عينيه بعصابة. وقال بعضهم: لا بأس بدخول الحمام ولكن بازارين: إزار للعورة وإزار للرأس يتقنع به ويحفظ عينيه.

قلب) من قلوب المؤمنين **(عن التأثر من سماع الإنكار)** والمبادرة لقبوله **(واستشعار الإحتراز عند التعيير)** أي التعييب **(بالمعاصي)** أي إذا عير الإنسان بمعصية فإنه لا محالة يستشعر الإحتراز عنها لما جبلت النفوس على الفرار من تعييرها بها، **(وذلك يؤثر في تقبيح الأمر في عينه)** وتحسينه لتركه **(وتنفير نفسه عنه فلا يجوز تركه)** لأجل ذلك، **(ولمثل هذا)** وأمثاله في المنكرات **(صار الحزم)** والرأي الصائب **(ترك دخول الحمام في هذه الأوقات)** وهذا في زمانه فكيف في زماننا، ومن قبل هذا الوقت فقد صار المعروف منكراً والمنكر معروفاً ولا حول ولا قوة إلا بالله. **(إذ لا يخلو عن عورات مكشوفة)** غالباً ولو من خدمة الحمام فإنهم لا يبالون فيها **(لا سيما ما تحت السرة إلى ما فوق العانة)** وهي منبت الشعر **(إذ الناس لا يعدونها عورة)** فلا ينفكون عن كشفها، **(وقد ألحقها الشرع بالعورة وجعلها كالحريم لها)** ومن حام حول الحمى أوشك أن يقع فيه، وفي بعض النسخ بتذكير الضمير في المواضع الثلاثة، **(ولهذا يستحب تخلية الحمام)** بأجرة معينة. **(وقال بشر بن الحرث)** الحافي رحمه الله تعالى: **(ما أعنف)** من التعنيف ويوجد في بعض النسخ ما أعرف وهو غلط **(رجلاً لا يملك إلا درهماً دفعه)** للحمامي **(ليخلي له الحمام)** أي استحسن فعله ذلك ولا أعنف عليه إذ قصده جميل، وكان بشر يعطي ليخلي له الحمام، وكان يغلقه عليه من داخل ومن خارج. **(ورؤي ابن عمر رضي الله عنهما في الحمام ووجه إلى الحائط وقد عصب)** أي ربط على **(عينيه بعصابة)** خوفاً من وقوع بصره على ما يحرم النظر إليه. **(وقال بعضهم: لا بأس بدخول الحمام ولكن بإزارين إزار للعورة)** يستر به عليها بأن يشده فوق سرته ويرخيه إلى أسافل الساقين، **(وإزار للرأس يتقنع به)** أي يجعله كقناع المرأة على رأسه **(ويحفظ عينيه)** ويروى في مناقب الإمام أبي حنيفة أنه دخل الحمام مرة عاصباً على عينيه، فقال له بعض المتهورين: متى عميت عينك يا إمام؟ فقال: مذ كشفت عورتك؟ وأورده صاحب القوت ونسبه إلى الأعمش قال: دخل الأعمش الحمام فرأى عرياناً فغمض عينيه وجعل يلتمس الحيطان فقال له العريان: متى كف بصرك يا هذا؟ فقال: منذ هتك الله سترك.

تنبيه:

قال العراقي: يباح كشف العورة في الخلوة في حالة الإغتسال مع إمكان التستر، وبه قال الأئمة الأربعة وجمهور العلماء من السلف والخلف، وخالفهم ابن أبي ليلى فذهب إلى المنع منه واحتج بما روي أنه عليه الصلاة والسلام قال: «لا تدخلوا الماء إلا بمئزر فإن للماء عامراً». وهو حديث ضعيف لا يصح الإحتجاج به، وإن صح فهو محمول على الأكمل وذكر ابن بطال بإسناد فيه جهالة أن ابن عباس لم يكن يغتسل في بحر ولا نهر إلا وعليه إزار، فإذا سئل عن ذلك قال: إن له عامراً. قال وروى برد عن مكحول عن عطية عن النبي ﷺ قال: من اغتسل بليل في فضاء فليتحاذر على عورته ومن لم يفعل ذلك فأصابه لم فلا يلومن إلا نفسه» وفي مرسلات الزهري، عن النبي ﷺ قال: «لا تغتسلوا في الصحراء إلا أن تجدوا متوارى، فإن لم تجدوا متوارى فليخط أحدكم كالدائرة ثم يسمي الله ويغتسل فيها وفي مصنف ابن أبي شيبة عن أبي موسى الأشعري قال: إني لأغتسل في البيت المظلم فاحنى ظهري إذا أخذت ثوبي حياء من ربي، وعنه أيضاً: ما أقمت صلبي في غسلي منذ أسلمت.

فصل

وفي المدخل لابن الحاج قال ابن رشد في معنى كراهة مالك الغسل من ماء الحمام ثلاث معان.

أحدها: أنه لا يأمن من أن تنكشف عورته فيراها غيره، أو تنكشف عورة غيره فيراها هو إذ لا يكاد يسلم من ذلك من دخله مع الناس لقلة تحفظهم، وهذا إذا دخل مستتر مع مستترين، وأما من دخل غير مستتر أو مع من لا يستتر فلا يحل ذلك، ومن فعله فذلك جرحة في حقه وقدح في شهادته.

المعنى الثاني: أن ماء الحمام غير مصان عن الأيدي والغالب أن يدخل يده فيه من لا يتحفظ من النجاسات مثل الصبي الصغير والكبير الذي لا يعرف ما يلزمه من الأحكام فيصير الماء مضافاً فتسلبه الطهورية.

الثالث: أن ماء الحمام يوقد عليه بالنجاسات والأقذار فقد يصير الماء مضافاً من دخانها فتسلبه الطهورية اهـ.

ثم قال ابن الحاج: وهذا حال أهل وقتنا في الغالب، وهو أن يدخل مستور العورة مع مكشوف العورة على أنه قد ذكر بعض الناس أنه يجوز دخول الحمام وإن كان فيه من هو مكشوف العورة ويصون نظره وسمعه، كما أنه يجوز له الإغتسال في النهر وإن كان يجد ذلك فيه، وكما يجوز له أن يدخل في المساجد وفيها ما فيها. قال ابن الحجاج: وما ذكره مالك محمول على زمانه الذي كان فيه، وأما زماننا فمعاذ اللهأن يجيزه هو أو غيره لما فيه من المحرمات فيتعين على المكلف أن يتركه ما استطاع جهده وما ذكره من الغسل في النهر والدخول في المساجد وفيها

وأما السنن فعشرة، فالأول: النية وهو أن لا يدخل لعاجل دنيا ولا عابثاً لأجل هوى بل يقصد به التنظف المحبوب تزيناً للصلاة، ثم يعطي الحمامي الأجرة قبل الدخول فإن ما يستوفيه مجهول وكذا ما ينتظره الحمامي، فتسليم الأجرة قبل الدخول دفع للجهالة من أحد العوضين وتطييب لنفسه، ثم يقدم رجله اليسرى عند الدخول

ما فيها فغير وارد، لأن المكلف يكره له أن يدخلها ابتداء إلا أن يضطر إليها، مع أن الغالب في هذا الوقت أن شاطىء النهر فيه من كشف العورات ما هو مثل الحمام أو أعظم منه على ما هو مشاهد مرئي من كشف عورات النواتية، ومن يفعل كفعلهم سيما إن كان في زمن الصيف، فذلك أكثر وأشنع لورود الناس للغسل وغيره وقل من يستتر فلا حاجة تدعو إلى الكلام على ذلك لحصول المشاهدة، وما أتى على بعض المتأخرين إلا أنهم يحملون ألفاظ العلماء على عرفهم في زمانهم وليس الأمر كذلك، بل كان زمان يختص بعرفه وعادته، وكذلك يجري هذا المعنى في الفساقي التي في الرباطات والمدارس إذ أنها محل كشف العورات في هذا الزمان، ومن ذلك مايجده في الحمام في الغالب من الصور التي على بابه والتي في جدرانه وأقل ما يجب عليه من التغيير من إزالة رؤوسها فيتعين عليه إنكار ذلك والأخذ على يد فاعله إلى غير ذلك من المفاسد وهي بينة والله الموفق.

(**وأما السنن فعشرة فالأول النية**) والقصد الصالح (**وهو أن لا يدخل**) أي لا ينوي دخوله (**لعاجل دنيا**) من اللذة البدنية، (**و**) لا يدخل (**عابثاً لأجل هوى**) وحظ نفس لأنه عمل من أعمال العبد والعبد مسؤول عن دخوله إذ كان محاسباً على أعماله، فيقال: لم دخلت وكيف دخلت كما يقال في كل عمله وفعله (**بل يقصد به التنظف المحبوب تزيناً للصلاة**) ليكون وقوفه بين يدي الله تعالى على أكمل نظافة، وأما إذا نوى بدخوله التزين للصلاة وإراحة البدن من عللها، فهل يثاب عليه أم لا؟ فيه الوجهان اللذان تقدما في الوضوء، ثم أشار إلى الثاني بقوله: (**ثم يعطي الحمامي**) أي المتكلف بأموره والحاكم على خدمته، ولو لم يكن مالكاً له على الحقيقة (**الأجرة**) المعلومة (**قبل الدخول**) وهي تختلف باختلاف الأحوال في الإغتسال وباختلاف الكيفيات وباختلاف الأشخاص وباختلاف مواضع الماء، فمنهم من يريد التنور والتدليك بالكيس وإتباعه بالليف والصابون واستعمال الماء العذب لذلك، ومنهم من يقتصر على الليف والصابون، ومنهم من يغتسل فقط بإن يدخل في البيت الحار المعبر عنه بالحوض ولا يستدعي شيئاً آخر من الخدم ولا من الازر، ولكل أجرة معلومة فينبغي أن يقدمها (**فإن ما يستوفيه مجهول وكذا ما ينتظره الحمامي**) مجهول أيضاً، (**فتسليم الأجرة**) ابتداء (**دفع للجهالة من أحد العوضين وتطييب لنفسه**). وهذه المسألة ذكرها أيضاً ابن نجيم من أصحابنا المتأخرين في الأشباه والنظائر. ثم أشار المصنف إلى الثالث بقوله: (**ثم يرفع**) وفي بعض النسخ ثم يقدم (**رجله اليسرى عند الدخول**) وفي البيت الداخل لا المسلخ، وذلك بعد أن ينزع ثيابه

ويقول: « بسم الله الرحمن الرحيم أعوذ بالله من الرجس النجس الخبيث المخبث الشيطان الرجيم » ثم يدخل وقت الخلوة أو يتكلف تخلية الحمام فإنه إن لم يكن في الحمام إلا أهل الدين والمحتاطين للعورات فالنظر إلى الأبدان مكشوفة فيه شائبة من قلة الحياء وهو مذكر للنظر في العورات، ثم لا يخلو الإنسان في الحركات عن انكشاف العورات بانعطاف في أطراف الإزار فيقع البصر على العورة من حيث لا يدري، ولأجله عصب ابن عمر رضي الله عنهما عينيه، ويغسل الجناحين عند الدخول ولا يعجل بدخول البيت الحار حتى يعرق في الأول، وأن لا يكثر صب الماء بل يقتصر على قدر الحاجة فإنه

ويتزر بإزار أحدهما في حقوه، والثاني على كتفه. ومنهم من يزيد إزاراً ثالثاً يربطه على رأسه كالغمامة وهو حسن، وأشار إلى الرابع بقوله: **(ويقول)** عند ذلك **(بسم الله الرحمن الرحيم)** ولو اقتصر على بسم الله كما في آداب الدخول في الخلاء كان حسناً، ثم يزيد على البسملة الإستعاذة كقوله عند دخوله في الخلاء: **(أعوذ بالله من الرجس النجس الخبيث المخبث الشيطان الرجيم »)** وأشار إلى الخامس بقوله: **(ثم يدخل وقت الخلوة)** أي يتحين خلوه عن إزدحام الناس فيدخله، وهذا يختلف باختـلاف الأقطار والبلدان وباختلاف عادات الناس في دخولهم فيه **(أو يتكلف تخلية الحمام)** عن دخول الناس بإعطاء أجرة زائدة، **(فإنه إن لم يكن في الحمام إلا أهل الدين)** والفضل والمعرفة **(والمحتاطون للعورات)** وفي بعض النسخ والمحافظون **(فالنظر إلى الأبدان)** حالة كونها **(مكشوفة)** ليس عليها ساتر **(فيه شائبة من قلة الحياء وهو)** مع ذلك **(مذكر للتأمل في العورات)** فإن الأبدان تختلف في السمن والبياض والترارة باختلاف الأسنان من الشبوبية والطفولية والشيطان يوسوس إلى الإنسان بالتـأمـل والتمييز في هذه الأبدان المختلفة الألوان، وما زال كذلك حتى يسري منها إلى التأمل في العورات الباطنة بمحض التخيلات، بل ربما رسخ ذلك في فكره فيترتب عليه مفاسـد قل أن يخلص منها المؤمن، فليحذر من الإجتماع عرياناً، **(ثم لا يخلو الإنسان في الحركات)** أي في أثنائها من ميله يميناً وشمالاً **(عن إنكشاف العورات)** لا محالة **(بانعطاف)** أو التواء **(في أطراف الإزار فيقع البصر على العورة من حيث لا يدري)** وحيث لا يقصد **(ولأجله عصب ابن عمر رضي الله عنه على عينيه)** بعصابة خوفاً من الوقوع في مثل هذا المحذور، **(و)** السادس **(يغسل جناحيه عند الدخول)** أي كتفيه، **(و)** السابع **(لا يعجل بدخول البيت الحار)** وهو المعروف ببيت الحوض **(حتى يعرق في)** البيت **(الأول)**، والمراد منه أن يكون الدخول فيه بالترتيب، فإذا نزع لباسه في المسلخ يدخل في البيت الأول ويمكث قليلاً، ثم يدخل الموضع المشترك فيجلس فيه حتى يعرق، ثم يدخل البيت الحار. وفي الشفاء والمعتدل البدن إذا دخل الحمام فليقعد في كل بيت ساعة ثم يصبر حتى يتندى بدنه ويكاد يعرق ويصـب الماء على الكتفين وسائر الأعضاء، ثم يتغمر ويتدلك برفق ولا يدخل البيت الحار إلا بتدريج، فكيف

المأذون فيه بقرينة الحال والزيادة عليه لو علمه الحمامي لكرهه، لا سيما الماء الحار فله مؤنة وفيه تعب وأن يتذكر حر النار بحرارة الحمام ويقدر نفسه محبوساً في البيت الحارّ ساعة ويقيسه إلى جهنم، فإنه أشبه بيت بجهنم: النار من تحت والظلام من فوق نعوذ بالله من ذلك، بل العاقل لا يغفل عن ذكر الآخرة في لحظة فإنها مصيره ومستقره فيكون له في كل ما يراه من ماء أو نار أو غيرها عبرة وموعظة، فإن المرء ينظر بحسب همته. فإذا دخل بزاز ونجار وبناء وحائك داراً معمورة مفروشة فإذا تفقدتهم رأيت البزاز

الخروج منه، فإن البدن حينئذ متسخن متخلخل قابل للتأثير بسرعة، (و) الثامن: (**أن لا يكثر صب الماء**) على بدنه وأطرافه (**بل يقتصر على قدر الحاجة**) إليه وهو ممنوع طباً وشرعاً، فأما طباً فإنه يرهل البدن ويرخي الأطراف، وأما شرعاً فبعد أن نقول أنه من الإسراف (**فإنه**) القدر (**المأذون فيه بقرينة الحال والزيادة عليه لو علمه الحمامي لكرهه**)، ولو كانت الأجرة مقدمة (**لا سيما الماء الحار**) أي المسخن (**فله مؤنة**) وكلفة الوقيد (**وفيه تعب**) ظاهر. (و) التاسع (**أن يتذكر حر النار بحرارة الحمام**) ولذع مسه وغشيان ظلمته (**ويقدر نفسه محبوساً في البيت الحار ساعة ويقيسه إلى جهنم**) ولو كان بين النارين شتان (**فإنه**) أي الحمام (**أشبه بيت بجهنم النار من تحت**) الأطباق (**والظلام من فوق**) وهكذا حال جهنم (**نعوذ بالله من ذلك**). وليذكر بقلة صبره على الحمام عظيم كربة حبسه في جهنم وأنه لو أقام في الحمام فضل ساعة لضعفت روحه ويخرج خفوتاً فيكون له في الحمام موعظة وعبرة وهذا الذي ذكره المصنف بالنسبة إلى حمامات بلاد الروم والشام والعجم، فإنهم يجعلون الحمامات على سراديب يوقدون تحتها فلا يستطيع الإنسان أن يقعد إلا على لوح خشب، ولا يكاد أن يمشي إلا بنعلي خشب لشدة حرارة الأرض، وأما حمامات الديار المصرية فعلى خلاف ذلك، فإنهم يوقدون تحت القدور التي فيها المياه فقط، ويسخن لشدة حرارة الماء. ومما يتذكر الإنسان إذا دخل الحمام عند تجريده عن الثياب ثم تمدده بين يدي الدلاك وتغميزه في الأعضاء بالدلك بتمدده بين يدي المغسل وتجريده الثياب عنه، (**بل العاقل**) الكامل (**لا يغفل عن ذكر**) أمور (**الآخرة في لحظة**) من اللحظات، (**فإنها**) أي الآخرة (**مصيره**) أي مرجعه (**ومستقره فيكون له في كل ما يراه**) بعينه (**من ماء أو نار أو غيرها**) كتجريد عن الثياب وتمدد بين يدي الدلاك (**عبرة**) يعتبر بها (**وموعظة**) يتعظ بها، (**فإن المرء ينظر**) الشيء (**بحسب همته**) واستعداده الذي جبل عليه، (**فإذا**) فرض أنه (**دخل بزاز**) من يبيع أنواع البز (**ونجار**) من يتعانى نجر الخشب وتسويته (**وبناء**) من يتعاطى بناء الدور والمنازل (**وحائك**) من يحوك الثياب وينسجها وكذا نقاش (**دار معمورة**) منقوشة (**مفروشة**) بأنواع النقوش في الحيطان والسقوف وأنواع الفرش الفاخرة (**فإذا تفقدتهم**) وتطلبت باطن أحوالهم (**رأيت البزاز ينظر إلى الفرش يتأمل قيمتها**) وإن طاقة من هذه تسوى كذا ومن

ينظر إلى الفرش يتأمل قيمتها ، والحائك ينظر إلى الثياب يتأمل نسجها ، والنجار ينظر إلى السقف يتأمل كيفية تركيبها ، والبنّاء ينظر إلى الحيطان يتأمل كيفية احكامها واستقامتها . فكذلك سالك طريق الآخرة لا يرى من الأشياء شيئاً إلا ويكون له موعظة وذكرى للآخرة ، بل لا ينظر إلى شيء إلا ويفتح الله عز وجل له طريق عبرة ، فإن نظر إلى سواد تذكر ظلمة اللحد ، وإن نظر إلى حية تذكر أفاعي جهنم ، وإن نظر إلى صورة قبيحة شنيعة تذكر منكراً ونكيراً والزبانية ، وإن سمع صوتاً هائلاً تذكر نفخة الصور ، وإن رأى شيئاً حسناً تذكر نعيم الجنة ، وإن سمع كلمة رد أو قبول في سوق أو دار تذكر ما ينكشف من آخر أمره بعد الحساب من الرد والقبول ، وما أجدر

هذه تسوى كذا ، **(والحائك ينظر إلى الثياب)** وهيئاتها **(ويتأمل نسجها)** وحياكتها ، **(والنجار ينظر إلى السقوف)** وما فيها من الخشب هل هو رومي أو عربي ؟ **(ثم يتأمل كيفية تركيبها)** ، ولقد دخلت مرة مع بعض أصحابنا من أهل العلم قصراً بناه بعض الأمراء خارج مصر ، فبمجرد ما وقع بصره على سقوفه لم يعجبه إلا الخشب ولم يلتفت إلى غيره من بناء وتجصيص وغير ذلك ، فتعجبت من ذلك غاية العجب ولم يخطر ببالي إذ ذاك إلا حسن اتقانه من حيث المجموع في الجملة ولم يعد غير ذلك **(والبناء ينظر إلى الحيطان يتأمل كيفية إحكامها واستقامتها)** والنقاش ينظر إلى النقوش والصباغات والدهانات ، **(فكذلك سالك طريق الآخرة لا يرى من الأشياء)** الظاهرة بعينه **(شيئاً إلا ويكون له موعظة وذكرى للآخرة)** يتعظ به ويتذكر ويتصبر ويتدبر ، **(بل لا ينظر إلى شيء إلا ويفتح الله عز وجل له طريق عبرة)** يعتبر بها ، **(فإن نظر إلى سواد يذكره ظلمة اللحد)** أي القبر فإنه لا منفذ فيه للنـور أصلاً ، وإن نظر إلى نور مضيء يذكره نور الايمان حين يسعى بين يديه وبايمانه ، **(وإن نظر إلى حية)** أو عقرب **(تذكره أفاعي جهنم)** وعقاربها وما لها من عظم الجثة والسم ، **(وإن نظر إلى صورة قبيحة شنيعة)** منكرة **(تذكره منكراً ونكيراً)** وكيفية دخولهما في القبر وهم على صورة بشعة ولهم أنياب كأنياب الكلاب يشقون الأرض شقاً حتى يدخلـوا القبر ، **(و)** كذلك تذكره تلك الصورة **(الزبانية)** وهم طائفة من الملائكة يدفعون أهل النار إليها ، **(وإن سمع صوتاً هائلاً)** أي عظيماً مخوفاً **(تذكر نفخة الصور)** حين ينفخ فيه سيدنا إسرافيل عليه السلام واذكر أني كنت صغيراً دون البلوغ فسمعت رجلاً ينفخ في صور فتذكرت هـول يـوم القيامة وهالني ذلك الصوت حتى غشي علي فما أقاموني عن الأرض إلا بعد أن رشوا الماء على وجهي وصرت بعد ذلك لا يخرج هول ذلك الصوت من خيالي مدة . **(وإن رأى شيئاً حسناً)** تستحسنه النفوس والعيون **(تذكر نعيم الجنة)** وأن لا عيش إلا عيش الآخرة وهذا الذي يرى نعيماً زواله عن قريب ، وإنما المدار على نعيم الجنة . **(وإن سمع كلمة رد أو قبول في سوق أو دار تذكر ما ينكشف من آخر أمره)** يوم العرض على الله عز وجل **(بعد الحساب من الرد**

أن يكون هذا هو الغالب على قلب العاقل إذ لا يصرفه عنه إلا مهمات الدنيا، فإذا نسب مدة المقام في الدنيا إلى مدة المقام في الآخرة استحقرها إن لم يكن ممن أغفل قلبه وأعميت بصيرته.

ومن السنن: أن لا يسلم عند الدخول وإن سلم عليه لم يجب بلفظ السلام، بل يسكت إن أجاب غيره وإن أحب قال: عافاك الله ولا بأس بأن يصافح الداخل ويقول: «عافاك الله» لابتداء الكلام. ثم لا يكثر الكلام في الحمام ولا يقرأ القرآن إلا سراً ولا بأس بإظهار الاستعاذة من الشيطان، ويكره دخول الحمام بين العشاءين وقريباً من الغروب، فإن ذلك وقت انتشار الشياطين، ولا بأس بأن يدلكه غيره، فقد نقل ذلك

والقبول، وما أجدر أن يكون هذا التأمل هو الغالب على قلب العاقل) مستولياً عليه (إذ لا يصرفه عنه إلا مهمات الدنيا) وضرورياتها (فإذا نسب مدة المقام في الدنيا) أي مدة إقامته فيها ولو على أطول عمر رجل (إلى مدة المقام في الآخرة) إما في النعيم وإما في الحجيم (استحقرها) أي مهمات الدنيا (إن لم يكن ممن أغفل قلبه) وفي نسخة ممن أقفل على قلبه (وأعميت بصيرته)، فإن من كان بهذا الوصف فلا ينظر إلا أمور الدنيا وليس له حظ في أمور الآخرة، فإذا سمع شيئاً منها استبعدها، وأشار إلى العاشر من السنن بقوله:

(ومن السنن: أن لا يسلم) على أحد (عند الدخول) في البيت الأول منه، (وإن سلم عليه لم يجب بلفظ السلام بل يسكت إن أجاب غيره) ومقتضاه أنه لو أجاب بلفظ غير السلام جاز، وذلك لأنه محل تكشف فيه العورات وترتفع فيه الأصوات فلا يناسب ذكر اسم الله تعظيماً له. وفي القوت: وروينا أن رجلاً سلم على الحسن رضي الله عنه في الحمام فقال: ليس في الحمام سلام ولا تسليم، (وإن أحب قال) في الجواب (عافاك الله) أي محا عنك الذنوب والأسقام، وقد صارت هذه الكلمة معروفة في خطاب من يخرج من الخلاء أو يقول عوفيت وشفيت أو نعماً لكم أو ما أشبه لك، (ولا بأس بأن يصافح الداخل) أي يأخذ بيده استئناساً للكلام (ويقول: عافاك الله) وأدام سلامتك (لابتداء الكلام) بدل السلام. (ثم) من الآداب (لا يكثر الكلام في الحمام) فإنه مما يسقط المروءة ويقل الهيبة، (ولا يقرأ القرآن) فيه تنزيهاً له عن القراءة في محل الأقذار والنجاسات (إلا سراً) فإنه لا بأس به فهو كالذكر الخفي و(لا بأس بإظهار الإستعاذة) بالله (من الشيطان) عند توجهه إلى باب الخلوة وعند الإنتقالات، (ويكره دخول الحمام بين العشاءين) أي المغرب والعشاء، (و) كذلك (قريباً من الغروب) إلا لعذر، (فإن ذلك وقت انتشار الشياطين) كما ورد في حديث، (و) من جملة مهماته الغمز والدلك، فقد قالوا: من دخل الحمام ولم يكيس أو لم يكبس فقد جلب الضرر إلى نفسه، فالأولى: التدليك، والثانية: الغمز والجمع بينهما حسن، و(لا بأس أن) يدلك بنفسه وأن (يدلكه غيره) وهو الأنسب، (فقد نقل ذلك) صاحب القوت قال: حدثني بعض إخواني

عن يوسف بن أسباط أوصى بأن يغسله إنسان لم يكن من أصحابه وقال: إنه دلكني في الحمام مرة فأردت أن أكافئه بما يفرح به وإنه ليفرح بذلك. ويدل على جوازه ما روى بعض الصحابة: «أن رسول الله ﷺ نزل منزلاً في بعض أسفاره فنام على بطنه وعبد أسود يغمز ظهره فقلت: ما هذا يا رسول الله؟ فقال: إن الناقة تقحمت بي». ثم مهما فرغ من الحمام شكر الله عز وجل على هذه النعمة. فقد قيل: الماء الحار في الشتاء من

عن بعض العلماء أنه دخل معه الحمام قال: فأردت أن أدلكه فامتنع ثم دخلت معه بعد ذلك فجعلت أدلكه فلم يمتنع، فقلت له: قد كنت امتنعت أدلك مرة، فقال: لم أكن أعلم فيه أثراً، ثم وجدت ذلك لضيغم الراسبي أن رجلاً دلكه في الحمام فرأى على فخذه مكتوباً الله بعرق في جسده، فقال ما تنظر إماماً كتبه إنسان وفي ذلك أيضاً أثر عن (**يوسف بن اسباط**) رحمه الله من رجال الرسالة قيل: إنه (**أوصى**) قبل وفاته (**بأن يغسله إنسان**) ذكره و(**لم يكن من أصحابه ولا كان معروفاً بفضل وقال: لما**) سئل عن ذلك معتذراً لهم: (**إنه قد كان دلكني في الحمام مرة ولم أكافئه على ذلك وأنا أعلم أنه يحب أن يغسلني فأردت أن أكافئه بما يفرح به وإنه ليفرح بذلك**) لما علم من حسن اعتقاده فيه، (**ويدل على جوازه**) أي التدليك: وكذا التغميز للظهر والجسد (**ما روى بعض الصحابة أن رسول الله ﷺ نزل منزلاً في بعض أسفاره فنام على بطنه**). وعبارة القوت: فقد روينا عن رسول الله ﷺ أنه نزل منزلاً في بعض أسفاره. وقال بعض أصحابه: فذهبنا نتخلل النخل أو الشجر، وإذ رسول الله ﷺ نائم على بطنه (**وعبد اسود يغمزه ظهره، فقلت: ما هذا يا رسول الله؟ فقال: «أما أن الناقة تقحمت بي»**). قال العراقي: أخرجه الطبراني في الأوسط من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه بسند ضعيف اهـ.

ووجه الإحتجاج به أنه إذا جاز الغمز في غير الحمام لحاجة داعية ففي الحمام أولى لقيام الداعي فيه، ومعنى تقحمت بي رمت بي، والمراد بالعبد الأسود أحد عبيده ﷺ وهو مبهم، وكذلك السفر مبهم. وأما بعض الصحابة فالمراد به عمر كما دل سياق الطبراني.

تنبيه:

قال ابن الحاج في المدخل: قد أجاز علماؤنا دخول الحمام لكن بشروط: وهي أن لا يدخل أحد من الرجال والنساء إلا للتداوي الثاني: أن يتعمد أوقات الخلوة وقلة الناس. الثالث: أن يستر عورته بإزار صفيق. الرابع: أن يطرح بصره إلى الأرض أو يستقبل الحائط لئلا يقع بصره على محظور. الخامس: أن يغير ما رأى من منكر برفق يقول استتر سترك الله. السادس: إن دلكه أحد لا يمكنه من عورته من سرته إلى ركبته إلا إمرأته أو جاريته. السابع: أن يدخله بأجرة معلومة. الثامن: أن يصب الماء على قدر الحاجة. التاسع: إن لم يقدر على دخوله وحده اتفق مع قوم يحفظون أديانهم على كراهة في ذلك اهـ.

(**ثم مهما فرغ من الحمام شكر الله عز وجل على هذه النعمة**) حيث أذهب عنه الدرن

النعيم الذي يُسأل عنه. وقال ابن عمر رضي الله عنهما: الحمام من النعيم الذي أحدثوه. هذا من جهة الشرع. أما من جهة الطب، فقد قيل: الحمام بعد النورة أمان من الجذام. وقيل: النورة في كل شهر مرة تطفىء المرة الصفراء وتنقي اللون وتزيد في الجماع. وقيل: بولة في الحمام قائماً في الشتاء أنفع من شربة دواء. وقيل: نومة في الصيف بعد

والصنة وأعقب التزارة لجسده، (**فقد قيل: الماء الحار**) أي المسخن (**في الشتاء من**) جملة (**النعيم الذي يسأل عنه**) أشار به إلى تفسير قوله تعالى: ﴿ولتسألن يومئذ عن النعيم﴾ [التكاثر: ٨] والمشهور في التفسير مطلق النعمة والنعيم حتى الظل البارد في الصيف والشربة الباردة من النعيم، وقيس عليه الماء الحار في الشتاء فإنه محبوب طبعاً. قال القاضي في تفسير الآية هو سؤال عن القيام بحق شكره، وقال النووي: الذي نعتقده أنه هنا سؤال عن تعداد النعم وإعلام بالإمتنان بها وإظهار لكرمه باسباغها لا سؤال توبيخ وتقريع ومحاسبة. (**وقال ابن عمر رضي الله تعالى عنهما: ماء الحمام من النعيم الذي أحدثوه**) أي ابتدعوه، وفيه إشارة أنه لم يكن في زمنه ﷺ ولا كان معروفاً إذ ذاك، وأول من اتخذه الجن لسيدنا سليمان عليه السلام. كل (**هذا**) الذي ذكرناه (**من جهة الشرع. أما من جهة الطب، فقد**) قالوا: الحمام يحلل فضول البدن، وينقي الجلد، ويزيل الإعياء، ويحبس الإسهال، ويفتح المسام، ويحلل الرياح، ويذهب الجرب والحكة والبثور والدماميل والوسخ، فيطيب النفس بذلك وينشرح، فتضاف إلى اللذة الجسدانية اللذة النفسانية، ويعدل حدة الاخلاط، ويسكن الأوجاع وينفع من حمى يوم وحمى دق وحمى ربع ومواظبته بعد نضج خلطها، ويزيل السهر ويجلو ويحلل وينضج، وخير الحمام ما قدم بناؤه، وعذب ماؤه، واتسع فناؤه، والبيت الأول منه برد مرطب. والثاني مسخن مرطب. والثالث مسخن مجفف. (**وقيل: الحمام بعد النورة أمان من الجذام**) المرض المشهور. هكذا في نسخ الكتاب. ونص القوت: والحناء بعد النورة يقال إنه أمان من الجذام فتأمل ذلك. (**وقيل: النورة في كل شهر مرة**) واحدة (**تطفىء الحرارة وتنقي اللون وتزيد في الجماع**) هكذا نقله صاحب القوت عن بعض أطباء العرب، والنورة بالضم حجر الكلس، ثم غلبت على أخلاط تضاف مع الكلس من زرنيخ وغيره، ويستعمل لإزالة الشعر، وتنور أطلي بالنورة. وقالوا: الرجل إذا استعمل النورة فليجامع مع ثالث يوم حتى تعود قوته والمرأة ليومها، وينبغي أن يطلى بعد النورة بشيء من الخزامى معجوناً بماء ورد فإنه يذهب بحرارتها وصنتها. (**وقيل: بولة في الحمام قائماً في الشتاء أنفع من شربة دواء**) البول قائماً مطلقاً أنفع منه قاعداً فإذا كان في الحمام بعد أن حبسه قليلاً فهو أنفع من كل دواء سواء كان في الصيف أو في الشتاء وفي الشتاء أبلغ، ولذا قيده المصنف به ويشترط في البائل قائماً أن لا يكشف عورته للناس وأن لا يبول إلا إذا تندى جسده، وأن يقصد به محلاً مهجوراً، وأن يحذر من الرشاش على جسده. (**وقيل: نومة في الصيف**) على مراقد معتدلة في وقت الظهيرة (**بعد الحمام**) لمن هو حار المزاج معتدل اللحم

الحمام تعدل شربة دواء. وغسل القدمين بماء بارد بعد الخروج من الحمام أمان من النقرس، ويكره صب الماء البارد على الرأس عند الخروج وكذا شربه، هذا حكم الرجال. وأما النساء؛ فقد قال ﷺ: «لا يحل للرجل أن يدخل حليلته الحمام وفي

(تعدل شربة دواء)، ويشترط أن يتدثر في ثيابه عند النوم، ثم يدخل الحمام ثانياً ويصب على بدنه ماء فاتراً صباً متواتراً ويخرج سريعاً. **(وغسل القدمين بماء بارد بعد الخروج من الحمام أمان من النقرس)** المرض المشهور. ويشترط أن يكون الماء البارد معتدلاً ليس بشديد البرد، ولا يكون صبه عليهما بغتة **(ويكره صب الماء البارد على الرأس عند الخروج)** فإنه يحدث أمراضاً عسـرة البرء كالصداع الشديد والبرسام. **(وكذا شربه)** أي الماء البارد عند الخروج مضر أيضاً.

تنبيه:

لا يدخل الحمام من به ورم باطن أو ورم ظاهر، ولا من به تفرق الإتصال أو حمى غضة أو تخمة، وطول المكث فيه يوجب الغشي والخفقان والكرب ويضعف الباه وشهوة الطعام، والحمام عقيب الغذاء يسمن، وعلى البطنة يولد القولنج، وعلى الخلاء يهزل، وقليل الرياضة ينبغي أن يستكثر من الحمام العرق، ويابس المزاج يستعمل الماء أكثر من الهواء. قال الرئيس: وينبغي أن يسخن الحمام بأغصان السمسم أو القطن أو العدس، ويحترز تسخينه بكساحة الطريق والروث والزبل، والحمام الحار جداً يسيل الأخلاط الجامدة إلى أعماق البدن فيحدث سدداً وأوراماً، ويسيل الرطوبات إلى التجاويف فيحدث عنه صرع أو سكتة، والحمام البارد يحرك المادة إلى التفرق حركة ناقصة فتحدث من ذلك آفات، وربما حدث منه الجرب والحكة والزكام والنزلة والمغص، ويتدارك بأن يهيأ ماء سخن معتدل ويصب على الرأس والبدن قبل الخروج بساعة، ويدام التدليك والتمريخ والغمز، ثم لما يخرج يصب الماء الحار على الرأس وحده، ثم يتعمم بعمامة معتدلة ويتدثر وينام، والإغتسال بالماء البارد يقوي البدن وينشطه ويجمع القوى ويقويها ويجود الهضم ويقوي الشهوة ويحسن اللون، وإنما يستعمل وقت الظهيرة في أيام الصيف لمن هو حار المزاج معتدل اللحم ويمنع منه الصبي لعدم استحكام أعضائه بعد. **(هذا حكم الرجال)** في دخولهم الحمام، **(وأما النساء)** فلا ينبغي دخولهن فيه لما اشتمل عليه من المفاسد الدينية والعوائد الردية لأنهم اختلفوا في المرأة مع المرأة هل حكمها حكم الرجل مع الرجل، أو حكم الرجل مع الأجنبية، أو حكم الرجل مع ذوات محارمه، وهن قد تركن ذلك كله وخرجن عن إجماع الأمة بدخولهن باديات العورات، وإن قدرنا أن امرأة منهن سترت من سرتها إلى ركبتها عير ذلك عليها وسمعنها من الكلام ما لا ينبغي حتى تزيل السترة عنها، ثم ينضاف إلى ذلك محرم آخر وهو أن اليهودية والنصرانية لا يجوز لها أن ترى بدن الحرة المسلمة وهن يجتمعن في الحمام مسلمات ويهوديات ونصرانيات فيكشف بعضهن على عورة بعضهن، **(فقد قال ﷺ: «لا يحل للرجل أن يدخل حليلته الحمام وفي البيت مستحم»)** أي: لا يحل أن يأذن الرجل زوجته في دخول

البيت مستحم» والمشهور أنه حرام على الرجال دخول الحمام إلا بمئزر، وحرام على المرأة دخول الحمام إلا نفساء أو مريضة. ودخلت عائشة رضي الله عنها حماماً من سقم

الحمام والحال إن في البيت موضع استحمام، وهذا لما يترتب على دخولها من المفاسد الدينية التي تقدم ذكر بعضها وبعضها أنها إذا أرادت الحمام استصحبت معها أفخر ثيابها وأنفس حليها فتلبسه حين فراغها من الغسل في الحمام حتى يراها غيرها فتقع بذلك المفاخرة والمباهاة، وربما يكون ذلك سبباً للفراق عن زوجها أو الإقامة على شنآن بينهما طول المدة هذا حال غالبهن وهو نقيض التوادد والإلفة والسكون المطلوبة في الشرع، إن قال قائل: الغسل في البيت يصعب عليها؟ فالجواب: لو أنفق في خلوة يعملها في البيت من بعض ما يعطي في الصداق لا نسدت هذه الثلمة، فلو قال أيضاً: إن الغسل في البيت لا يكون كالحمام سيما في أيام البرد؟ فالجواب: إن أيام البرد يمكن المرأة أن تستغني فيها عن الغسل بالسدر وما شاكله إذ أن أيام البرد لا يجتمع فيها الوسخ ولا الغبار كثيراً، فإذا فرغت أيام البرد كان الغسل في البيت المهيأ له لا مشقة فيه ويكفيها في تلك المدة أنها تغتسل من الحيض كما تغتسل من الجنابة، ولكن يجب على الزوج أن يعلمها سرعة الغسل وذلك من السنة الماضية، وأنها إذا اغتسلت في البيت تغطي رأسها لا تكشفه إلا وقت الغسل وخللت شعر رأسها وأفاضت الماء عليه ثم نشفته في الوقت وغطته، ثم بعد ذلك تغسل سائر بدنها خيفة أن يصيبها في رأسها ألم إذا هي كشفته حتى تفرغ غسل بدنها. والحديث المذكور أخرجه الترمذي وحسنه والنسائي والحاكم وصححه من حديث جابر بلفظ «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يدخل الحمام إلا بمئزر ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يدخل حليلته الحمام». قاله العراقي.

قلت: إسناد النسائي جيد، وإسناد الترمذي ضعيف لضعف راويه ليث بن أبي سليم، ورواه الحاكم وقال: على شرط مسلم، وأقره الذهبي، ورواه أحمد، وأبو داود من حديث ابن عمر، وإسناد أبي داود فيه انقطاع. وعند أبي يعلي، وابن حبان، والطبراني في الكبير، والحاكم، والعقيلي في الضعفاء من حديث عبدالله بن يزيد الخطمي عن أبي أيوب، ولفظه مثل الأول، وفيه زيادة «ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر من نسائكم فلا يدخلن الحمام»، **(والمشهور)** على ألسنة الناس **(حرام على الرجال دخول الحمام إلا بمئزر، وحرام على المرأة دخول الحمام إلا نفساء أو مريضة)** أما الجملة الأولى منه، فمعناها في الحديث الذي تقدم، والجملة الثانية معناها عند الحاكم في الأدب من حديث عائشة دخل عليها نسوة فقالت: من أنتن؟ قلن: من حمص، فقالت: صواحب الحمامات؟ قلن: نعم قالت: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «الحمام حرام على نساء أمتي» وقال: صحيح الإسناد، وأقره الذهبي، ولأبي داود وابن ماجة من حديث عبدالله بن عمر: «فلا يدخلها الرجال إلا بالإزر وامنعوها النساء إلا مريضة أو نفساء». **(ودخلت عائشة رضي الله عنها حماماً من سقم بها)** أورده صاحب القوت، وقد روى البيهقي من حديث يحيى ابن أبي طالب، عن أبي خباب، عن عطاء عن عائشة رضي الله عنها قالت: ما يسر عائشة أن لها

بها. فإن دخلت لضرورة فلا تدخل إلا بمئزر سابغ، ويكره للرجل أن يعطيها أجرة الحمام فيكون معيناً لها على المكروه.

النوع الثاني:

فيما يحدث في البدن من الأجزاء وهي ثمانية:

الأول: شعر الرأس ولا بأس بحلقه لمن أراد التنظيف ولا بأس بتركه لمن يدهنه ويرجله إلا إذا تركه قزعاً، أي قطعاً، وهو دأب أهل الشطارة، أو أرسل الذوائب

مثل أحد ذهبا وأنها دخلت الحمام، (**فإن دخلت المرأة لضرورة**) كحيض أو نفاس أو سقم ولم يكن في البيت مستحم (**فلا تدخل إلا بمئزر سابغ**) من رأسها إلى منتهى ساقيها، وبشرط أن تختلي في موضع خاص منه، ولا يدخل عليها أحد من النساء الأجانب (**ويكره للرجل أن يعطيها أجرة الحمام فيكون معيناً لها على المكروه**) التحريمي أو التنزيهي فيكون كفاعل المكروه.

النوع الثاني
مما يحدث في البدن من الأجزاء وهي ثمانية

(**الأول: شعر الرأس**) ولم يثبت أنه ﷺ حلقه إلا في نسك، وكذلك الصحابة رضوان الله عليهم، ومن بعدهم من التابعين، بل كان تخليته شعار أهل الإسلام، وكان الحلق سيما الخوارج، وقد ورد في حديث في وصف الخوارج سيماهم التحالق أي حلق شعر الرأس، ولما أتى صبيغ إلى أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه وكان يسأل عن المتشابهات، فلما رآه قال: أنت صبيغ وعلا عليه بالدرة وقال: اكشفوا عن رأسه فوجد فيه شعراً فقال: لولا شعر رأسك لفعلت بك حيث ظن أنه من الخوارج، فلما رأى شعر رأسه تركه وأمر أهل البصرة أن لا يخالطوه، وقد تقدمت قصته في كتاب العلم، ثم جاء زمان وفتحت بلاد العجم فصاروا يحلقونه ونسيت السنة حتى صار توفير شعر الرأس شعاراً للعلويين والأتراك والمتصوفة، وصار الحلق سنة متبوعة. (و) جملة القول فيه أنه (**لا بأس**) الآن (**بحلقه لمن أراد التنظيف**) وهذا علي رضي الله عنه لما سمع النبي ﷺ يقول: تحت كل شعرة جنابة. كان يقول ومن ثم عاديت رأسي فكان يخففه ويقصه قصداً للتنظيف، وربما استدل بعض الصوفية في حلق رأس المريد إذا تاب بما رواه أحمد، وأبو داود من حديث كليب الجرمي رفعه: «الق عنك شعر الكفر واختتن». والإلقاء طرح الشيء وهو شامل لشعر الراس وغيره، وذكر صاحب الملامح أنه بدعة (**ولا بأس بتركه**) موفراً (**لمن يدهنه ويرجله**) أي يسرحه ويتعاهد بخدمته (**إلا إذا تركه قزعاً أي**) حلق بعضه وترك بعضه (**قطعاً**) متفرقة، وقد نهى رسول الله ﷺ عن القزع وقزع رأسه

على هيئة أهل الشرف حيث صار ذلك شعاراً لهم، فإنه إذا لم يكن شريفاً كان ذلك تلبيساً.

الثاني: شعر الشارب، وقد قال ﷺ: «قصوا الشارب» وفي لفظ آخر: «جزوا الشوارب». وفي لفظ آخر: «حفوا الشوارب واعفوا اللحى» أي اجعلوها حفاف الشفة أي حولها، وحفاف الشيء حوله. ومنه ﴿وترى الْمَلَائِكَةَ حَافِّينَ مِنْ حَوْلِ العرشِ﴾ [الزمر: ٧٥]. وفي لفظ آخر: «أحفوا» وهذا يشعر بالاستئصال، وقوله: «حفوا» يدل على ما دون ذلك. قال الله عز وجل: ﴿إِنْ يَسْأَلْكُمُوهَا فَيُحْفِكُمْ تَبْخَلُوا﴾ [محمد ﷺ: ٣٧] أي

تقزيعاً حلقه كذلك، (**وهو دأب**) أي عادة (**أهل الشطارة**) وهم أهل اللؤم والخبث، (**أو أرسل الذوائب**) أي الخصل من شعر الرأس تتدلى على اليمين والشمال (**على هيئة أهل الشرف**) العلويين (**حيث صار ذلك شعاراً لهم**) يعرفون به، حتى أن بعضهم لقب بكيسودراز بهذا المعنى وهو مكروه، (**فإنه إذا لم يكن شريفاً كان تلبيساً**) وهو مثل العلامة الخضراء حيث صارت شعاراً للفاطميين، فإذا استعملها غيرهم كان تلبيساً، فلأجل هذا صار متروكاً، ولم يوقت المصنف لحلق الرأس لكونه لم يرد، والظاهر أنه يقاس على غيره في الحاجة إليه وطوله، فإن احتاج ففي كل أربعين يوماً مرة، وهذا هو المألوف عند أهل البادية الآن، أو في كل جمعة مرة كما هو المألوف في الأمصار، وكره تعيينه في يوم السبت خاصة.

(**الثاني: شعر الشارب**) وهو ما سال على الشفة العليا، (**وقد قال ﷺ: «قصوا الشوارب**) واعفوا اللحى» وهي رواية أحمد في مسنده من حديث أبي هريرة. (**وفي لفظ آخر «جزوا الشوارب»**) وهي رواية مسلم من حديثه (**وفي لفظ آخر: «حفوا الشوارب واعفوا اللحى»**) ولم أر من خرج هذا اللفظ غير ما في كتاب القوت إلا أن معناه في المتفق عليه. يقال: حف شاربه إذا أحفاه، وحفت المرأة وجهها حفاً زينته بأخذ شعره، وفسره المصنف بقوله: (**أي اجعلوها حفاف الشفة أي حولها**) وحفاف جمع حاف، (**وحفاف الشيء حوله**) من حف القوم بالبيت أطافوا به فهم حافون. وعبارة القوت: أي اجعلوه حفاف الشفة أي حولها لأن حفاف الشيء حوله. (**ومنه**) قوله تعالى: (**وترى الملائكة حافين من حول العرش**) [الزمر: ٧٥] أي: مطيفين به (**وفي لفظ آخر «أحفوا**) الشوارب» من الثلاثي المزيد وهي رواية الشيخين من حديث ابن عمر. يقال: أحفى شاربه إذا بالغ في قصه، (**وهذا يشعر بالاستئصال**) وإليه ذهب ابن عمر، وبعض التابعين. وهو قول الكوفيين وأكثر الصوفية، حتى قال بعضهم من احفى شاربيه نظر الله إليه. واستدلوا بما تقدم من قوله: احفوا وجزوا وبرواية البخاري أيضاً «انهكوا الشوارب» (**وقوله: حفوا**) الشوارب (**يدل على ما دون ذلك**) وهو المختار في صفة قصه أن يقص منه حتى يبدو طرف الشفة وهو حمرتها ولا يحفيه من أصله وهو قول مالك والشافعي، وكان مالك يرى حلقه مثلة ويأمر بأدب فاعله، وكان يكره أن يأخذ من أعلاه. (**قال الله عز وجل: إن يسألكموها فيحفكم تبخلوا**﴾ [**محمد ﷺ: ٣٧**] **أي**

يستقصي عليكم، وأما الحلق فلم يرد. والإحفاء القريب من الحلق. نقل عن الصحابة: نظر بعض التابعين إلى رجل أحفى شاربه فقال: ذكرتني أصحاب رسول الله ﷺ، وقال المغيرة بن شعبة: نظر إليَّ رسول الله ﷺ، وقد طال شاربي فقال: «تعال فقصه لي على سواك» ولا بأس بترك سباليه وهما طرفا الشارب، فعل ذلك عمر وغيره لأن ذلك لا يستر الفم ولا يبقى فيه غمر الطعام إذ لا يصل إليه، وقوله ﷺ: «اعفوا

يستقصي عليكم) من أحفاه في المسألة بمعنى الح وألحف واستقصى، **(وأما الحلق فلم يرد)** وتقدم أن مالكاً كان يراه مثلة ويأمر بأدب فاعله.

قلت: ومن جهة الورود، فقد ورد فيما رواه النسائي من حديث أبي هريرة: خمس من الفطرة فذكر وحلق الشارب، فقول المصنف لم يرد فيه نظر إلا أنه يحمل على الإحفاء القريب من الحلق لئلا تتضاد الروايات، وإليه أشار المصنف بقوله: **(والإحفاء القريب من الحلق)** وهو المعبر عنه بالاستئصال، فقد **(نقل)** ذلك **(عن)** جماعة من **(الصحابة)** رضوان الله عليهم. منهم ابنُ عمر فإنه كان يرى استحباب استئصاله. **(نظر بعض التابعين رجلاً أحفى شاربه فقال: ذكرتني أصحاب رسول الله ﷺ)**، فقال: هكذا كانوا يحفون شواربهم؟ فقال: نعم. كذا في القوت وهو دليل قوي للكوفيين، وقد أجمعوا على استحباب القص، وخالفهم الظاهرية فقالوا بوجوبه، وتقدم المختار في صفة قصه، والقائلون به حملوا رواية: اعفوا وانهكوا وجزوا على القص، وبعضهم حمل على احفاء ما طال على الشفتين، ويدل على أن المراد التقصير لا الاستئصال رواية النسائي من حديث أبي هريرة: خمس من الفطرة فذكر وتقصير الشارب، لكن يعكر عليه رواية وحلق الشارب. وأشار المصنف إلى دليل التقصير بقوله: **(وقال المغيرة بن شعبة)** الثقفي الصحابي شهد الحديبية وولي الكوفة مرات وبرأيه ودهائه يضرب المثل. روى عنه بنوه وعروة والشعبي وزياد بن علاقة. مات سنة خمسين من الهجرة. **(نظر إلي رسول الله ﷺ وقد طال)** وفي القوت: وقد عفا **(شاربي فقال: «تعالَ فقصه لي على السواك»)**. رواه أبو داود والنسائي والترمذي في الشمائل وإسناده صحيح. ووجه الاستدلال به أنه لو كان المراد استئصاله لما وضع السواك حتى يقطع ما زاد عليه. وقال العراقي في شرح التقريب، وذهب بعض العلماء إلى أنه مخير بين الأمرين حكاه القاضي عياض، ثم اختلفوا في كيفية قص الشارب هل يقص طرفاه أيضاً وهما المسميان بالسبالين أم يتركان كما يفعله كثير من الناس، وقد أشار إلى ذلك المصنف بقوله: **(ولا بأس بترك سباليه وهما طرفا الشارب)** عن يمين وعن شمال **(فعل ذلك عمر)** بن الخطاب رضي الله عنه **(وغيره)** من الصحابة والتابعين منهم الحسن بن سالم كما في القوت **(لأن ذلك لا يستر الفم)** لبعدهما عنه **(ولا يبقي فيه غمر الطعام)** أي زفره **(إذ لا يصل إليه)** وقت الأكل، وفهم من ذلك أن سبب قص الشوارب هاتان العلتان. وروى أبو داود من رواية أبي الزبير عن جابر قال: كنا نعفي السبال إلا في حج أو عمرة، وكره بعضهم بقاء السبال لما فيه من التشبه بالأعاجم بل المجوس وأهل الكتاب. قال العراقي في شرح التقريب:

اللحى » أي كثروها ، وفي الخبر : « إن اليهود يعفون شواربهم ويقصون لحاهم فخالفوهم » . وكره بعض العلماء الحلق ورآه بدعة .

الثالث: شعر الابط ويستحب نتفه في كل أربعين يوماً مرة وذلك سهل على من تعوّد نتفه في الابتداء ، فأما من تعود الحلق فيكفيه الحلق إذ في النتف تعذيب وإيلام ،

وهذا أولى بالصواب لما رواه ابن حبان في صحيحه من حديث ابن عمر قال: ذكر لرسول الله ﷺ المجوس فقال: « إنهم يوفرون سبالهم ويحلقون لحاهم فخالفوهم » فكان ابن عمر يجز سباله كما يجز الشاة والبعير ، (**وقوله ﷺ**) في الحديث الذي تقدم ذكره وهو « **قصوا الشوارب (واعفوا اللحى»**) أي (**كثروها**) يجوز استعماله ثلاثياً ورباعياً . قال السرقسطي: يقال عفوت الشعر أعفوه عفواً وعفيته وأعفيته إذا تركته حتى يكثر ويطول . (**وفي الخبر: « إن اليهود يعفون شواربهم ويقصون لحاهم فخالفوهم »**) . رواه أحمد في مسنده في أثناء حديث لأبي أمامة ، فقلنا يا رسول الله ، فإن أهل الكتاب يقصون عثانينهم ويوفرون سبالهم ، فقال النبي ﷺ : « قصوا سبالكم ووفروا عثانينكم وخالفوا أهل الكتاب » . والعثانين جمع عثنون وهي اللحية . قال العراقي: والمشهور أن هذا من فعل المجوس لما تقدم من حديث ابن عمر عند ابن حبان قريباً . (**وكره بعض العلماء الحلق**) أي حلق السبال (**ورآه بدعة**) ومثلة .

تنبيهات:

الأول: يستحب الابتداء بقص الجهة اليمنى من الشارب كما صرح به الأصحاب لحديث عائشة المتفق عليه: كان يعجبه التيمن في تطهيره وترجله وتنعله وفي شأنه كله . **الثاني:** يجوز في قص الشارب أن يباشر ذلك بنفسه وأن يقصه له غيره لحديث المغيرة بن شعبة المتقدم عند أبي داود إذ لا هتك حرمة في ذلك ولا نقص مروءة . **الثالث:** قال صاحب القوت: وقد روينا في حديث قص الشوارب ألفاظاً أُخر منها: « خذوا الشوارب » وورد أنه ﷺ كان يأخذ شاربه . ومنها: « طروا الشوارب طراً » والطر: أن يؤخذ من فوق الشارب ومن تحته حتى يستدق قال: وهي لفظة غريبة .

(**الثالث: شعر الإبط**) بكسر فسكون ما تحت الجناح يذكر ويؤنث ، والجمع آباط كحمل وأحمال . وزعم بعض المتأخرين أن كسر الباء لغة وهو غير ثابت ، وقرأ بعض العلماء على بعض المحدثين الإبط بكسرتين فقال له في الجواب لا تحرك الإبط فيفح صنانه ، (**ويستحب نتفه**) لمن تعود عليه (**في كل أربعين يوماً مرة**) واحدة . وقد تقدم حديث أنس عند مسلم: « وقت لنا في قص الشارب وحلق العانة ونتف الابط أن لا يترك أكثر من أربعين ليلة » . وهكذا أخرجه ابن ماجة . (**وذلك سهل على من تعود نتفه في الابتداء**) فاستمر على ذلك ، (**فأما من تعود الحلق فيكفيه الحلق**) . والحاصل أن سنيته تحصل بأي وجه كان من الحلق والقص والنورة

والمقصود النظافة وأن لا يجتمع الوسخ في خللها ويحصل ذلك بالحلق.

الرابع: شعر العانة ويستحب إزالة ذلك إما بالحلق أو بالنورة ولا ينبغي أن تتأخر عن أربعين يوماً.

(إذ في النتف تعذيب وإيلام. والمقصود النظافة وأن لا يجتمع في خللها وسخ ويحصل ذلك بالحلق) وغيره، وحكي عن يونس بن عبد الأعلى قال: دخلت على الشافعي رحمه الله تعالى وعنده المزين يحلق إبطه، فقال الشافعي: علمت أن السنّة النتف ولكن لا أقوى على الوجع، ويستحب الابتداء بالإبط الأيمن والحكمة في اختصاص الإبط بالنتف على وجه الأفضلية أن الإبط محل الرائحة الكريهة، والنتف يضعف الشعر فتخفّ الرائحة. والحلق يكثف الشعر فتكثر منه الرائحة الكريهة.

مهمة:

ذكر بعض الشافعية أن النبي ﷺ لم يكن له شعر تحت إبطه لحديث أنس المتفق عليه: «أنه ﷺ كان يرفع يديه في الاستسقاء حتى يرى بياض إبطيه» قال العراقي في شرح التقريب: ولا يلزم من ذكر أنس بياض إبطيه أن لا يكون له شعر، فإن الشعر إذا نتف بقي المكان أبيض وإن بقي فيه آثار الشعر، ولذلك ورد في حديث عبدالله بن أقرم الخزاعي «أنه صلى مع رسول الله ﷺ بايفاع من نمرة فقال: كنت أنظر إلى عفرة إبطيه إذا سجد» أخرجه الترمذي وحسنه، والنسائي، وابن ماجة فذكر الهروي في الغريبين، وابن الأثير في النهاية أن العفرة بياض ليس بالناصع، ولكن كلون عفراء الأرض وهو وجهها، وهذا يدل على أن آثار الشعر هو الذي جعل المكان أعفر، وإلاّ فلو كان خالياً من منابت الشعر جملة لم يكن أعفر. نعم الذي نعتقد فيه ﷺ أنه لم يكن لإبطه رائحة كريهة، بل كان نظيفاً طيب الرائحة ﷺ.

(الرابع: شعر العانة) وإزالته مستحب إجماعاً، واختلف الفقهاء في تفسير العانة التي يستحب حلقها، فالمشهور الذي عليه الجمهور أنها ما حول ذكر الرجل وفرج المرأة من الشعر. وقال ابن سريج: انه الشعر الذي حول حلقة الدبر. قال النووي: فتحصل من مجموع هذا استحباب حلق جميع ما على القبل والدبر وحوليهما. **(ويستحب إزالة ذلك إما بالحلق)** بالموس وهو الذي في الحديث عند الجماعة عن أبي هريرة. «خمس من الفطرة فذكر فيهن الاستحداد» وهو استعمال الحديد في حلق العانة وهو تلويح عن الحلق، نعم النتف للمرأة أفضل، **(أو بالنورة)** وهو أنظف، أو بالقص بالمقراض، أو بالنتف وتحصل السنّة بكل منها إذ المقصود حصول النظافة. قال المناوي: وحكمة حلق العانة التنظف مما يكره عادة والتحسن للزوجين وهو للمرأة آكد. **(ولا ينبغي أن يتأخر عن أربعين يوماً)** لما تقدم من حديث أنس عند مسلم في التوقيت.

الخامس: الأظفار وتقليمها مستحب لشناعة صورتها إذا طالت ولما يجتمع فيها من الوسخ. قال رسول الله ﷺ: «يا أبا هريرة اقلم أظفارك فإن الشيطان يقعد على ما طال منها». ولو كان تحت الظفر وسخ فلا يمنع ذلك صحة الوضوء، لأنه لا يمنع وصول الماء، ولأنه يتساهل فيه للحاجة لا سيما في أظفار الرِجل وفي الأوساخ التي تجتمع

تنبيه:

اختلف اللغويون في العانة فقال الأزهري، وجماعة: منبت الشعر فوق قُبُل الرجل والشعر النابت عليها يقال له الأسب والشعرة، وقال ابن فارس: العانة الأسب، وقال الجوهري هي شعر الركب، وقال ابن الأعرابي، وابن السكيت: استعان واستحد حلق عانته، وعلى هذا فالعانة الشعر النابت. وفي حديث بني قريظة: من كان له عانة فاقتلوه ظاهره دليل لهذا القول، وصاحب القول الأوّل يقول الأصل من كان له شعر عانة فحذف للعلم به، والله أعلم.

فائدة:

سوّى النووي بين الإبط والعانة في أنه يتولى ذلك بنفسه ولا يخير بين ذلك وبين مباشرة غيره لذلك لما فيه من هتك المروءة والحرمة بخلاف قص الشارب. قال العراقي: وهو مسلم فيما إذا أتى بالأفضل من النتف في الإبط، وأما إذا أتي بالحلق فلا بأس حينئذ لمباشرة غيره لإزالته لعسر تمكنه من الحلق، والله أعلم.

(**الخامس: الأظفار**) جمع ظفر بضمتين وهي أفصح اللغات، وبها قرأ السبعة في قوله تعالى: ﴿حرمنا كل ذي ظفر﴾ [الأنعام: ١٤٦] أو جمع ظفر بضم فسكون للتخفيف، وبها قرأ الحسن البصري. وربما يجمع على أظفر مثل ركن وأركن، أو جمع ظفر بالكسر وزان حمل أو جمع ظفر بكسرتين للاتباع وقرىء بها في الشاذ، (**وتقليمها مستحب**) وهو تفعيل من القلم وهو القطع ومنه تقليم الأشجار وهو قطع أطرافها (**لشناعة صورتها إذا طالت**) لأنها تشبه حينئذ بالحيوانات ولأنها إذا تركت بحالها تخدش وتخمش وتضر، (**ولما يجتمع فيها**) أي تحتها (**من الوسخ**)، وربما أجنب ولم يصلها الماء فلا يزال جنباً. (**قال رسول الله ﷺ: «يا أبا هريرة، قلّم أظفارك فإن الشيطان يقعد على ما طال منها»**). والمراد بالشيطان إبليس، ويحتمل أن أل فيه للجنس. قال العراقي: وأخرج الخطيب في الجامع من حديث جابر بإسناد ضعيف بلفظ: «قصوا أظافيركم فإن الشيطان يجري ما بين اللحم والظفر».

قلت: ورواه ابن عساكر أيضاً في تاريخه من حديث جابر إلا أن لفظه ولفظ الخطيب خللوا لحاكم وقصوا أظفاركم، والباقي سواء (**ولو كان تحت الظفر وسخ**) قليل (**فلا يمنع ذلك صحة الوضوء**) والغسل (**لأنه**) أي ذلك الوسخ (**لا يمنع وصول الماء**) إلى تحت الظفر، (**ولأنه يتساهل فيه للحاجة لا سيما في أظفار الرجل**). وعند أصحابنا إذا طال الظفر فغطى

على البراجم وظهور الأرجل والأيدي من العرب وأهل السواد، وكان رسول الله ﷺ يأمرهم بالقلم وينكر عليهم ما يرى تحت أظفارهم من الأوساخ ولم يأمرهم بإعادة الصلاة، ولو أمر به لكان فيه فائدة أخرى وهو التغليظ والزجر عن ذلك، ولم أرَ في الكتب خبراً مروياً في ترتيب قلم الأظفار ولكن سمعت «أنه ﷺ بدأ بمسبحته اليمنى وختم بابهامه اليمنى وابتدأ في اليسرى بالخنصر إلى الابهام» ولما تأملت في هذا خطر لي من المعنى ما يدل على أن الرواية فيه صحيحة، إذ مثل هذا المعنى لا ينكشف ابتداء

الأنملة فمنع وصول الماء إلى ما تحته أو كان في المحل المفروض غسنه شيء يمنع الماء أن يصل إلى الجسد كعجين وشمع وجب غسل ما تحته بعد إزالة المانع ولا يمنع الوسخ الذي في الأظفار سواء فه القروي والمصري في الأصح فيصح الغسل معه لتولده من البدن اهـ.

. (و) يتساهل أيضاً **(في الأوساخ التي تحت البراجم وظهور الأرجل والأيدي للعرب)** أي سكان البادية **(وأهل السواد)** أي سكان القرى والريف. **(وكان رسول الله ﷺ يأمر بالقلم)** أي القص، **(وينكر ما يرى تحت أظفارهم من الأوساخ)** وذلك فيما رواه الحكيم الترمذي من حديث عبدالله بن بشر: «قصوا أظافيركم ونقوا براجكم ونظفوا لثاتكم». **(ولم يأمرهم بإعادة الصلاة)** ولو ثبت ذلك لنقل، **(ولو أمر به)** أي بإعادة الصلاة **(لكان فيه فائدة أخرى وهو التغليظ والزجر عن ذلك)** ولكنه لم يثبت.

فإن قيل: قد ذكرتم الاتفاق على أن حلق العانة وتقليم الأظفار سنّة فما وجه قوله ﷺ فيما رواه أحمد من حديث رجل من بني غفار رفعه قال: «من لم يحلق عانته ويقلم أظفاره ويجز شاربه فليس منا» وهذا يدل على وجوب ذلك؟ والجواب عنه من وجهين. أحدهما: أن هذا لا يثبت لأن في إسناده ابن لهيعة والكلام فيه معروف، وإنما يثبت منه الأخذ من الشارب فقط، كما رواه الترمذي وصححه النسائي من حديث زيد بن أرقم قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من لم يأخذ من شاربه فليس منا». والثاني: أن المراد على تقدير ثبوته ليس على سنتنا وطريقتنا والله أعلم.

(ولم أرَ في الكتب) المؤلفة في الحديث **(خبراً)** صحيحاً **(مروياً)** من طرق صحيحة **(في ترتيب قلم الأظفار)** وقصها، **(ولكن سمعت)** من أفواه المشايخ **(أنه ﷺ بدأ)** في قص الأظفار **(بمسبحة اليمنى)** التي هي أصبع الشهادة **(وختم بإبهام اليمنى، وابتدأ في اليسرى بالخنصر إلى الابهام)**. قال العراقي: لم أجد له أصلاً. وقد أنكره أبو عبدالله المازري في الرد على المصنف وشنع عليه به، وقال في شرح التقريب: لم يثبت في كيفية تقليم الأظفار حديث يعمل به، ثم نقل كلام المصنف بتمامه قال: **(ولما تأملت في هذا)**، أي فيما سمعت من المشايخ **(خطر لي من المعنى ما يدل على أن الرواية فيه صحيحة إذ مثل هذا المعنى)** الدقيق **(لا ينكشف ابتداء إلا بنور النبوّة)** أي باستضاءته والاقتباس منه، **(وأما العالم ذو**

إلا بنور النبوة، وأما العالم ذو البصيرة فغايته أن يستنبطه من العقل بعد نقل الفعل إليه. فالذي لاح لي فيه والعلم عند الله سبحانه أنه لا بدّ من قلم أظفار اليد والرجل، واليد أشرف من الرِجل فيبدأ بها، ثم اليمنى أشرف من اليسرى فيبدأ بها ثم على اليمنى خمسة أصابع والمسبحة أشرفها إذ هي المشيرة في كلمتي الشهادة من جلة الأصابع، ثم بعدها ينبغي أن يبتدىء بما على يمينها إذ الشرع يستحب إدارة الطهور وغيره على اليمنى، وإن وضعت ظهر الكف على الأرض فالابهام هو اليمين، وإن وضعت بطن الكف فالوسطى هي اليمنى، واليد إذا تركت بطبعها كان الكف مائلاً إلى جهة الأرض، إذ جهة حركة اليمين إلى اليسار واستتمام الحركة إلى اليسار يجعل ظهر الكف عالياً فما يقتضيه الطبع أولى، ثم إذا وضعت الكف على الكف صارت الأصابع في حكم حلقة دائرة، فيقتضي ترتيب الدور الذهاب عن يمين المسبحة إلى أن يعود إلى المسبحة، فتقع البداءة بخنصر اليسرى والختم بإبهامها ويبقى ابهام اليمنى فيختم به التقليم. وإنما

البصيرة) التامة **(فغايته أن يستنبطه)** أي ذلك المعنى **(من العقل بعد نقل الفعل إليه)**. قال في شرح التقريب: وقد تعقبه أبو عبدالله المازري في كتاب وقفت عليه له في الرد عليه وبالغ في هذا المكان في إنكار هذا عليه، وقال: إنه يريد أن يخلط الشريعة بالفلسفة، وهذا حاصل كلامه وبالغ في تقبيح ذلك، والأمر في ذلك سهل. وهكذا نقله التاج السبكي في طبقاته من ترجمة المصنف وقال: الأمر في ذلك سهل، ثم قال المصنف: **(فالذي لاح لي فيه)** من الحكمة **(والعلم عند الله سبحانه وتعالى)** انظر إلى انصافه رحمه الله تعالى حيث قال أولاً: ولم أرَ في الكتب خبراً مروياً ثم أبدى فيه من الحكمة مع إيكال العلم إلى الله تعالى **(أنه لا بدّ من قلم أظفار اليد والرجل)** لأنه مأمور بها، **(واليد أشرف من الرجل)** لا محالة **(فيبدأ بها)** لشرفها، **(ثم اليمنى أشرف من اليسرى)** في اليد **(فيبدأ بها)** أي باليمنى، **(ثم على اليمين خمسة أصابع والمسبحة أشرفها إذ هي المشيرة في كلمتي الشهادة من جلة الأصابع)** فكان الابتداء بها أولى، وقد كان النبي ﷺ يشير بها عند الدعاء وفي التشهد، **(ثم بعدها)** أي المسبحة **(ينبغي أن يبتدىء بما على يمينها)**، وهي ما على جهة يمين الرجل **(إذ الشرع يستحب إدارة الطهور وغيره على اليمين)**، ففي المتفق عليه من حديث عائشة «كان يعجبه التيمن في تطهيره وترجله وتنعله وفي شأنه كله» **(وإن وضعت ظهر الكف)** وفي نسخة اليد **(على الأرض فالإبهام هو اليمين وإن وضعت ظهر الكف فالوسطى هي اليمين، واليد إذا تركت بطبعها كان الكف مائلاً إلى جهة الأرض إذ جهة حركة اليمنى إلى اليسار واستتمام الحركة إلى اليسار يجعل ظهر الكف غالباً فما يقتضيه الطبع أولى، ثم إذا وضعت الكف على الكف صارت الأصابع في حكم حلقة دائرة فيقتضي ترتيب الدور الذهاب عن يمين المسبحة إلى أن يعود إلى المسبحة فتقع البداية بخنصر اليسرى والختم بإبهامها ويبقى**

قدرت الكف موضوعة على الكف حتى تصير الأصابع كأشخاص في حلقة ليظهر ترتيبها . وتقدير ذلك أولى من تقدير وضع الكف على ظهر الكف أو وضع ظهر الكف على ظهر الكف، فإن ذلك لا يقتضيه الطبع . وأما أصابع الرجل فالأولى عندي ـ إن لم يثبت فيها نقل ـ أن يبدأ بخنصر اليمنى ويختم بخنصر اليسرى كما في التخليل، فإن المعاني التي ذكرناها في اليد لا تتجه ههنا إذ لا مسبحة في الرِجل. وهذه الأصابع في حكم صف واحد ثابت على الأرض، فيبدأ من جانب اليمنى فإن تقديرها حلقة بوضع الأخمص على الأخمص يأباه الطبع بخلاف اليدين. وهذه الدقائق في الترتيب

ابهام اليمين) . وحاصل الكلام فيه: أن الغالب الذي يقص يكون يده ظهرها إلى فوق فكان الذي إلى جهة يمينه الوسطى ثم ما بعدها إلى الخنصر ولم يبق منها حينئذ إلا الإبهام فيختم به، وأما اليد اليسرى فلا فضيلة فيها للمسبحة على غيرها. وقد رأى النبي ﷺ بلالاً يدعو وهو يشير بأصبعيه المسبحة من اليمنى ونظيرها من اليسرى فقال له: أحد أحد أي أشر بأصبع واحدة ولا تشر بنظيرها من اليسرى، وإذا كان كذلك فلا وجه لتقديم المسبحة منها، فلم يبق إلا البداءة بأحد طرفيها ويقص على الولاء، وأما ميله إلى تقديم الخنصر. فلأن اليد غالباً تقص وظهرها إلى فوق فإذا بدأ بخنصرها أتى بعدها بما يلي جهة يمينه، ولو بدأ بالابهام أوّلاً لأتى بعدها بما يلي جهة شماله، فكان الاعتناء بجهة اليمين أولى والله أعلم. وقد وافقه عليه النووي في شرح مسلم، ثم قال المصنف: **(وإنما قدرت الكف موضوعة على الكف حتى تصير الأصابع كأشخاص في حلقة ليظهر ترتيبها . وتقدير ذلك أولى من تقدير وضع الكف على ظهر الكف أو وضع ظهر الكف على ظهر الكف فإن ذلك لا يقتضيه الطبع)** . ثم شرع في بيان كيفية قص أصابع الرِجل فقال: **(وأما أصابع الرجل فالأولى عندي إن لم يثبت فيها نقل)** عن فعله ﷺ **(أن يبدأ بخنصر اليمنى ويختم بخنصر اليسرى كما في التخليل)** ومرّ في باب الوضوء، **(فإن المعاني التي ذكرناها لا تتجه ههنا إذ لا مسبحة في الرجل، وهذه الأصابع في حكم صف واحد ثابت على الأرض فيبدأ من جانب اليمنى، فإن تقديرها حلقة بوضع الأخمص على الأخمص يأباه الطبع بخلاف اليدين)** . وذكر النووي في شرح مسلم في تقليم أظفار الرجلين أنه يستحب أن يبدأ بخنصر اليمنى ويختم بخنصر اليسرى كما ذكره المصنف. قال الولي العراقي: وهو يعكر على ما تقدم من القص إلى جهة اليمين. قال العراقي: ورأيت بعض شيوخنا يختار في قص الأظفار كيفية أخرى بحيث يكون القص مخالفاً لا على الولاء وأنه يبدأ بمسبحة اليد اليمنى ثم بالبنصر ثم بالابهام ثم بالوسطى ثم بالخنصر ثم بمسبحة اليسرى كذلك على المخالفة، ثم بخنصر الرجل اليمنى ثم بالوسطى ثم بالابهام ثم بالأصبع المجاورة للخنصر ثم المجاورة للابهام ثم بإبهام اليسرى ثم الوسطى ثم الخنصر ثم التي تجاور الابهام ثم التي تجاور الخنصر، وقال: إنه جرّب هذا للسلامة من الرمد وأنه كان كثيراً ما يرمد فمن حين صار يقص على هذا الوجه لم يرمد بعد ذلك، ورأيت من يذكره حديثاً من قص أظفاره مخالفاً عوفي من الرمد، وهذا

الحديث لا أصل له البتة والكيفية الأولى أولى، وإن لم يكن التقييد بها سنّة لعدم ثبوتها أيضاً وكيفما قص حصل السنة والله أعلم. اهـ.

قلت: وقوله: من قص أظفاره مخالفاً إلخ ذكره الحافظ الدمياطي عن بعض مشايخه، وهنا كيفية ثالثة مشهورة بين الناس، وقد سمعت شيخنا المرحوم علي بن موسى الحسيني يذكر ذلك عن شيخنا وشيخه المرحوم الشهاب أحمد الملوي وينقل عنه ذلك قال: سمعته يقول:

قصوا الأظافير بالسنة والأدب يمينها خوابس يسارها أو خسب

ثم سمعت ذلك من شيخنا وشيخه المشار إليه، والصحيح أنه لم يثبت فيه شيء يعتمد عليه وإنما هو من عمل المشايخ.

فصل

قال العراقي: يخير الذي يقلم أظفاره بين أن يباشر ذلك بنفسه وبين أن يقص له غيره كقص الشارب سواء إذ لا هتك حرمة في ذلك ولا ترك مروءة قاله النووي وغيره، ولا سيما من لا يحسن قص أظفار يده اليمنى، فإن كثيراً من الناس لا يتمكن من قصها لعسر استعمال اليسار، فإن الأولى في حقه أن يتولى ذلك غيره لئلا يجرح يده أو يؤذيها اهـ.

قلت: وسواء أخذ بالمقص كما هو المألوف للناس أو بالمقلمة أو غيرها من الآلات وعلى أي وجه كان تحصل السنّة، وأما ما تعود بعض الناس بقطعها بالأسنان فإنه مكروه بل ربما يورث الفقر.

فصل

في التوقيت فيه حديث أنس عند مسلم: «وقّت لنا في قص الشارب وتقليم الأظفار ونتف الابط وحلق العانة أن لا يترك أكثر من أربعين ليلة»، وقد تقدم الكلام على هذا الحديث. قال العراقي: وليس فيه تأقيت لما هو أولى، بل ذكر فيها أنه لا يزيد على أربعين. قال صاحب المفهم هذا تحديد أكثر المدة. قال: والمستحب تفقد ذلك من الجهة إلى الجهة، وإلاّ فلا تحديد فيه للعلماء إلا أنه إذا كثر ذلك أزيل، وكذا قال النووي في شرح مسلم، وفي الكامل لابن عدي من حديث أنس: «وقّت رسول الله ﷺ أن يحلق الرجل عانته كل أربعين يوماً وأن ينتف إبطه كلما طلع ولا يدع شاربه يطولان وأن يقلم أظفاره من الجمعة إلى الجمعة»، الحديث. قال الذهبي في الميزان: هذا حديث منكر.

فصل

قال ابن قدامة في المغني: ويسن غسل رؤوس الأصابع بعد قصها، ويقال: إن الحك بها قبل غسلها يضر بالبدن اهـ.

قلت: ويستحب غسل ذلك قبل القص ليعين على قصها بسهولة، وقوله: يضر بالبدن قيل أنه يورث البرص أعاذنا الله من ذلك.

فصل

ويستثنى من ندب قلم الأظفار مواضع منها حالة الإحرام وعشر ذي الحجة لمريد التضحية وحالة الموت وحالة الغزو. كذا في المحيط للسرخسي.

فصل

قال العراقي: فإن قيل: قد قدمتم أن حلق العانة وتقليم الأظفار سنّة وليس بواجب فما وجه قوله ﷺ فيما رواه أحمد في مسنده من حديث رجل من بني غفار: «من لم يحلق عانته ويقلم أظفاره ويجز شاربه فليس منا». وهذا يدل على الوجوب؟ والجواب عنه من وجهين. أحدهما: أن هذا لم يثبت لأن في إسناده ابن لهيعة والكلام فيه معروف، وإنما يثبت منه الأخذ من الشارب فقط كما رواه الترمذي وصححه، والنسائي من حديث زيد بن أرقم قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من لم يأخذ من شاربه فليس منا»، والثاني: المراد على تقدير ثبوته ليس على سنّتنا وطريقتنا، والله أعلم.

فصل

قال الحافظ السخاوي في المقاصد: لم يثبت تعيين لقص الأظفار عن النبي ﷺ شيء وما يعزى من النظم في ذلك لعلي رضي الله عنه، ثم لشيخنا رحمه الله تعالى فباطل عنهما اهـ.

وقال العراقي: اختلفت الأحاديث الواردة في أيام الأسبوع بقص الأظفار، فورد في بعضها يوم الجمعة وفي بعضها يوم الخميس. قال البيهقي في سننه الكبرى: روينا عن أبي جعفر مرسلاً قال: كان رسول الله ﷺ يستحب أن يأخذ من شاربه وأظفاره يوم الجمعة اهـ.

قال العراقي: وأما قصها يوم الخميس فرويناه في حديث مسلسل بذلك أخبرني به أبو العباس أحمد بن عبد الأحد الحراني، ورأيته يقلم أظفاره يوم الخميس قال: أخبرنا الحافظ عبد المؤمن بن خلف الدمياطي ورأيته يقص أظفاره يوم الخميس قال: أخبرنا المشايخ الستة صقر بن يحيى بن صقر، وأبو طالب عبد الرحمن بن عبد الرحيم بن العجمي، وأبو القاسم عمر بن سعيد بن عبد الواحد الحلبيون، والحافظ أبو الحجاج يوسف بن خليل، ومحمد وعبد الحميد بن عبد الهادي بن قدامة الدمشقيون. ورأيت كل واحد منهم يقلم أظفاره يوم الخميس قالوا: أخبرنا يحيى بن محمود الثقفي، ورأيناه يقلم أظفاره يوم الخميس قال: أخبرنا جدي لأمي أبو القاسم إسماعيل بن محمد بن الفضل التيمي، ورأيته يقلم أظفاره يوم الخميس قال: رأيت الإمام أبا محمد الحسن بن أحمد السمرقندي يقلم أظفاره يوم الخميس قال: رأيت الحافظ أبا العباس جعفر بن محمد

....

المستغفري يقلم أظفاره يوم الخميس. قال: رأيت الإمام أبا جعفر محمد بن أحمد بن عبدالعزيز المكي يقلم أظفاره يوم الخميس. قال: رأيت الإمام إسماعيل بن محمد بن علي شاه المروذي يقلم أظفاره يوم الخميس قال: رأيت أبا بكر محمد بن عبدالله النيسابوري وهو يقلم أظفاره يوم الخميس قال: رأيت عبدالله بن موسى بن الحسن يقلم أظفاره يوم الخميس قال: رأيت الفضل بن العباس الكوفي وهو يقلم أظفاره يوم الخميس. قال: رأيت الحسن بن هارون بن إبراهيم الضبي يقلم أظفاره يوم الخميس قال: رأيت عمر بن حفص يقلم أظفاره يوم الخميس وقال: رأيت أبي جعفر بن غياث يقلم أظفاره يوم الخميس، وقال: رأيت جعفر بن محمد يقلم أظفاره يوم الخميس، وقال: رأيت أبي محمد بن علي يقلم أظفاره يوم الخميس، وقال: رأيت الحسين بن علي يقلم أظفاره يوم الخميس، وقال: رأيت علياً رضي الله عنه يقلم أظفاره يوم الخميس، وقال: رأيت رسول الله ﷺ يقلم أظفاره يوم الخميس. ثم قال: «يا علي قص الظفر ونتف الإبط وحلق العانة يوم الخميس والغسل والطيب واللباس يوم الجمعة» وفي اسناده من يحتاج إلى الكشف عن حاله من المتأخرين، فأما الحسين بن هارون الضبي ومن بعده فثقات اهـ.

وقال الحافظ في الجواهر المكللة بعد أن رواه بشرطه عن الصلاح محمد بن الخازن عن الحافظ العراقي ح. وعالياً عن أحمد بن علي بن محمد المؤذن بصالحية دمشق، والزين عبدالواحد بن صدقة الحراني بحلب، وأبي المعالي أحمد الذهبي بالقاهرة، برواية الأوّل عن الكمال أبي عبدالله بن النحاس، وبرواية الثالث عن أبي هريرة ابن الذهبي كلاهما عن أحمد بن عبدالرحمن البعلي بشرطه، وبرواية الثاني عن جده الشرف أبي بكر محمد بن يوسف الحراني عن العز أبي إسحاق ابراهيم بن صالح بن العجمي. هو والبعلي عن الخطيب بن عبدالله محمد بن إسماعيل المرداوي، عن أبي الفرج الثقفي ح. هذا حديث ضعيف انفرد به عبدالله بن موسى وهو أبو الحسن السلامي. كان أبو عبدالله بن منده سيء الرأي فيه، وقال الحاكم: إنه كتب عمن دب ودرج من المجهولين وأصحاب الزوايا. وفي رواياته كما قال الخطيب: غرائب ومناكير وعجائب، وممن روى هذا المسلسل عن السلامي الحسين بن محمد الطالقاني ومحمد بن الحسين الصوفي. ورواه الديلمي في مسنده مسلسلاً من طريق أبي عبدالرحمن السلمي، عن عبدالله بن موسى. وأخرجه أبو عصمة الاخسيكتي في مسلسلاته عن أحمد بن عبدالعزيز المكي اهـ.

قلت: وقد سقط ذكر عبدالله بن موسى من سياق سند العراقي وقد زدته أنا. ونقله المناوي في شرح الجامع عنه وليس فيه ذكر عبدالله بن موسى أيضاً وهو لا بدّ منه، فإنه الذي عليه مدار هذا الحديث. وممن سمع هذا الحديث بشرطه على الزين العراقي الصلاح محمد بن محمد الحكري، وفي سياقه ذكر عبدالله بن موسى إلاّ أنه خالف في اسم جده وقد علم من ذلك أنه إنما سقط من قلم النساخ، وقد قال المناوي: أخبرني به والدي ورأيته يقص أظفاره يوم الخميس. قال: رأيت الشيخ معاذاً وهو يقص أظفاره يوم الخميس. قال: أخبرني شيخ الإسلام يحيى المناوي ورأيته يقلم أظفاره يوم الخميس قال: رأيت الحافظ ولي الدين أحمد بن عبدالرحيم العراقي يقص أظفاره يوم

تنكشف بنور النبوّة في لحظة واحدة وإنما يطول التعب علينا . ثم لو سئلنا ابتداء عن الترتيب في ذلك ربما لم يخطر لنا ، وإذا ذكرنا فعله ﷺ وترتيبه ربما تيسر لنا بما عاينه ﷺ بشهادة الحكم وتنبيهه على المعنى استنباط المعنى ، ولا تظنن أن أفعاله ﷺ في جميع حركاته كانت خارجة عن وزن وقانون وترتيب ، بل جميع الأمور الاختيارية التي ذكرناها يتردد فيها الفاعل بين قسمين أو أقسام كان لا يقدّم على واحد معين بالاتفاق، بل بمعنى يقتضي الإقدام والتقديم، فإن الاسترسال مهملاً - كما يتفق - سجية البهائم، وضبط الحركات بموازين المعاني سجية أولياء الله تعالى. وكلما كانت حركات الإنسان وخطراته إلى الضبط أقرب وعن الاهمال وتركه سدى أبعد ؛ كانت مرتبته إلى رتبة الأنبياء والأولياء أكثر وكان قربه من الله عز وجل أظهر ؛ إذ القريب

الخميس. قال: أخبرني والدي ورأيته يقص أظفاره يوم الخميس بسنده المتقدم ولا بأس بإيراد سندي إلى المناوي، فإن الاتصال في المسلسلات مرغوب وعلوه مطلوب أخبرني به شيخنا العلامة عبد الخالق بن أبي بكر المزجاجي الحنفي، ورأيته يقص أظفاره يوم الخميس بمدينة زبيد سنة ١١٦٤ . قال: أخبرني به الشيخ أبو عبدالله محمد بن أحمد بن سعيد الحنفي المكي، ورأيته يقص أظفاره يوم الخميس بمكة قال: أخبرنا عبدالله بن سالم البصري ورأيته يقص أظفاره يوم الخميس. قال: أخبرنا الحافظ محمد بن علاء الدين البابلي ورأيته يقص أظفاره يوم الخميس. قال: أخبرنا الشيخ عبد الرؤوف بن تاج العارفين الحدادي المناوي ورأيته يقص أظفاره يوم الخميس بسنده المتقدم.

(**وهذه**) حكمة ظاهرة عند صدق التأمل وتلك (**الدقائق**) الخفية (**في الترتيب**) المذكور في القص (**تنكشف بنور النبوّة في لحظة واحدة**) لمن اقتبس جذوة منه ، (**وإنما يطول التعب علينا**) لبعدنا عن تلك الأنوار . (**ثم لو سئلنا ابتداء ربما لم يخطر لنا**) بالبال ، (**وإذا ذكرنا فعله ﷺ وترتيبه**) المراعي في ذلك (**ربما تيسر لنا بما عاينه ﷺ**) . وفي بعض النسخ: بإعانته ﷺ ثم (**بشهادة الحكم وتنبيهه على المعنى استنباط المعنى**) من ذلك ، (**ولا تظنن**) أيها السالك في طريق الحق (**أن أفعاله ﷺ كانت خارجة عن**) دائرة (**وزن**) معنوي (**وقانون**) إلهي (**وترتيب**) رباني ، (**بل جميع الأمور الاختيارية التي يتردد فيها الفاعل بين قسمين أو أقسام**) متنوّعة (**كان لا يقدم على واحد**) منها (**معين بالاتفاق، بل بمعنى يقتضي الإقدام**) عليه (**والتقديم**) على غيره، (**فإن الاسترسال مهملاً كما**) .وفي بعض النسخ: كيفما (**يتفق سجية البهائم**) ومن لا يعقل المعاني (**وضبط الحركات بموازين المعاني**) الصادقة (**سجية أولياء الله تعالى**) أي عادتهم وخلقهم. (**وكلما كانت حركات الإنسان**) في أفعاله (**وخطراته**) في قصوده وإراداته (**إلى الضبط**) الإلهي أقرب (**وعن الإهمال وتركه سدى**) بلا حكمة (**أبعد . كانت مرتبته إلى رتبة الأولياء**) والصديقين (**والأنبياء أكثر**

منّ النبي ﷺ هو القريب من الله عز وجل، والقريب من الله لا بدّ أن يكون قريباً، فالقريب من القريب قريب بالإضافة إلى غيره، فنعوذ بالله أن يكون زمام حركاتنا وسكناتنا في يد الشيطان بواسطة الهوى. واعتبر في ضبط الحركات باكتحاله ﷺ «فإنه كان يكتحل في عينه اليمنى ثلاثاً، وفي اليسرى اثنيـن» فيبدأ باليمنى لشرفها. وتفاوته بين العينين لتكون الجملة وتراً، فإن للوتر فضلاً على الزوج فإن الله سبحانه وتر يحب الوتر، فلا ينبغي أن يخلو فعل العبد من مناسبة لوصف من أوصاف الله

وكان قربه من الله عز وجل أظهر، إذ القريب) بحركاته من الولي الرحماني هو القريب **(من النبي ﷺ هو القريب من الله عز وجل)** يشير إلى ذلك قوله تعالى: ﴿فاتبعوني يحببكم الله﴾ [:] **(والقريب من الله لا بد أن يكون قريباً، فالقريب من القريب قريب بالإضافة)** أي النسبة **(إلى غيره)** الذي ليس هو قريباً. **(فنعوذ بالله أن يكون زمام حركاتنا وسكناتنا)** في الأمور والأفعال وملاكها **(في ناحية الشيطان)** أي في يده **(بواسطة الهوى)** النفساني، **(ولنبين عن ضبط الحركات باكتحاله ﷺ فإنه)** ثبت من حديث ابن عمر فيما رواه الطبراني باسناد ضعيف أنه **(كان يكتحل في عينه اليمنى ثلاثاً وفي اليسرى إثنين)** أي: **(فيبدأ باليمنى)** لأنه كان من عادته التيمن في شأنه كله كما هو عند الترمذي في الشمائل، وإنما كان يختار البداءة باليمنى من العين **(لشرفها وتفاوته في العينين)** بأن في احداهما ثلاثاً وفي الأخرى اثنين **(لتكون الجملة وتراً)** أي فرداً **(فإن للوتر فضلاً على الزوج)** من الأعداد، **(فإن الله سبحانه وتر يحب الوتر)** هو حديث وقد أغفله العراقي، أخرجه أحمد والبزار عن ابن عمر، وقال الهيثمي: رجاله موثقون. وأخرجه محمد بن نصر في كتاب الصلاة عن أبي هريرة، وابن عمر. والمعنى أن الله تعالى واحد في ذاته لا يقبل الانقسام والتجزئة، واحد في صفاته فلا شبيه له، واحد في أفعاله فلا شريك له ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ [الشورى: ١١] يحب الوتر أي صلاته أو أعم بمعنى أنه يثيب عليه ويقبله من عامله قبولاً حسناً. قال القاضي: وكل ما يناسب الشيء أدنى مناسبة كان أحب إليه مما لم يكن له تلك المناسبة. وعند الترمذي من حديث عاصم مثله بزيادة «فأوتروا يا أهل القرآن». وهذا يؤيد من ذهب إلى أن المراد بالوتر صلاته وفيه إطلاق الوتر على الله تعالى، ولكن لا من جهة العدد ولكن بمعنى لا نظير له كإطلاق الفرد عليه بهذا المعنى. **(فلا ينبغي أن يخلو فعل العبد من مناسبته لوصف من أوصاف الله تعالى)** فيتعين عليه أن يكون من أهل الوتر في جميع الأفعال حتى يطلب العدد والكمية. قال الحكيم الترمذي: خلق الله الأشياء على محبوب الوتر واحداً وثلاثاً وخمساً وسبعاً، فالعرش واحد والكرسي واحد والقلم واحد واللوح واحد والدار واحدة والسجن واحد وأبواب الجنة سبعة والأيام سبعة والأنهار سبعة، وافترض على عباده خمس صلوات وعدد ركعاتها سبعة عشر وأم القرآن آياتها وتر إلى آخر ما ذكره. وقوله: فلا ينبغي إلخ. قال المصنف في خاتمه شرح الأسماء الحسنى: ولقد سمعت الشيخ أبا علي الفارمدي عن شيخه أبي القاسم

تعالى. ولذلك استحب الإيتار في الاستجمار. وإنما لم يقتصر على الثلاث وهو وتر، لأن اليسرى لا يخصها إلا واحدة، والغالب أن الواحدة لا تستوعب أصول الأجفان بالكحل، وإنما خصص اليمين بالثلاث لأن التفضيل لا بدّ منه للايتار واليمين أفضل فهي بالزيادة أحق.

فإن قلت: فلِمَ أقتصر على اثنين لليسرى وهي زوج؟ فالجواب أن ذلك ضرورة إذ لو جعل لكل واحدة وتر لكان المجموع زوجاً إذ الوتر مع الوتر زوج، ورعايته الإيتار في مجموع الفعل وهو في حكم الخصلة الواحدة أحب من رعايته في الآحاد. ولذلك أيضاً وجه وهو أن يكتحل في كل واحدة ثلاثاً على قياس الوضوء، وقد نقل ذلك في

الكركاني أنه قال: إن الأسماء التسعة والتسعين تصير أوصافاً للعبد السالك وهو بعد في السلوك غير واصل، وهذا الذي ذكره إن أراد به شيئاً يناسب ما أوردناه في التنبيهات فهو صحيح ولا يظن به إلا ذلك، ويكون في اللفظ نوع توسع واستعارة وإلا فمعاني الأسماء هي صفات الله تعالى، وصفاته لا تصير صفة لغيره. ولكن معناه من يحصل ما يناسب تلك الأوصاف كما يقال: فلان حصل علم الأستاذ وعلم الأستاذ لا يحصل للتلميذ، بل يحصل له مثل علمه، وإن ظن ظان أن المراد ليس ما ذكرناه فهو باطل قطعاً ثم أطال في تقرير كلامه فراجعه، **(ولذلك)** أي ولما كان الوتر محبوباً إلى الله تعالى **(استحب الايتار في الاستجمار)** إما بمعنى استعمال الحجر في الاستنجاء كما تقدم في بابه أو بمعنى استعمال البخور كما كان يفعله ابن عمر، ونقل عن مالك أيضاً. **(وإنما لم يقتصر على الثلاث وهو وتر)** بأن يجعل في اليمنى اثنين وفي اليسرى واحداً **(لأن اليسرى)** على هذا **(لا يخصها إلا)** كحلة **(واحدة، والغالب أن الواحدة لا تستوعب أصول الأجفان بالكحل)**، فلذلك أعطى لليمنى ثلاثاً ولليسرى اثنين فيحصل الايتار بمجموعهما مع استيعاب اليسرى حقها، **(وإنما خصص اليمنى)** بالثلاث **(لأن التفضيل لا بد منه للايتار واليمين أفضل)** وأشرف **(فهي بالزيادة أحق)** من اليسار.

(فإن قلت: لم اقتصر على اثنين لليسرى وهي زوج) وقد قلتم بمحبوبية الايتار في كل شيء وقد قال ابن عربي في اكتحال الوتر في كل عين واحدة أو ثلاث لأن كل عضو عين مستقل؟ **(فالجواب أن ذلك ضرورة إذ لو جعل لكل واحدة وتراً)** واحداً أو ثلاثاً **(كان المجموع زوجاً إذ الوتر مع الوتر زوج)**، وهذا ظاهر. ولكن يعكر عليه ما سيأتي بعد إنه كان يكتحل في كل عين ثلاثاً، **(ورعايته الايتار في مجموع الفعل وهو في حكم الجملة الواحدة أحب من رعايته في الآحاد)** وهذا على تقدير أن العينين في حكم عضو واحد فينظر فيه إلى مجموع الفعل والحكمة المذكورة، وإن كانت صحيحة لكنها إذا عورضت بما يخالفها ينعدم حكمها. وقد أشار المصنف لما يعارضها فقال: **(ولذلك)** أي للإيتار في كل عين **(أيضاً وجه)** لا يضاد الحكمة **(وهو أن يكتحل في كل واحدة ثلاثاً على قياس الوضوء وقد نقل**

الصحيح وهو الأولى. ولو ذهبت أستقصي دقائق ما راعاه ﷺ في حركاته لطال الأمر فقس بما سمعته ما لم تسمعه. واعلم أن العالم لا يكون وارثاً للنبي ﷺ إلا إذا اطلع على جميع معاني الشريعة حتى لا يكون بينه وبين النبي ﷺ إلا درجة واحدة وهي درجة النبوّة، وهي الدرجة الفارقة بين الوارث والموروث إذ الموروث هو الذي حصل المال له واشتغل بتحصيله واقتدر عليه والوارث هو الذي لم يحصل ولم يقدر عليه ولكن انتقل إليه وتلقاه بعد حصوله له، فأمثال هذه المعاني مع سهولة أمرها بالإضافة إلى

ذلك في الصحيح وهو الأولى). قال العراقي: هو عند الترمذي، وابن ماجه من حديث ابن عباس قال الترمذي: حديث حسن اهـ.

قلت: ولفظه عندهما كان له مكحلة يكتحل بها كل ليلة ثلاثاً في هذه وثلاثاً في هذه. هكذا هو في اللباس عند الترمذي وفي الشمائل نحوه. وقال في العلل: إنه سأل البخاري عنه فقال هو غير محفوظ اهـ. وقال الصدر المناوي فيه عباد بن منصور ضعفه الذهبي اهـ. ولكن نقل المناوي في شرح الجامع. قال البيهقي: هذا أصح ما في الاكتحال. وفي أحاديث أخر أن الايتار بالنسبة إلى العينين، ولعل هذا ملحظ المصنف بقوله. وقد نقل ذلك في الصحيح لا كما يتبادر عند الإطلاق أنه من حديث الصحيحين. قال ابن حجر في شرح الشمائل: وآثر الثلاثة رعاية للايتار، ومن ثم روى أبو داود «من اكتحل فليوتر» ولأنه متوسط بين الإقلال والإكثار وخير الأمور أوسطها.

(**ولو ذهبت استقصي**) أي أطلب نهاية (**دقائق ما راعاه ﷺ في حركاته**) وسكناته وأموره كلها (**لطال الأمر**) عن البيان، (**فقس**) أنت (**بما سمعته**) ونقل إليك (**ما لم تسمعه**) ولم يبلغ إليك وتيقن بأن أموره ﷺ كلها بمناسبات روحانية وترتيبات إلهية علمها من علمها وجهلها من جهلها. (**واعلم أن العالم**) الكامل في العلم (**لا يكون وارثاً للنبي ﷺ إلا إذا اطلع على جميع معاني الشريعة**) وأحاط بأسرارها ومعرفة محاسنها الدقيقة، (**حتى لا يكون بينه وبين النبي ﷺ إلا درجة واحدة**) التي لا يصل إليها (**وهي درجة النبوّة**) لأنها موهوبة غير مكتسبة (**وهي الدرجة الفارقة بين الوارث والموروث**) عنه. وظاهر سياقه يدل أن من اتصف بما ذكر فهو من الصديقين عند الله تعالى، وذلك لأنه ليس تحت درجة النبوّة إلا الصديقية وقد نالها (**إذ الموروث**) منه (**هو الذي حصل المال له**) بجهده (**واشتغل بتحصيله**) بأي وجه كان (**واقتدر عليه**) بحيث صار ملكاً له، (**والوارث هو الذي لم يحصل**) ذلك ولم يجتهد في تحصيله (**ولم يقدر عليه ولكن انتقل إليه**) بالفريضة الشرعية (**وتلقاه منه بعد حصوله له**). وتحقيق هذا المقام أن الموروث عنه يخدم الوارث بما تعب في جميع ما أورثه غير أن الإرث المعنوي الذي هو العلم لم ينقص شيئاً من مورثه بوراثة الوارث بخلاف الدينار والدرهم، فإنها نقل العين بالوراثة من المورث إلى الوارث، والأنبياء ما ورثوا إلا

الأغوار والأسرار لا يستقل بدركها ابتداء إلا الأنبياء، ولا يستقل باستنباطها تلقياً بعد تنبيه الأنبياء عليها إلا العلماء الذين هم ورثة الأنبياء عليهم السلام.

السادس والسابع: زيادة السرة وقلفة الحشفة، أما السرة فتقطع في أول الولادة وأما التطهير بالختان فعادة اليهود في اليوم السابع من الولادة ومخالفتهم بالتأخير إلى أن يثغر

العلم وهو ما ورثهم الحق، والعلماء ورثة الأنبياء فالنبي وارث من وجه موروث من وجه، وكذلك علماء الأمة فمنهم من ورث علم الأحكام والشرع من ظاهر النبوة، ومنهم من ورث علم الأسرار والكشف من باطن النبوّة ولهما المرتبة الثانية من الوراثة وما يحصل للورثة من حضرة النبوّة لا يقبل الشبهة كما يقبلها العلم النظري فهو في غاية البيان، وأي عامل عمل بأمر مشروع وحصل من ذلك العلم علم بالله، فهو من العلم الموروث. وقد لوح المصنف إلى ذلك حيث قال: **(فأمثال هذه المعاني مع سهولة أمرها بالإضافة إلى الأغوار والأسرار)** الخفية **(لا يستقل بدركها ابتداء إلا الأنبياء)** عليهم الصلاة والسلام، فهو الوارثون عن الله تعالى بما لهم من محض عنايته وفضله **(ولا يستقل باستنباطها)** أي إبراز دقائق تلك المعاني **(تلقياً)** من صدور النبوة واقتباساً من مشكاة أنوارها، وذلك **(بعد تنبيه الأنبياء عليها)** تلويحاً وتصريحاً **(إلا العلماء)** الكمل **(الذين هم ورثة الأنبياء عليهم السلام)**. ثم لا يخلو ذلك الأمر المنبه عليه سواء كان شرعاً لنبي مخصوص أو كان شرعاً لمن قبله من الأنبياء قرره نبي هذا العامل، فهو وارث من كان العامل بشرعه خاصة ووارث نبيه بما قرره له فيحشر في صفوف الأنبياء عليهم السلام والله أعلم.

(السادس والسابع: زيادة السرة وقلفة الحشفة) اعلم أن زيادة السرة تسمى بالسر وهو جسم كالمصران متصل بسرته منه، وأما القلفة ففيها لغات المشهور منها على وزان قصبة والجمع قلف وقلفات كقصب وقصبات، والثانية القلفة كغرفة والجمع قلف كغرف وهي الجلدة التي تقطع في الختان، ومن عظمت جلدته هذه يقال له الأقلف وهي قلفاء وقلفها القالف قطعها والحشفة بالتحريك رأس الذكر. **(أما السرة؛ فتقطع في أوّل الولادة)** في سياق المصنف هنا تجوّز فإن الذي يقطع هو الجلد المتصل كالمصران بالسرة وليس هو نفس السرة، وقوله في أوّل الولادة أي إذا ولد المولود يجب أن يبدأ أوّل شيء قطع سرة فوق أربع أصابع، وإنما وجب قطع هذا الجسم لأنه لو بقي على طوله لتعفن وتضرر الصبي برائحته، وربما وصلت عفونته إلى السرة وإنما جعل القطع فوق أربع أصابع لأنه لو كان أقل من هذا لتألم الجنين به ألماً شديداً ويربط بصوفة نقية تفتل فتلاً لطيفاً وتوضع على موضع الربط خرقة مغموسة في الزيت، ومما أمر به في قطع السرة أن يؤخذ العروق الصفر ودم الأخوين والانزروت والكمون والأشنة والمر أجزاء سواء يسحق ويذر على سرته ثم تشد. **(وأما التطهير بالختان)** أي قطع القلفة التي تغطي الحشفة من الرجل وقطع بعض الجلدة التي في أعلى فرج المرأة ويسمى ختان الرجل «اعذاراً» بالعين المهملة والذال المعجمة والراء. وختان المرأة «خفاضاً» بالخاء المعجمة والضاد المعجمة أيضاً، فقد اختلف في الوقت الذي يشرع فيه، **(فعادة اليهود اليوم السابع من الولادة ومخالفتهم بالتأخير إلى أن يثغر)**

الولد أحب وأبعد عن الخطر. قال ﷺ: «الختان سنَّة للرجال ومكرمة للنساء».

أي يقوى (**الولد أحب وأبعد من الخطر**) هذا القول أشار به إلى وقته وهو البلوغ أو بعده على الصحيح من مذهب المصنف لما روى البخاري في صحيحه عن ابن عباس انه سئل مثل من أنت حين قبض رسول الله ﷺ؟ قال: أنا يومئذ مختون، وكانوا لا يختنون الرجل حتى يدرك وأما وقت الاستحباب فقال الماوردي: هو قبل البلوغ والاختيار في اليوم السابع من بعد الولادة، وقيل: من يوم الولادة فإن أخر ففي الأربعين يوماً، فإن أخر ففي السنة السابعة، فإن بلغ وكان نضواً نحيفاً يعلم من حاله أنه إن ختن تلف سقط الوجوب، ويستحب أن لا يؤخر عن وقت الاستحباب إلا لعذر. وذكر القاضي الحسين أنه لا يجوز أن يختن الصبي حتى يصير ابن عشر سنين لأنه حينئذ يضرب على ترك الصلاة، وألم الختان فوق ألم الضرب فيكون أولى بالتأخير. وزيفه النووي في شرح المهذب ولم يذكر المصنف حكم الختان هل هو واجب أو سنّة. وقد اختلف العلماء فيه فذهب أكثر العلماء إلى أنه سنّة وليس بواجب وهو قول مالك وأبي حنيفة في رواية وفي أخرى عنه واجب وفي أخرى عنه يأثم بتركه، وإليه ذهب بعض أصحاب الشافعي، وذهب الشافعي إلى وجوبه مطلقاً وهو مقتضى قول سحنون من المالكية، وذهب أحمد وبعض أصحاب الشافعي إلى أنه واجب في حق الرجال سنّة في حق النساء، واحتج من قال انه سنّة بما (**قال ﷺ: «الختان سنّة للرجال ومكرمة للنساء»**) هكذا بالواو في سائر نسخ الكتاب، ومثله في الجامع، وفي نسخة العراقي وغيرها بحذفها. قال: رواه أحمد والبيهقي من رواية أبي المليح بن أسامة عن أبيه باسناد ضعيف اهـ.

قلت: ورواه الطبراني والبيهقي أيضاً من حديث شداد بن أوس وأبي أيوب وابن عباس. وفي سند الإمام أحمد الحجاج بن أرطأة عن والد أبي المليح والحجاج ضعيف لا يحتج به. وقال ابن عبد البر: إنه يدور على الحجاج بن أرطأة وليس ممن يحتج به.

قال العراقي: وقد رواه الطبراني في مسند الشاميين من غير طريق الحجاج من رواية سعيد بن بشير، عن قتادة عن جابر بن زيد، عن ابن عباس وأجاب من أوجبه بأنه ليس المراد بالسنّة هنا خلاف الواجب، بل المراد الطريقة. واحتج من أوجبه بقوله تعالى: ﴿أن اتبع ملة إبراهيم حنيفاً﴾ [النحل: ١٢٣] وثبت في الصحيحين من حديث أبي هريرة رفعه «اختتن ابراهيم النبي ﷺ وهو ابن ثمانين سنة بالقدوم» وقد روى أبو يعلى من طريق علي بن رباح مصغراً قال: أمر إبراهيم بالختان فاختتن بقدوم فاشتد عليه، فأوحى الله إليه عجلت قبل أن نأمرك بآلته فقال: يا رب كرهت أن أؤخر أمرك. وفي الصحيحين من حديث أبي هريرة «الفطرة خمس فذكر الختان» وأغرب القاضي أبو بكر بن العربي في شرح الموطأ حيث قال: عندي أن الخصال الخمس المذكورة كلها واجبة، وتعقبه أبو شامة على ما سيأتي في آخر هذا الكتاب، ونقل ابن دقيق العيد عن بعض العلماء أنه قال: دلّ الخبر على أن الفطرة بمعنى الدين، والأصل فيما أضيف إلى الشيء أنه منه أن يكون من أركانه لا من زوائده حتى يقوم دليل على خلافه. وقد ورد الأمر باتباع

ابراهيم عليه السلام، وعلمت أن هذه الخصال أمر بها إبراهيم عليه السلام وكل شيء أمر الله تعالى باتباعه فهو على الوجوب لمن أمر به، وتعقب بأن وجوب الاتباع لا يقتضي وجوب كل متبوع فيه، بل يتم الاتباع بالامتثال فإن كان واجباً على المتبوع كان واجباً على التابع أو ندباً فندب ويتوقف ثبوت هذه الخصال على الأمة على ثبوت كونها كانت واجبة على إبراهيم عليه السلام، ومما احتج به القائلون بالوجوب ما رواه أبو داود من حديث عيثم بن كثير بن كليب عن أبيه عن جده أن النبي ﷺ قال للرجل الذي أسلم: «ألق عنك شعر الكفر واختتن» فاستدل ابن سريج على وجوبه بالاجماع على تحريم النظر إلى العورة، فلولا أن الختان فرض لما أبيح النظر إليها من المختون، وتعقب بأن سند الحديث ضعيف وقد قال ابن المنذر: لا يثبت فيه شيء. وقال ابن القطان: عثيم وأبوه مجهولان. وقال الذهبي: فيه انقطاع، وفي الفتح أنه ضعيف، ونقض ابن عبد البر ما قاله ابن سريج بجواز نظر الطبيب وليس الطب واجباً إجماعاً، واستدل أبو حامد والماوردي بأنه قطع لا يستخلف من الجسد تعبداً فلا يكون إلاّ واجباً. وقاساه على وجوب القطع في السرقة واحترز بعدم الاستخلاف عن الشعر والظفر بالتعبد عن القطع للأكلة فإنه لا يجب وتعقب بأن قطع اليد إنما أبيح في مقابلة جرم عظيم فلم يتم القياس، واحتج القفال لوجوبه بأن بقاء القلفة يحبس النجاسة ويمنع صحة الصلاة فتجب ازالتها وشبهه النجاسة بباطن الفم، واحتج الماوردي فقال في الختان: ادخال ألم عظيم على النفس وهو لا يشرع إلا في إحدى ثلاث خصال: لمصلحة أو عقوبة أو وجوب، وقد انتفى الاثنان فثبت الثالث، وتعقبه أبو شامة بأن في الختان عدة مصالح كمزيد الطهارة والنظافة فإن القلفة من المستقذرات عند العرب وكثر ذمهم للأقلف في اشعارهم.

تنبيه:

قال الفخر الرازي: الحكمة في الختان أن الحشفة قوية الحس فما دامت مستورة بالقلفة تقوى اللذة عند االمباشرة، فإذا قطعت القلفة تصلبت الحشفة فضعفت اللذة وهو اللائق بشريعتنا تقليلاً للذة لا قطعاً لها فالعدل الختان.

مهمة:

اختلف في ختان نبينا ﷺ على ثلاثة أقوال:

أحدها: أنه ولد مختوناً مقطوع السرة أخرجه ابن عساكر من حديث أبي هريرة، والطبراني في الأوسط، وأبو نعيم والخطيب من طرق عن أنس نحوه وصححه الضياء في المختارة، لكن نقل العراقي عن الكمال بن العديم أنه قال: لا يثبت في هذا شيء وأقره عليه، وبه صرح ابن القيم ورد على من جعله من خصائصه ﷺ، فقد نقل ابن دريد في الوشاح عن ابن الكلبي أن غيره من الأنبياء كذلك، وذكر الحافظ ابن حجر أن العرب تزعم أن الغلام إذا ولد في القمر فسخت قلفته أي اتسعت فيصير كالمختون.

وينبغي أن لا يبالغ في خفض المرأة. قال ﷺ لأم عطية وكانت تخفض: «يا أم عطية أشمي ولا تنهكي فإنه أسرى للوجه وأحظى عند الزوج». أي أكثر لماء الوجه ودمه وأحسن في جماعها فانظر إلى جزالة لفظه ﷺ في الكناية وإلى اشراق نور النبوّة من مصالح الآخرة التي هي أهم مقاصد النبوّة إلى مصالح الدنيا حتى انكشف له وهو أُمي من هذا الأمر النازل قدره ما لو وقعت الغفلة(عنه خيف ضرره، فسبحان من أرسله

الثاني: أنه ﷺ ختنه جده عبد المطلب يوم سابعه وصنع له مأدبة وسمّاه محمداً. أورده ابن عبد البر في التمهيد من حديث ابن عباس.

الثالث: أنه ﷺ ختن عند حليمة السعدية ذكره ابن القيم والدمياطي ومغلطاي وقالا: إن جبريل عليه السلام ختنه حين طهر قلبه، وكذا أخرجه الطبراني في الأوسط، وأبو نعيم من حديث أبي بكرة، لكن قال الذهبي: إن هذا منكر والله أعلم.

(**وينبغي أن لا يبالغ في خفض المرأة**) أي ختانها (**قال ﷺ لأم عطية**) الانصارية (**وكانت تخفض**) أي تختن للنساء: (**«يا أم عطية أشمي ولا تنهكي فإنه أسرى للوجه وأحظى عند الزوج»**) قال العراقي: رواه الحاكم والبيهقي من حديث الضحاك بن قيس، ولأبي داود نحوه من حديث أم عطية وكلاهما ضعيف اهـ.

والإشمام: هو أن يكون بين بين، والنهك هو المبالغة في العمل قاله الزمخشري. وقد أخرج الطبراني في الكبير أيضاً من هذا الطريق ولفظه «اخفضي ولا تنهكي فإنه أنضر للوجه وأحظى عند الزوج». ولفظ الضحاك بن قيس: كان بالمدينة امـرأة يقـال لها أم عطيـة تخفـض الجواري فقال لها رسول الله ﷺ ذلك، والضحاك بن قيس راوي هذا الحديث. قيل: هو الفهري، وقيل غيره. وقال الحافظ ابن حجر. ورواه أبو داود في السنن وأعله بمحمد بن حسان. فقال مجهول ضعيف. وقال في موضع آخر: كلاهما ضعيف ومعنى أسرى للوجه. (**أي أكثر لماء الوجه ودمه**) لأن شهوتها تبقى بالاشمام فيرجع الدم إلى الوجه ويظهر فيه الطراوة، (**و**) معنى قوله: وأحظى عند الزوج أي (**أحسن في جماعها**) وذلك لأن الخافضة إذا استأصلت جلدة الختان ضعفت شهوة المرأة فكرهت الجماع فقلّت حظوتها عند بعلها كما أنها إذا تركتها بحالها فلم تأخذ منها شيئاً بقيت غلتها فقد لا تكتفي بجماع حليلها فتقع في الزنا، فأخذ بعضها تعديل للخلقة والشهوة. (**فانظر إلى جزالة لفظه ﷺ في الكناية**) مع كمال الإيجاز والاختصار والتلويح إلى اختيار الوسط الذي هو العدل، (**و**) انظر (**إلى اشراق نور النبوّة في مصالح الآخرة التي هي أهم مقاصد النبوة إلى مصالح الدنيا**) ودقائقها (**حتى انكشف له**) من وراء حجاب، (**وهو**) ﷺ مع ذلك (**أمي**) لم يقرأ ولم يكتب ولا جلس بين يدي معلم. (**من هذا الأمر النازل قدره**) يشير إلى الحديث المتقدم (**ما لو وقعت الغفلة عنه**) ولم ينبه على ذلك (**خيف**

رحمة للعالمين ليجمع لهم بيمن بعثته مصالح الدنيا والدين ﷺ.

الثامنة: ما طال من اللحية، وإنما أخرناها لنلحق بها ما في اللحية من السنن والبدع إذ هذا أقرب موضع يليق به ذكرها، وقد اختلفوا فيما طال منها فقيل: إن قبض الرجل على لحيته وأخذ ما فضل عن القبضة فلا بأس فقد فعله ابن عمر وجماعة من التابعين واستحسنه الشعبي وابن سيرين وكرهه الحسن وقتادة، وقالا: تركها عافية أحب لقوله ﷺ: «اعفوا اللحية». والأمر في هذا قريب إن لم ينتهِ إلى تقصيص

ضرره) واشتد شرره، **(فسبحان من أرسله رحمة للعالمين)** محضة **(ليجمع لهم بيمن بعثته)** أي بركتها **(مصالح الدنيا والدين)** من كل ما يحتاج إليه الإنسان منها **(ﷺ)** وشرف وكرم ومجد وعظم.

مهمة:

قال السهيلي في الروض نقلاً عن نوادر أبي زيد: أول امرأة خفضت من النساء وثقبت أذنها وجرت ذيلها هاجر، وذلك ان سارة غضبت عليها فحلفت أن تقطع ثلاث أعضاء من أعضائها فأمرها إبراهيم عليه السلام أن تبرَّ قسمها بثقب أذنها وخفاضها فصارت سنّة في النساء اهـ.

(الثامن): من خصال الفطرة كما هو في حديث عائشة على ما سيأتي بيانه اعفاء اللحى وهو **(ما طال من اللحية، وإنما أخرناها (لنلحق بها ما في اللحية من السنن والبدع إذ هذا أقرب موضع يليق به ذكرها. وقد اختلفوا فيما طال منها فقيل: إن قبض الرجل على لحيته وأخذ ما فضل عن القبضة فلا بأس)** في ذلك، **(فقد فعله)** من الصحابة عبدالله **(بن عمر)** بن الخطاب رضي الله عنه **(وجماعة من التابعين واستحسنه الشعبي)** الفقيه عامر بن شراحيل، **(وابن سيرين)** محمد وآخرون **(وكرهه الحسن)** البصري **(وقتادة)** بن دعامة أبو الخطاب السدوسي **(وقالوا: تركها عافية)** أي عفواً **(أحب لقوله ﷺ: «اعفوا اللحى»)** كما في الصحيحين من حديث ابن عمر، وفي رواية «أوفوا» وفي رواية «وفروا» وفي رواية «أرخوا» بالخاء المعجمة على المشهور، وقيل: بالجيم من الترك والتأخير وأصله الهمز فحذف تخفيفاً واعفاء اللحية توفير شعرها وتكثيره، وإنه لا يأخذ منه كالشارب من عفا الشيء إذا كثر وزاد وهو من الأضداد. وفي الفعل المتعدي لغتان أعفاه وعفاه، وجاء المصدر هنا على الرباعي. قال العراقي: واستدل به الجمهور على أن الأولى ترك اللحية على حالها. وأن لا يقطع منها شيء وهو قول الشافعي وأصحابه، وقال عياض: يكره حلقها وقصها وتحريفها. وقال القرطبي في المفهم: لا يجوز حلقها ولا نتفها ولا قص الكثير منها. قال عياض: وأما الأخذ من طولها فحسن قال: ويكره الشهرة في تعظيمها كما يكره في قصها وجزها. قال: وقد اختلف السلف هل لذلك حد، فمنهم من لم يحدد شيئاً في ذلك إلا أنه لا يتركها بحد الشهرة ويأخذ منها وكره مالك طولها

اللحية وتدويرها من الجوانب فإن الطول المفرط قد يشوه الخلقة ويطلق ألسنة المغتابين بالنبذ إليه فلا بأس بالاحتراز عنه على هذه النية. وقال النخعي: عجبت لرجل عاقل طويل اللحية كيف لا يأخذ من لحيته ويجعلها بين لحيتين، فإن التوسط في كل شيء حسن، ولذلك قيل: كلما طالت اللحية تشمر العقل.

فصل في اللحية

وفي اللحية عشر خصال مكروهة وبعضها أشد كراهة من بعض، خضابها بالسواد وتبيضها بالكبريت ونتفها ونتف الشيب منها، والنقصان منها والزيادة فيها وتسريحها

جداً، ومنهم من حدد بما زاد على القبضة فيزال، ومنهم من كره الأخذ منها إلا في حج أو عمرة اهـ.

(والأمر في هذا قريب إذ لم ينته إلى تقصيص اللحية وتدويرها من الجوانب) كما هو شأن أهل الذعارة، **(فإن الطول المفرط)** فيها **(قد يشوّه الخلقة)** الأصلية **(ويطلق ألسنة المغتابين بالنبذ)** والتعييب **(إليه فلا بأس بالاحتراز عنه على هذه النية، وقال)** إبراهيم بن الأسود **(النخعي)** فقيه الكوفة: **(عجبت لرجل)** ونص القوت عجباً من رجل **(عاقل طويل اللحية كيف لا يأخذ من لحيته ويجعلها)**. ونص القوت: فيجعلها **(بين لحيتين فإن التوسط في كل شيء حسن، ولذلك قيل)** ونص القوت: وقال بعض الأدباء: **(كلما طالت اللحية تشمر العقل)**. وقال آخر: ما طالت اللحية من رجل إلا ونقص من عقله بمقدار ما طال من لحيته. قال صاحب القوت: وأنشدت لبعض الظرفاء:

لا تعجبن للحيـــة ... طالت منابتها طويلة
نهوى بما عصف الريا ... ح كأنها ذنب الحسيلة
قد يدرك الشرف الفتى ... يوماً ولحيته قليله

وأنشدت لبعض العرب:

لعمرك ما الفتيان أن تنبت اللحى ... ولكنما الفتيان كل فتى ندى

فصل

في اللحية:

(وفي اللحية عشر خصال مكروهة وبعضها أشد من بعض). ونص القوت: وفي اللحية من خفايا الهوى ودقائق آفات النفوس، ومن البدع المحدثة إثنا عشر خصلة بعضها أعظم من بعض وكلها مكروهة، وقد كنا أجملنا ذلك عدداً في باب آفات النفوس **(وهو خضابها بالسواد)** لأجل الهوى وتدليس الشيب **(وتبييضها بالكبريت)** وغيره استعجالاً لإظهار علو السن وستراً

تصنعاً لأجل الرياء، وتركها شعثة اظهاراً للزهد والنظر إلى سوادها عجباً بالشباب وإلى بياضها تكبراً بعلو السن وخضابها بالحمرة والصفرة من غير نية تشبهاً بالصالحين.

فأما الأول: وهو الخضاب بالسواد فهو منهي عنه لقوله ﷺ: «خير شبابكم من تشبّه بشيوخكم وشر شيوخكم من تشبه بشبابكم» والمراد بالتشبه بالشيوخ في الوقار لا في تبييض الشعر، ونهى عن الخضاب بالسواد، وقال: «هو خضاب أهل النار». وفي

للحداثة والتعليم (**و**) من ذلك (**نتفها و**) أيضاً (**نتف الشيب منها**) تغطية للتكهل (**والنقصان والزيادة فيها**) على ما سيأتي بيانه (**وتسريحها تصنعاً لأجل الرياء**) ونص القوت: لأجل الناس (**وتركها شعثة**) تفلة مغبرة (**إظهاراً للزهد**) والتهاون بالقيام على النفس لأنه قد عرف بذلك، (**و**) من ذلك (**النظر إلى سوادها عجباً**) بها وخيلاء وغرة (**بالشباب**) وفخراً (**و**) من ذلك النظر (**إلى بياضها تكبراً بعلو السن**) وتطاولاً على الشباب فيحجبه نظره إليها عن النظر لنفسه من تعلم العلم وتعلم القرآن الذي لا يسعه جهله، (**و**) من ذلك (**خضابها بالحرة والصفرة من غير نية**) صالحة (**تشبهاً بالصالحين**) والقراء من أهل السنّة. فهذه عشرة خصال. وزاد صاحب القوت فقال: ومنه تقصيصها كالتعبية طاقة على طاقة للتزين والتصنع، ووافقه النووي فعد الخصال المكروهة فيها اثني عشر كما قاله صاحب القوت وزاد حلقها وعقدها وضفرها، وبه تمت الخصال اثني عشر ثم فسر المصنف تلك الخصال فقال.

(**أما الأوّل: وهو الخضاب بالسواد**) لا لفرض الجهاد (**فهو منهي عنه لقوله ﷺ: «خير شبابكم من تشبّه بشيوخكم وشر شيوخكم من تشبه بشبابكم»**) كذا في القوت ولكن قال «بكهولكم» بدل «بشيوخكم». قال العراقي: أخرجه الطبراني من حديث واثلة بن الأسقع باسناد ضعيف اهـ.

قلت: وكذا أبو يعلى. قال الهيثمي: وفيه من لم أعرفهم، وأخرجه البيهقي عن ابن عباس وقال: تفرَّد به بحر بن كنيز السقا. وبحر قال في الكاشف: تركوه. وفي الضعفاء: اتفقوا على تركه، وفيه أيضاً الحسن بن أبي جعفر وهو ضعيف، وأخرجه ابن عدي عن ابن مسعود. وقال ابن الجوزي: حديث لا يصح. (**والمراد بالتشبه بالشيوخ**) في الحديث المذكور (**في الوقار لا في تبييض الشعر**) فإنه مكروه لما فيه من إظهار علو السن توصلاً إلى التصدير، وقال ابن أبي ليلى: يعجبني أن أرى قفا الشباب أحسبه شيخاً وأبغض أن أرى قفا الشيخ أحسبه شاباً، فإذا هو بشيخ. وأخذ الماوردي من الحديث أنه ينبغي للطالب الاقتداء بأشياخه والتشبه بهم في جميع أفعالهم ليصير لها آلفاً وعليها ناشئاً ولما خالفها مجانباً. وقال المناوي في شرح الجامع: معنى من تشبه بكهولهم أي في سيرتهم لا في صورتهم فيغلب عليه وقار العلم وسكينة الحلم ونزاهة التقوى من مداني الأمور وكف نفسه عن علة الطبع واخلاق السوء والتصابي واللهو، فيكون في الدنيا في رعاية الله وفي القيامة في ظله، ومعنى «من تشبه بشبابكم» أي في العجلة والثبات والصبر عن

لفظ آخر: «الخضاب بالسواد خضاب الكفار». وتزوّج رجل على عهد عمر رضي الله عنه وكان يخضب بالسواد فنصل خضابه وظهرت شيبتـه فرفعه أهل المرأة إلى عمر رضي الله عنه، فردّ نكاحه وأوجعه ضرباً وقال: غررت القوم بالشباب ولبست عليهم شيبتك، ويقال: أوّل من خضب بالسواد فرعون لعنه الله. وعن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي ﷺ أنه قال: «يكون في آخر الزمان قوم يخضبون بالسواد كحواصل الحمام لا يريحون رائحة الجنة».

الشهوات والقصد من حث الشباب على اكتساب الحلم وزجر الكهول عن الخفة والطيش. (ونهى) رسول الله ﷺ (**عن الخضاب بالسواد**). قال العراقي: أخرجه ابن سعد في الطبقات من حديث عمرو بن العاص باسناد منقطع، ولمسلم من حديث جابر «غيروا هذا بشيء واجتنبوا السواد» قاله حين رأى بياض شعر أبي قحافة.

قلـت: وأخرجه أحمد عن أنس بلفظ «غيّروا الشيب ولا تقربوه السواد» وزاد في الفردوس يعني أبا قحافة.

(**وقال**) ﷺ: (**«هو خضاب أهل النار»**) أي الخضاب بالسواد (**وفي لفظ آخر «الخضاب بالسواد خضاب الكفار»**) قال العراقي: أخرجه الطبراني، والحاكم من حديث ابن عمر بلفظ «الكافر» قال ابن أبي حاتم منكر اهـ. وسيأتي بقية الحديث قريباً. ومذهب الشافعي ندب خضب الرجل والمرأة بنحو حمرة أو صفرة ويحرم عليهما خضابه بالسواد إلا الرجل لحاجة الجهاد، وقيل: يكره قاله ابن حجر في شرح الشمائل، وأما قول عياض: منع الأكثرون الخضاب مطلقاً وهو مذهب مالك، فقد رده النووي بما هو مذكور في شرح مسلم.

(**وتزوج رجل**) بأمرأة (**على عهد عمر رضي الله عنه وكان يخضب بالسواد فنصل**) أي زال (**خضابه وظهر سنه**) وفي القوت: فظهرت شيبته وفي بعض النسخ، وظهر شيبه (**فرفعه أهل المرأة إلى عمر رضي الله عنه فردّ نكاحه وأوجعه ضرباً وقال: غـررت القـوم بالشباب ولبست عليهم شيبك**) ونص القوت: ودلست عليهم شيبتك. (**ويقال: أوّل من خضب بالسواد فرعون**) ملك مصر (**لعنه الله**) نقله صاحب القوت، وذكره السيوطي في الأوليات. (**وعن ابن عباس رضي الله عنه، عن النبي ﷺ: «يكون في آخر الزمان قوم يخضبون بالسواد كحواصل الحمام لا يريحون رائحة الجنة»**) أورده صاحب القوت وقال: رواه سعيد بن جبير عن ابن عباس. وقال العراقي: أخرجه أبو داود، والنسائي من حديثه باسناد جيد اهـ.

والحواصل: جمع حوصلة الطائر بتشديد اللام وتخفيفها معروف ولا يريحون أي لا يشمون.

الثاني: الخضاب بالصفرة والحمرة وهو جائز تلبيساً للشيب على الكفار في الغزو والجهاد، فإن لم يكن على هذه النية بل للتشبه بأهل الدين فهو مذموم، وقد قال رسول الله ﷺ: «الصفرة خضاب المسلمين والحمرة خضاب المؤمنين». وكانوا يخضبون بالحناء للحمرة وبالخلوق والكتم للصفرة، وخضب بعض العلماء بالسواد لأجل الغزو

(**الثاني: الخضاب بالصفرة والحمرة**) عدّة في الإجمال آخراً وقدمه في التفصيل لمناسبته ما قبله ولا بأس في ذلك (**وهو جائز**) إذا قارنته نية صالحة وهو أن يكون (**تلبيساً للشيب على الكفار في الغزو**) عليهم (**والجهاد**) فيهم، (**فإن لم يكن على هذه النية بل للتشبه بأهل الدين**) والصالحين وليس منهم (**فهو مذموم**) ولا يخفى أن مذهب المصنف أن الخضاب بغير السواد سنّة سواء كان بحمرة أو صفرة، وهذا لا يحتاج فيه إلى نية الجهاد بل حاجة الجهاد تبيح السواد فضلاً عن غيره كما تقدم فتأمل، (**وقد قال رسول الله ﷺ «الصفرة خضاب المسلمين والحمرة خضاب المؤمنين»**) هكذا أورده صاحب القوت. قال العراقي: أخرجه الطبراني والحاكم من حديث ابن عمر بلفظ الأفراد قال ابن أبي حاتم منكر اهـ.

قلت: أورده الحاكم في المناقب، ولكن لفظهم «الصفرة خضاب المؤمن والحمرة خضاب المسلم والسواد خضاب الكافر» قال بعض رواته: دخل ابن عمر على ابن عمرو وقد سوّد لحيته فقال: السلام عليك أيها الشويب. قال: أما تعرفني؟ قال: أعرفك شيخاً وأنت اليوم شاب. سمعت رسول الله ﷺ يقول فذكره. قال الذهبي: منكر، وقال الهيثمي فيه من لم أعرفه وتعبيره بالمؤمنين تارة وبالمسلمين أخرى تفنن وهذا الحديث كما تراه مشتمل على ثلاث جمل، وقد قطعه المصنف كما ترى تبعا لصاحب القوت. (**وكانوا يخضبون بالحناء للحمرة وبالخلوق والكتم للصفرة**) هكذا أورده صاحب القوت والخضاب بهما محبوب مطلوب لكونه دأب الصالحين. وفي الصحيحين من حديث ابن عمر أنه رأى النبي ﷺ يصبغ بالصفرة وهو دليل مذهب المصنف أن الخضاب بغير السواد سنّة ويدل له ما رواه أبو داود في سننه: مر رجل على النبي ﷺ قد خضب بالحناء والكتم، فقال: هذا حسن فمر آخر خضب بالصفرة فقال: هذا أحسن من هذا كله، وما قال عياض من منع الخضاب مطلقاً وعزاه لمالك والأكثرين لما روي من النهي عن تغيير الشيب، ولأنه ﷺ لم يغير شيبه، وقد أجاب عنه النووي بأن ما مرّ من حديث ابن عمر وغيره لا يمكن تركه ولا تأويله. قال: والمختار أنه ﷺ صبغ في وقت وترك في معظم الأوقات فأخبر كل بما رأى وهو صادق،وهذا التأويل كالمتعين للجمع به بين الأحاديث والله أعلم. والحناء: معروف والكتم محركة ويشدد من نبات الجبال ورقه كورق الآس يخضب به مدقوقاً وله ثمر كقدر الفلفل ويسوّد إذا نضج وقد يعصر منه دهن يستصبح به في البوادي، وإذا خلط بالوشمة خضب سواداً، وتقدم أن الخضاب بالسواد حرام ما لم ينو الجهاد، (**و**) قد (**خضب بعض العلماء بالسواد لأجل الغزو**) على الكفار فيريهم أنه شاب قوي فيها بون منه، ومنهم عبدالله بن عمرو

وذلك لا بأس به إذا صحت النية، ولم يكن فيه هوى وشهوة.

الثالث: تبييضها بالكبريت استعجالاً لإظهار علو السن توصلاً إلى التوقير وقبول الشهادة والتصديق بالرواية عن الشيوخ وترفعاً عن الشباب وإظهاراً لكثرة العلم ظناً بأن كثرة الأيام تعطيه فضلاً، وهيهات فلا يزيد كبر السن للجاهل إلا جهلاً فالعلم ثمرة العقل وهي غريزة ولا يؤثر الشيب فيها، ومن كانت غريزته الحمق فطول المدة يؤكد حماقته، وقد كان الشيوخ يقدمون الشباب بالعلم. كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه

فإنه كان يخضب كذلك بهذه النية، (**وذلك لا بأس به إذا صحت النية ولم يكن فيه هوى وشهوة**) للنفس، والأصل فيه لصاحب القوت حيث قال: فأما الخضاب بالسواد فقد يروى عن بعض العلماء ممن كان يقاتل في سبيل الله وعز وجل أنه كان يخضب بالسواد ولكن لم يخضب به لأجل الهوى ولا لتدليس الشيب إنما كان يعد هذا من إعداد العدة لأعداء الله لمعنى قوله تعالى: ﴿وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة﴾ [الأنفال: ٦٠] وإظهار الشباب من القوة، وقد رمل رسول الله ﷺ وأصحابه واضطجع هو وأصحابه ليراهم الكفار فيعلمون أن فيهم جلداً وقوة ومن صنع شيئاً بنية حسنة صالحة يريد بذلك وجه الله تعالى وكان عالماً بما ذهب إليه فهو فاضل في فعله كان ذلك من أدون أعماله، فلا ينبغي أن يستن به فيه لأنَّا روينا عن رسول الله ﷺ: «من شر الناس منزلة من يقتدي بسيئة المؤمن ويترك حسنته» فاخبر أن للمؤمن سيئة وحسنة وأن من شرار الناس من تأسى بها معذرة لنفسه في هواها.

(**الثالث: تبييضها بالكبريت**) ونحوه، والكبريت عين يجري فإذا جمد ماؤه صار كبريتاً وهو أنواع: أصفر وأبيض وكدر وجميع أنواعه يبيض الشعر بخوراً (**استعجالاً لاظهار علو السن**) وستراً للحداثة (**توصلاً إلى التوقير**) والتعظيم عند الناس والرئاسة (**و**) توصلاً إلى (**قبول الشهادة**) أي لتقبل شهادته عند الحكام (**و**) إلى (**التصديق بالرواية**) أي لينفق بذلك حديثه (**عن الشيوخ**) الماضين، ويدعي بالسن مشاهدة من لم يره، وقد فعل ذلك بعض الشهود وبعض المحدثين، (**وترفعاً عن الشباب وإظهارا لكثرة العلم**) وقد فعل ذلك بعض القصاص والوعاظ لرواج قولهم (**ظناً**) منه بجهله (**بأن كثرة الأيام**) التي بيضت شعر لحيته (**تعطيه فضلاً**) أو تجعل فيه علماً، ولا يعلم أن العقل غرائز في القلوب وأن العلم والعمل مواهب من الله تعالى علام الغيوب، وإليه أشار المصنف بقوله: (**وهيهات فلا يزيد كبر السن للجاهل إلا جهلاً فالعلم ثمرة العقل وهي غريزة**) في القلب (**ولا يؤثر الشيب فيها**) بكثرة وزيادة، (**ومن كانت غريزته الحمق**) وطبيعته الجهل (**فطول المدة**) وكثرة الأيام (**يؤكد حماقته**) كلما كبر ويزيد جهله كلما أسن، ورأينا جميع ذلك كثيراً في كثير من الناس، (**وقد كان الشيوخ**) في السن والعلم (**يقدمون الشباب**) ويرون فضلهم (**بالعلم**) والدين تواضعاً وإخباتاً لا تكبراً بالكبر ولا علواً. (**كان**) أمير المؤمنين (**عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقدم**)

يقدم ابن عباس وهو حديث السن على أكابر الصحابة ويسأله دونهم. وقال ابن عباس رضي الله عنهما: ما آتى الله عز وجل عبداً علماً إلا شاباً فالخير كله في الشباب، ثم تلا قوله عز وجل: ﴿ قالُوا سَمِعْنَا فتى يَذْكُرُهُمْ يُقَالُ لَهُ إِبْرَاهِيمَ ﴾ [الأنبياء: ٦٠]، وقوله تعالى: ﴿ إنَّهم فِتية آمنُوا بربِّهِمْ وزدْنَاهُمْ هُدًى ﴾ [الكهف: ١٣]، وقوله تعالى: ﴿ وآتَيْناه الْحُكْمَ صَبِيّاً ﴾

عبد الله **(بن عباس وهو حديث السن على أكابر الصحابة ويسأله دونهم)** هكذا أورده صاحب القوت، وقال أبو نعيم في الحلية: حدثنا سليمان، حدثنا علي بن عبد العزيز، حدثنا عارم أبو النعمان، حدثنا أبو عوانة، عن أبي بشر، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس قال: كان عمر يدخلني مع أشياخ بدر فقال بعضهم: لم تدخل هذا الفتى معنا ولنا أبناء مثله؟ فقال: إنه ممن قد علمتم قال: فدعاهم ذات يوم ودعاني معهم وما رأيته دعاني يومئذ إلا ليريهم مني، فقال: ما تقولون ﴿ إذا جاء نصر الله والفتح ﴾ [سورة النصر] حتى ختم السورة؟ فقال بعضهم: أمرنا أن نحمد الله ونستغفره إذا جاء نصرنا وفتح علينا. وقال بعضهم: لا ندري ولم يقل بعضهم شيئاً فقال لي يا بـن عباس: أكذلك تقول؟ قلت: لا. قال: فما تقول قلت: هو أجل رسول الله ﷺ أعلمه الله إذا جاء نصر الله والفتح فتح مكة فذاك علامة أجلك ﴿ فسبح بحمد ربك واستغفره إنه كان توّاباً ﴾ قال عمر: ما أعلم منها إلا ما تعلم. حدثنا أحمد بن جعفر بن مالك، حدثنا محمد ابن يونس الكريمي، حدثنا أبو بكر الحنفي، حدثنا عبيد الله بن وهب، عن محمد بن كعب القرظي، عن ابن عباس أن عمر بن الخطاب جلس في رهط من أصحاب رسول الله ﷺ من المهاجرين فذكروا ليلة القدر فتكلم منهم من سمع فيها بشيء ما سمع فتراجع القوم فيها الكلام. قال عمر: مالك يا بن عباس صامت لا تتكلم تكلم ولا تمنعك الحداثة؟ قال ابن عباس: فقلت يا أمير المؤمنين ان الله وتر يحب الوتر، فجعل أيام الدنيا تدور على سبع، وخلق الإنسان من سبع، وخلق أرزاقنا من سبع، وخلق فوقنا السموات سبعاً، وخلق تحتنا أرضين سبعاً، وأعطى من المثاني سبعاً، ونهى في كتابه عن نكاح الأقربين من سبع، وقسم الميراث في كتابه على سبع، ونقع في السجود من أجسادنا على سبع، وطاف رسول الله ﷺ سبعاً بالكعبة وبالصفا والمروة سبعاً ورمى الجمار سبع لإقامة ذكر الله مما ذكر في كتابه فـأراهـا في السبـع الأواخـر مـن شهـر رمضان والله أعلم. قال: فتعجب عمر وقال ما وافقني فيها أحد عن رسول الله ﷺ إلا هذا الغلام الذي لم تستو شؤون رأسه أن رسول الله ﷺ قال: «التمسوها في العشر الاواخر» ثم قال: يا هؤلاء من يؤدّيني من هذا كاداء ابن عباس. **(وقال ابن عباس رضي الله عنه)** ونص القوت: وروي عن ابن عباس وغيره **(ما آتى الله عبده علماً)** ونص القوت: عبداً العلم **(إلا شاباً والخير كله في الشباب، ثم تلا قوله عز وجل: ﴿ قالوا سمعنـا فتى يذكرهم يقال له إبراهيم ﴾ [الأنبياء: ٦٠] وقوله تعالى)** ونص القوت: ثم تلا قوله تعالى: **(﴿ انهم فتية آمنوا بربهم وزدناهم هدى ﴾ [الكهف: ١٣] وقوله تعـالى ﴿ وآتينـاه الحكم صبيـاً ﴾ [مريم: ١٢])** إلى هنا نص القوت، فالأولى فيها وصف ابراهيم عليه السلام بالفتوة، والثانية في

[مريم : ١٢] ، وكان أنس رضي الله عنه يقول : « قبض رسول الله ﷺ وليس في رأسه ولحيته عشرون شعرة بيضاء ، فقيل له : يا أبا حمزة ؛ فقد أسن ، فقال : لم يشنه الله بالشيب ، فقيل : أهو شين ؟ فقال : كلكم يكرهه » ، ويقال : إن يحيى بن أكثم ولي القضاء وهو ابن إحدى

حق أصحاب الكهف، والثالثة في حق يحيى عليه السلام وكلهم وصفوا بالفتوة (**وكان أنس رضي الله عنه يقول: قبض رسول الله ﷺ وليس في رأسه ولحيته عشرون شعرة بيضاء فقيل له يا أبا حمزة**)، وهي كنية أنس: (**فقد أسنّ فقال: لم يشنه الله بالشيب. فقيل: أهو شين؟ فقال: كلكم يكرهه**)، هكذا أورده صاحب القوت. قال العراقي متفق عليه من حديث أنس دون قوله فقيل إلى آخره، ولمسلم من حديثه وسئل عن شيب رسول الله ﷺ فقال: ما شانه الله ببيضاء اهـ.

قلت: ولمسلم عن أنس روايات أخر كان في لحيته شعرات بيض لم ير من الشيب إلا قليلاً لو شئت أن أعد شمطات كن في رأسه ولم يخضب إنما كان البياض في عنفقته، وفي الصدغين، وفي الرأس نبذ أي شعرات متفرقة، وقوله: لم يخضب إنما قاله بحسب علمه. وفي الصحيحين من حديث ابن عمر إنما كان شيبه ﷺ نحواً من عشرين شعرة بيضاء وهو لا ينافي رواية من قال: إلا أربع عشرة شعرة بيضاء، لأن الأربع عشرة نحو العشرين لأنها أكثر من نصفها، ومن زعم أنه لا دلالة لنحو الشيء على القرب منه فقد وهم. نعم روى البيهقي عن أنس نفسه: ما شانه الله بالشيب ما كان في رأسه ولحيته إلا سبع عشرة أو ثمان عشرة شعرة بيضاء، وقد يجمع بينهما بأن اخباره اختلف لاختلاف الأوقات أو بأن الاول اخبار عن عدة، والثاني إخبار عن الواقع فهو لم يعد إلا أربع عشرة، وأما في الواقع فكان سبع عشرة أو ثمان عشرة، وقد يجمع بين الروايات المختلفة فيمن قال أنه ﷺ شاب، ومن نفاه فالذي نفاه نفى كثرته لا أصله، وسبب قلة شيبه أن النساء يكرهنه غالباً، ومن كره من النبي ﷺ شيئاً كفر، وهذا معنى قول أنس: لم يشنه الله بالشيب، وأما خبر: إن الشيب وقار ونور فيجاب عنه بأنه وإن كان كذلك لكنه يشين عند النساء غالباً وبأن المراد من الشيب المنفي الشين عند من كرهه لا مطلقاً لتجتمع الروايتان.

وروى البخاري عن أبي جحيفة: كان رسول الله ﷺ قد شمط، ومسلم عنه رأيت رسول الله ﷺ وهذه منه بيضاء ووضع الراوي بعض أصابعه في عنفقته. وأخرج مسلم والنسائي عن جابر بلفظ: كان قد شمط مقدم رأسه ولحيته، وعند مسلم: كان إذا ادهن لم يتبين أي الشيب وإذا أشعث تبين قال شارحه: لأنه عند الإدهان يجمع شعره فيخفي شيبة لقلته وعند عدمه يتفرق شعره فيظهر شيبه والله أعلم.

(**ويقال: إن يحيى بن أكثم**) التميمي أبو محمد المروزي القاضي روى عن عبد العزيز بن أبي حازم وابن المبارك. وعن الترمذي والسراج، وكان من بحور العلم لو لا دعابة فيه وتكلم فيه توفي بالربذة منصرفاً من مكة سنة ٢٤٣. (**ولي القضاء**) الأكبر بالبصرة (**وهو ابن إحدى**

وعشرين سنة، فقال له رجل في مجلسه يريد أن يخجله بصغر سنه: كم سن القاضي أيده الله، فقال: مثل سن عتاب بن أسيد حين ولاّه رسول الله ﷺ إمارة مكة وقضاءها فأفحمه». وروي عن مالك رحمه الله أنه قال: قرأت في بعض الكتب: لا تغرنكم اللحى فإن التيس له لحية، وقال أبو عمرو بن العلاء: إذا رأيت الرجل طويل القامة صغير الهامة عريض اللحية فاقض عليه بالحمق ولو كان أمية بن عبد شمس، وقال

وعشرين سنة) وهذا ذكره صالح شاذان: سمعت منصور بن إسماعيل يقول: ولي يحيى بن أكثم قضاء البصرة وهو ابن إحدى وعشرين سنة اهـ. (**فقال له رجل**) ذات يوم وهو (**في مجلسه يريد أن يخجله بصغر سنه**) ونص القوت: يريد أن يحشمه بذلك: (**كم سن**) سيدنا (**القاضي أيده الله**) فأدرك ذلك منه؟ (**فقال: سن عتاب بن أسيد**) بن أبي العيص بن أمية القرشي ابن عبد الرحمن أمير مكة. أرسل عنه ابن المسيب، وعطاء، وجماعة. مات يوم مات الصديق وعمره خمس وعشرون سنة، وروى له الأربعة (**حين ولاه رسول الله ﷺ إمارة مكة وقضاءها فأفحمه**). أي أسكته. هكذا أورده صاحب القوت وكانت التولية يوم الفتح. وزاد العراقي فقال: وأنا أكبر من معاذ بن جبل حين وجه به رسول الله ﷺ قاضياً على اليمن، وقال: أخرجه الخطيب في التاريخ بإسناد فيه نظر وما ذكره ابن أكثم صحيح بالنسبة إلى عتاب بن أسيد، فإنه كان حين الولاية ابن عشرين سنة، وأما بالنسبة إلى معاذ فإنما يتم له ذلك على قول يحيى بن سعيد الأنصاري مالك وأبي حاتم أنه كان حين مات ابن ثمان وعشرين سنة، والراجح أنه مات ابن ثلاث وثلاثين سنة في الطاعون ثماني عشرة والله أعلم اهـ.

قلت: ولعل هذا هو السبب في إسقاط ذكره عند صاحب القوت، وتبعه المصنف. (**وروي عن مالك**) أطلقه فيتوهم أنه مالك بن أنس فقيه المدينة وليس كذلك، ففي القوت: وروينا عن مالك بن مغول رحمه الله وهذا من المصنف إطلاق في محل التقييد، ومالك بن مغول هذا بجلي كوفي روى عن ابن بريدة والشعبي. وعنه شعبة وأبو نعيم وقبيصة حجة روى له الجماعة مات سنة ١٥٩. (**قال: قرأت في بعض الكتب**) المنزلة (**لا تغرنكم اللحى فإن التيس له لحية**) والتيس: هو الذكر من المعز إذا أتى عليه الحول وقبل الحول هو جدي. الجمع تيوس. (**وقال أبو عمرو بن العلاء**) سيد القراء بالبصرة: قرأت في طبقات القراء للذهبي بخطه اختلف في اسمه على تسعة عشر قولاً، والذي صح أنه زبان بن العلاء بن عمار بن العريان بن حصين بن الحرث بن جلهمة بن حجر بن مازن بن مالك بن عمرو بن تميم المازني التميمي توفي سنة ١٥٤. روى عنه أبو عمرو الشيباني وغيره، وله أخوة أربعة: معاذ وأبو سفيان والعريان وأبو حفص: (**إذا رأيت الرجل طويل القامة**) أي القد (**صغير الهامة**) أي الرأس (**عريض اللحية**) أي كثيفها (**فاقض عليه بالحمق**) أي قلة العقل، لأن كلاً من الأوصاف المذكورة على استقلالها مذموم، فكيف إذا اجتمعت؟ (**ولو كان أمية بن عبد شمس**) بن عبد مناف،

أيوب السختياني: أدركت الشيخ ابن ثمانين سنة يتبع الغلام يتعلم منه. وقال علي بن الحسين من سبق إليه العلم قبلك فهو إمامك فيه، وإن كان أصغر سناً منك. وقيل لأبي عمرو بن العلاء: أيحسن من الشيخ أن يتعلم من الصغير؟ فقال: إن كان الجهل يقبح به فالتعلم يحسن به، وقال يحي بن معين لأحمد بن حنبل وقد رآه يمشي خلف بغلة الشافعي: يا أبا عبدالله تركت حديث سفيان بعلوه وتمشي خلف بغلة هذا الفتى وتسمع

وهو أبو الأعياص والعنابس، وإنما ذكره لشرفه. هكذا أورده صاحب القوت وزاد. وقال معاوية رضي الله عنه: يتبين حمق الرجل في طول قامته وعظم لحيته وفي كنيته وفي نقش خاتمه اهـ.

ومنه ما يحكى أن الأصمعي كان قد ذكر لهارون الرشيد هذه المقالة، فبينما هو ذات يوم في علية له يشرف على السوق وبين يديه الأصمعي إذ مر رجل على هذه الصفة فقال هارون له. أترى هذا الرجل يكون أحمق؟ فقال: ليجربه مولانا فطلبه في الحال فحضر فسأله عن اسمه فذكر له، وسأله عن كنيته فقال: أبو عبد الرحمن الرحيم مالك يوم الدين، فقال الأصمعي: هذه واحدة فضحك هارون ثم سأله على نقش خاتمه؟ فقال: وتفقد الطير فقال: مالي لا أرى الهدهد أم كان من الغائبين. فقال الأصمعي: هذه إثنتان إلى آخر القصة وهي معروفة. ثم قال صاحب القوت ولم تكن الأشياخ يستنكفون أن يتعلموا من الشباب ما جهلوا ولا يزرون عليهم لصغر سنهم إذ الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء لا مانع لما أعطى فيعطى فضله من يشاء من صبي وغيره، ولا معطي لما منع من كبير وغيره. **(وقال أيوب)** هو ابن أبي تميمة وإسمه كيسان أبو بكر **(السختياني)** البصري الإمام نسب الى محلة السختيان بالبصرة لنزوله فيها، روى عن عمرو بن سلمة الجرمي، ومعاذة وابن سيرين، وعن شعبة، وابن علية قال شعبة: ما رأيت مثله كان سيد الفقهاء مات سنة ١٣١ عن ثلاث وستين سنة: **(أدركت الشيخ ابن ثمانين سنة يتبع الغلام يتعلم منه)** فيقال له: تتعلم من هذا؟ فيقول: نعم أنا عبده ما دمت أتعلم منه **(وقال علي بن الحسين)** بن علي بن أبي طالب الإمام زين العابدين والد أبي عبدالله الباقر: **(من سبق إليه العلم قبلك فهو)** أفضل منك و**(إمامك فيه وإن كان أصغر سناً منك)**. هكذا أورده صاحب القوت، **(وقيل لأبي عمرو بن العلاء)** وتقدمت ترجمته قريباً: **(أيحسن من الشيخ)** من بلغ سن الشيخوخة **(أن يتعلم من الصغير؟ فقال: إن كان الجهل يقبح به فالتعلم يحسن به)** ونص القوت إن كانت الحياة تحسن به فالتعلم يحسن به، وإنه يحتاج إلى العلم ما دام حياً **(وقال يحي بن معين لأحمد بن حنبل)** تقدمت ترجمتها، **(وقد رآه يمشي خلف بغلة)** الإمام **(الشافعي)** رضي الله عنه، وذلك ببغداد في القدمة الأولى وكان قد لازمه إذ ذاك كثيراً: **(يا أبا عبدالله)** هي كنية الإمام أحمد وبقية الأئمة سوى أبي حنيفة **(تركت حديث سفيان)** بن عيينة لا سفيان الثوري فإنه قديم الوفاة سنة ١٦٢ **(بعلوه وتمشي خلف بغلة هذا الشاب الفتى)** يعني به الشافعي، **(وتسمع منه. فقال له أحمد: لو عرفت لكنت تمشي)** في ركابه

منه؟ فقال له أحمد: لو عرفت لكنت تمشي من الجانب الآخر إن علم سفيان إن فاتني بعلو وأدركته بنزول وإن عقل هذا الشاب إن فاتني لم أدركه بعلو ولا نزول.

الرابع: نتف بياضها استنكافاً من الشيب وقد نهى عليه السلام عن نتف الشيب

(**من الجانب الآخر إن علم سفيان إن فاتني بعلو**) أي مشافهة من غير واسطة (**أدركته بنزول**) بواسطة عنه، (**وإن عقل هذا الشاب إن فاتني لم أدركه بعلو ولا نزول**). هكذا أورده صاحب القوت، والقطب الخيضري في اللمع الألمعية. وكان عمر الشافعي إذ ذاك نيفا وأربعين سنة، ولذلك وصفه بالشاب وبالفتى.

تنبيه:

قد بقي ما يناسب إيراده في هذا الموضع من كتاب القوت ما نصه. قال: وسمعت أبا بكر الجلال يقول: إني لارى الصبي يعمل الشيء فأستحسنه فاقتدي به فيكون إمامي فيه، فأما معنى الخبر الذي روي لا يزال الناس بخير ما أتاهم العلم عن أكابرهم، فإذا أتاهم عن أصاغرهم هلكوا، فإن ابن المبارك سئل عن ذلك فقال أصاغرهم أهل البدع لأنه لا صغير من أهل السنة عنده علم، ثم قال: كم من صغير السن حملنا عنه كبير العلم، وقد قيل عن أكابر يعني أصحاب رسول الله ﷺ، فهذا مواطىء للخبر الآخر: لا يزال الناس بخير ما دام فيهم من رآني وليأتين عليهم زمان يطلب في أقطار الأرض رجل رآني فلا يوجد كيف وقد جاءت بذلك لفظة ذكرتها لا يزال الناس بخير ما أتاهم العلم عن أصحاب رسول الله ﷺ وعن أكابرهم، فإذا أتاهم عن أصاغرهم استعصى الكبير على الصغير فهلكوا. أي: لا يرى لنفسه أن يتعلم منه لما ذكرنا من الحياء والكبر والإستنكاف، ووجه آخر هذا مجازه عندي على الخبر، والكون لا على الذم والعيب، لأنه قد جاء في الأثر وصف هذه الأمة في أول الزمان يتعلم صغارها من كبارها، فإذا كان آخر الزمان تعلم كبارها من صغارها، فإن كان كذلك فهذا على تفضيل الأصاغر وتشريف هذه الأئمة على سالف الأمم، لأنهم لم يكونوا يحملون العلم إلا عن القسيسين والأحبار والرهبان والأشياخ العباد الزهاد، وأخبر أن هذه الأئمة في آخر الزمان تفضل سالف الأمم في أول أزمنتهم بأن يتعلم الكبير من الصغير بما فضلهم الله عز وجل، فذلك كأشد وطاء للخبر الآخر: أمتي كالمطر لا يدري أوله خير أو آخره، ولمثله من الشاهد الآخر: «كيف تهلك أمة أنا أولها والمسيح بن مريم آخرها» وقد روينا في الخبر: لا تحقروا عبداً آتاه الله عز وجل علماً، فإن الله تعالى لم يحقره إن جعل العلم عنده، وكان شعبة يقول: من كتبت عنه سبعة أحاديث أو تعلمت منه علماً فأنا عبده، وقال مرة أخرى: إذا كتبت عن الرجل سبعة أحاديث فقد استرقني والله أعلم.

(**الرابع: بياضها استنكافاً من الشيب**) ورغبة عنه، (**وقد نهى عليه السلام عن نتف**

وقال: «هو نور المؤمن» وهو في معنى الخضاب بالسواد وعلة الكراهية ما سبق، والشيب نور الله تعالى والرغبة عنه رغبة عن النور.

الخامس: نتفها أو نتف بعضها بحكم العبث والهوس، وذلك مكروه ومشوّه للخلقة ونتف الفنيكين بدعة وهما جانبا العنفقة. شهد عند عمر بن عبد العزيز رجل كان ينتف

الشيب وقال: هو نور المؤمن») قال العراقي: أخرجه أبو داود والترمذي وحسنه، والنسائي، وابن ماجة من رواية عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده اهـ.

قلت: وعند المنذري وقال: إنه نور المسلم، وعند أبي داود من حديثه بلفظ: «لا تنقوا الشيب فإنه نور يوم القيامة» وفي رواية له «فإنه نور المؤمن» وأخرج البيهقي من هذه الرواية «الشيب نور المؤمن لا يشيب رجل شيبة في الإسلام إلا كانت له بكل شيبة حسنة ورفع بها درجة» وفي إسناده الوليد بن كثير أورده الذهبي في الضعفاء وروى ابن عساكر من حديث أنس: «الشيب نور من خلع الشيب فقد خلع نور الإسلام» وإنما جعل الشيب نور المؤمن لأنه يمنعه عن الغرور والخفة والطيش ويميله إلى الطاعة ويحبس نفسه عن الشهوات، وكل ذلك موجب للثواب يوم المآب وفي الحديث الآخر: من خلع الشيب يعني أزاله بنحو نتف أو غيره، وإليه أشار المصنف بقوله: **(وهو في معنى الخضاب بالسواد)** في إظهار الجلد، وأنه شاب قوي تدليساً **(وعلة الكراهية ما سبق)**، واختلف هل النهي للتحريم؟ واختاره النووي لثبوت الزجر عنه في عدة أخبار، وبعضهم أطلق الكراهة. ومقتضى سياق المصنف التحريم لأنه جعله في معنى الخضاب بالسواد، **(والشيب نور الله)** قد تقدم من حديث أنس «الشيب نور» والنتف في الحديث أعم من أن يكون في اللحية أو من الرأس لانه نور ووقار، **(والرغبة عنه رغبة عن النور)** وميل إلى الخلود في دار الغرور.

تنبيه:

ذكر السيوطي في الأوليات أن أول من شاب إبراهيم عليه السلام، وفي الإسرائيليات أن إبراهيم عليه السلام لما رجع من تقرب ولده إلى ربه رأت سارة في لحيته شعرة بيضاء فأنكرتها وأرته إياها فتأملها فأعجبته وكرهتها وطالبته بإزالتها فأبى، وأتاه ملك فقال: السلام عليك يا إبراهيم وكان اسمه ابرم فزاد في اسمه هاء، والهاء في السريانية للتفخيم والتعظيم ففرح وقال: إنك إلهي وإله كل شيء قال له الملك: إن الله صيرك معظماً في أهل السموات وأهل الأرض.

(الخامس: نتفها) كلها **(أو نتف بعضها بحكم العبث)** بها **(والهوس)** أي خفة العقل كما بلي بذلك جماعة، وما نقل عن الحريري صاحب المقامات من العبث بها ونتفها فهو من باب الإضطرار **(وذكر مكروه)** كراهة التحريم، كما مال إليه النووي **(ومشوّه للخلقة)** الأصلية أي مغير لها **(ونتف الفنيكين بدعة)** كما قاله صاحب القوت، قال: **(وهما)** مثنى فنيك كأمير **(جانبا العنفقة)** التي تحت الشفة السفلى. **(شهد عند عمر بن عبد العزيز رضي الله**

فنيكيه فرد شهادته، وردّ عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وابن أبي ليلى قاضي المدينة شهادة من كان ينتف لحيته، وأما نتفها في أول النبات تشبهاً بالمرد فمن المنكرات الكبار، فإن اللحية زينة الرجال، فإن لله سبحانه ملائكة يقسمون والذي زين بني آدم باللحى وهو من تمام الخلق وبها يتميز الرجال عن النساء، وقيل في غريب التأويل: اللحية هي المراد بقوله تعالى: ﴿يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ﴾ [فاطر: ١]، قال أصحاب الأحنف بن قيس: وددنا أن نشتري للأحنف لحية ولو بعشرين ألفاً. وقال شريح القاضي: وددت

عنه) من الخلفاء الراشدين **(رجل كان ينتف فنيكيه فرد شهادته)**. كذا في القوت، وذلك لأنه أتى ببدعة محدثة لم تكن في زمن السلف فزجره برد شهادته، **(ورد عمر بن الخطاب)** أمير المؤمنين **(رضي الله عنه و)** أبو عبد الرحمن محمد بن عبد الرحمن **(ابن أبي ليلى)** الأنصاري **(قاضي المدينة)** روى عن الشعبي وعنه شعبة وأبو نعيم ووكيع قال أبو حاتم محله الصدق أخرجه له الأربعة توفي سنة ١٤٨ **(شهادة من كان ينتف لحيته)** كذا في القوت إلا أنه قال: شهادة رجل. **(وأما نتفها في أول النبات تشبهاً بالمرد)** جمع أمرد من لا لحية له، **(فمن المنكرات الكبار)** وكذا حلقها بالموسى أو إزالتها بالنورة، وفي سياق النووي نتفها أول طلوعها إيثاراً للمرودة وحسن الصورة من أشد المنكرات، **(فإن اللحى زينة الرجال)** وعلامة الكمال **(فإن لله سبحانه)**. وعبارة القوت: قد ذكر في بعض الأخبار أن الله عز وجل **(ملائكة يقسمون)** أي يحلفون **(والذي زين بني آدم باللحى)** وفي بعض نسخ الكتاب: يسبحون بقولهم سبحان الذين زين **(وهي من تمام الخلق)** الظاهر **(وبها يتميز الرجال من النساء)** في ظاهر الخلق، وتقدم أن النبي ﷺ كان كث اللحية، وكذلك أبو بكر، وكان عثمان رقيق اللحية طويلها، وكان علي عريض اللحية، وقد ملأت ما بين منكبيه رضي الله عنهم، **(وقيل في غريب التأويل: اللحية هي المراد بقوله تعالى: يزيد في الخلق ما يشاء)** [فاطر: ١] وعبارة القوت وقد روينا في بعض تأويل قوله تعالى: ﴿يزيد في الخلق ما يشاء﴾ قال اللحى وفيه وجوه كثيرة اهـ.

قلت: قد ذكر السيوطي في الدر المنثور في تفسير هذه الآية ما نصه: أخرج ابن أبي حاتم عن السدي في قوله تعالى: ﴿يزيد في الخلق ما يشاء﴾ يقول يزيد في أجنحتهم وخلقهم ما يشاء. وأخرج ابن المنذر عن ابن عباس قال: الصوت الحسن، وعند عبد بن حميد، وابن المنذر، وابن أبي حاتم، والبيهقي في الشعب عن الزهري قال: حسن الصوت. وأخرجه البيهقي عن قتادة قال: الملاحة في العينين اهـ.

(وقال أصحاب الأحنف بن قيس) وعبارة القوت ووصف بعض بني تميم من رهط الأحنف بن قيس رضي الله عنه قال: **(وددنا أن نشتري لحية)** وفي القوت انا اشترينا **(للأحنف)** بن قيس لحية **(بعشرين ألفاً)** ولم يذكر حنفه في رجله ولا عوره في عينه، وذكر

أن لي لحية ولو بعشرة آلاف، وكيف تكره اللحية وفيها تعظيم الرجل والنظر إليه بعين العلم والوقار والرفع في المجالس وإقبال الوجوه إليه والتقديم على الجماعة ووقاية العرض؟ فإن من يشتم يعرض باللحية إن كان للمشتوم لحية، وقد قيل: إن أهل الجنة مرد إلاَّ هارون أخا موسى صلى الله عليهما وسلم، فإن له لحية إلى سرته تخصيصاً له وتفضيلاً.

السادس: تقصيصها كالتعبية طاقة على طاقة للتزين للنساء والتصنع. قال كعب: يكون في آخر الزمان أقوام يقصون لحاهم كذنب الحمامة ويعرقبون نعالهم كالمناجل أولئك لا خلاق لهم.

كراهية عدم لحيته. وكان الأحنف رضي الله عنه رجلاً عاقلاً حليماً كريماً. **(وقال شريح)** بن الحرث **(القاضي)** أبو أمية الكندي ولاه عمر قضاء الكوفة وولي قضاء البصرة وقتاً سمع عمر وعلياً وعن إبراهيم وأبو حصين أخرج له النسائي توفي سنة ٧٨. **(وددت أن لي لحية بعشرة آلاف)** هكذا أورده في القوت، **(وكيف تكره اللحية وفيها)** خصال نافعة نقلها صاحب القوت عن بعض الأدباء، امنها: **(تعظيم الرجل والنظر إليه بعين العلم والوقار، و)** منها **(الرفع في المجالس وإقبال الوجوه إليه، و)** منها **(التقديم على الجماعة)** والتفضيل عليهم، **(و)** منها **(وقاية العرض فإن من يشتم يعرض باللحية إن كان للمشتوم لحية)** وفي القوت: يعني إذا رأوا شتمه عرضوا له بها فوقت عرضه. وقال أبو يوسف القاضي: من عظمت لحيته جلت معرفته. **(وقد قيل: إن أهل الجنة مرد إلا هارون أخا موسى صلى الله عليهما فإن له لحية إلى سرته تخصيصاً له وتفضيلاً)** هكذا أورده صاحب القوت وفي رواية ذكرها في لسان الميزان إلا موسى فلحيته إلى سرته. وعند الترمذي من حديث أبي هريرة « أهل الجنة جرد مرد كحل لا يفنى شبابهم ولا تبلى ثيابهم » ومعنى جرد مرد لا شعر على أبدانهم ولا لحى لهم.

(السادس: تقصيصها كالتعبية) أي يقصها من أطرافها فيجعلها على هيئة التعبية. وفي سياق النووي تصفيفها **(طاقة على طاقة للتزين للنساء والتصنع)** أي لتستحسنه النساء وغيرهن. **(وعن كعب)** وهو المعروف بالأحبار تقدمت ترجمته قال: **(يكون في آخر الزمان أقوام يقصون لحاهم كذنب الحمامة ويعرقبون نعالهم كالمناجل أولئك لا خلاق لهم)**. أورده صاحب القوت عن كعب وأبي الخلد أنها وصفا قوماً يكونون في آخر الزمان فساقاه. قال: وذكر أيضاً عن جماعة إن هذا من أشراط الساعة، والمناجل: جمع منجل حديدة معوجة آلة معروفة للحصاد، يروى عن أبي هريرة أن أصحاب الدجال عليهم السيجان شراربهم كالصياصي ونعالهم مخرطمة أي نعالهم لها أعناق طوال مفرقة كالخراطيم. والسيجان: جمع ساج الطيالس والصياصي القرون.

السابع: الزيادة فيها وهو أن يزيد في شعر العارضين من الصدغين وهو من شعر الرأس حتى يجاوز عظم اللحى وينتهي إلى نصف الخد، وذلك يباين هيئة أهل الصلاح.

الثامن: تسريحها لأجل الناس. قال بشر: في اللحية شركان تسريحها لأجل الناس وتركها متفتلة لإظهار الزهد.

التاسع والعاشر: النظر في سوادها أو بياضها بعين العجب، وذلك مذموم في جميع أجزاء البدن، بل في جميع الأخلاق والأفعال على ما سيأتي بيانه، فهذا ما أردنا أن نذكره من أنواع التزين والنظافة، وقد حصل من ثلاثة أحاديث من سنن الجسد إثنتا عشرة خصلة خمس منها في الرأس وهي فرق شعر الرأس، والمضمضة، والاستنشاق، وقص الشارب، والسواك، وثلاثة في اليد والرِجل وهي القلم وغسل البراجم وتنظيف

(**السابع: الزيادة فيها**) والنقص منها (**وهو أن يزيد في شعر العارضين من الصدغ وهو من شعر الرأس حتى يجاوز عظم اللحى**) وذلك هو حد اللحية، (**أو**) أخذ بعض العذار في حلق الرأس ويدخل فيه نتف جانبي العنفقة وهما الفنيكان أو ينقص من العظمين حتى (**ينتهي إلى نصف الخد وذلك**) نقصان من اللحية، وهو (**يباين هيئة أهل الصلاح**) بل هو مثلة فليجتنب ذلك.

(**الثامن: تسريحها لأجل الناس**) تصنعاً أو تركها شعثة إظهاراً للزهد والتهاون بالقيام على النفس، لأنه قد عرف بذلك (**قال بشر**) هو الحافي كذا في نسخ الكتاب، والصواب قال السري: هو ابن المغلس السقطي خال الجنيد كما هو مصرح به في القوت وغيره: (**فـي اللحية شركان**) خفيان (**تسريحها لأجل الناس**) أي لإراءتهم (**وتركها متفتلة**) أي شعثة مغبرة فتائل (**لإظهار الزهد**) ونص القوت: لأجل الزهد. وقال أيضاً: لو دخل علي داخل فمسحت لحيتي لأجله لظننت إني مشرك.

(**التاسع والعاشر: النظر في سوادها بعين العجب**) والخيلاء وغرة بالشباب وفخراً وهذا هو التاسع، وأما العاشر فلم يشر إليه المصنف هنا. وقد مر عنه ذكر الخصال إجمالاً في الأول وهو النظر إلى بياضها تكبراً بكبر السن وتطاولاً على الشباب فيحجبه نظره إليه عن النظر لنفسه، (**وذلك**) أي النظر بعين العجب (**مذموم في جميع أجزاء البدن، بل في جميع الأخلاق والأفعال على ما سيأتي بيانه**) في مواضعه اللائقة به، (**فهذا ما أردنا أن نذكره من أنواع التزين والنظافة**) الظاهرة، (**وقد حصل من**) تضمن (**ثلاثة أحاديث**) متفرقة مروية من طرق صحيحة. منها حديث عائشة وابن عباس وأبي هريرة رضي الله عنهم على ما يأتي بيانه: (**من سنن الجسد إثنتا عشرة خصلة. خمس منها في الرأس فرق شعر الرأس والمضمضة والإستنشاق وقص الشوارب والسواك وثلاثة**) منها (**في اليد والرجل وهي القلم**) أي قص

الرواجب، وأربعة في الجسد وهي نتف الابط والاستحداد والختان والاستنجاء بالماء، فقد وردت الأخبار بمجموع ذلك، وإذا كان غرض هذا الكتاب التعرض للطهارة

الأظفار (**وغسل البراجم وتنظيف الرواجب، وأربعة) منها (في الجسد وهي تنظيف الإبط والإستحداد والختان والإستنجاء بالماء، فقد وردت الأخبار بمجموع ذلك**). وكل ذلك قد تقدم بيانه ما عدا فرق الرأس، فقد أخرج البخاري من حديث ابن عباس أن رسول الله ﷺ: «كان يسدل شعر رأسه» إلى أن قال «ثم فرق رسول الله ﷺ» والفرق هو جعل الشعر فرقتين كل فرقة ذؤابة ضد السدل وهو مطلق الإرسال. والمراد هنا إرساله على جبينه وجعله كالقصة، وقد سدله من ورائه من غير أن يجعل فرقتين، وفيه دليل على أن الفرق أفضل لأنه الذي رجع إليه ﷺ، وإنما جاز السدل خلافاً لمن قال: نسخ السدل فلا يجوز فعله ولا اتخاذ الجمة والناصية لما ورد أن انفرقت عقيصته فرق الخ فهو صريح في جواز السدل، ورغم نسخه يحتاج إلى بيان ناسخه وأنه متأخر عن المنسوخ، ويحتمل رجوعه إلى الفرق باجتهاد، وعليه فحكمة عدوله عن موافقة أهل الكتاب هنا إن الفرق أقرب إلى النظافة وأبعد عن الإسراف في غسله وعن مشابهة النساء، ومن ثم كان الذي يتجه جواز السدل حيث لم يقصد التشبه بالنساء وإلا حرم من غير نزاع، وأما بيان مجموع الأخبار الواردة فيه.

فحديث أبي هريرة لفظه: «خمس من الفطرة الختان والإستحداد وقص الشارب وتقليم الأظفار ونتف الإبط» أخرجه الأئمة الستة فرووه خلا الترمذي من طريق سفيان بن عيينة والترمذي والنسائي أيضاً من رواية معمر، والنسائي أيضاً من رواية يونس بن يزيد ثلاثتهم عن الزهري عن ابن المسيب ورواه النسائي من رواية سعيد المقبري كلاهما عن أبي هريرة.

وأما حديث عائشة فلفظه «عشر من الفطرة قص الشارب وإعفاء اللحية والسواك واستنشاق الماء وقص الأظفار وغسل البراجم ونتف الإبط وحلق العانة وانتقاص الماء» أخرجه مسلم وأصحاب السنن. قال زكريا. قال مصعب ونسيت العاشرة إلا أن تكون المضمضة، وزاد قتيبة قال وكيع: انتقاص الماء بمعنى الإستنجاء وقد ضعف النسائي رفعه، فإنه رواه موقوفاً على طلق ابن حبيب، ثم قال: إنه أولى بالصواب من حديث مصعب بن شيبة قال: ومصعب بن شيبة منكر الحديث وقال الترمذي: إنه حديث حسن.

وأما حديث ابن عباس فلفظه «خمس كلها في الرأس» ذكر فيها الفرق ولم يذكر إعفاء اللحية أخرجه أبو داود وقال عبد الرزاق في مصنفه، أخبرنا معمر عن ابن طاوس، عن أبيه عن ابن عباس: ﴿وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فأتمهن﴾ [البقرة: ١٢٤] قال ابتلاه الله بالطهارة خمس في الرأس، وخمس في الجسد خمس في الرأس قص الشارب والمضمضة والإستنشاق والسواك وفرق الرأس، وفي الجسد تقليم الأظفار، وحلق العانة والختان ونتف الإبط، وعن صاحب القوت بحديث ابن عباس حديث استبطاء الوحي وفيه: «وأنتم لا تستنون ولا تقلمون أظفاركم ولا تقصون شواربكم ولا تنقون براجمكم». وقد تقدم ذلك للمصنف.

تنبيه:

وقد روي في الباب أحاديث غير التي ذكرت فمن ذلك حديث عمار بن ياسر ولفظه «من الفطرة المضمضة والإستنشاق والسواك وقص الشارب وتقليم الأظفار ونتف الإبط والإستحداد وغسل البراجم والإنتضاح والإختتان» هذا لفظ ابن ماجه، وساق أبو داود بعضه. وأحال ببقيته على حديث عائشة وهو من رواية علي بن زيد، عن سلمة بن محمد، عن عمار بن ياسر. وقال البخاري: إنه لا يعرف لسلمة سماع من عمار. وفي رواية لأبي داود عن سلمة عن أبيه. والظاهر أنها مرسلة. ومنها حديث ابن عمر بلفظ «الفطرة قص الأظفار وأخذ الشارب وحلق العانة» أخرجه النسائي. ورواه البخاري بلفظ: «من الفطرة حلق العانة وتقليم الأظفار وقص الشارب». وفي رواية له من الفطرة قص الشارب. هكذا أورده من الطريقين في اللباس من رواية حنظلة عن نافع عن ابن عمر، وأسقطه المزني في الأطراف فاقتصر على عزوه للنسائي.

تنبيه آخر:

قول مسلم في إحدى الروايتين في حديث أبي هريرة من رواية يونس بن يزيد عن الزهري: «الفطرة خمس» وكذلك رواية النسائي من طريق سفيان «الفطرة خمس» فإن سفيان قد رواه على الشك كما هو عند مسلم من طريقه «الفطرة خمس» فإن سفيان قد رواه من الفطرة، فإما أن يكون الشك منه، أو ممن فوقه، أو من الرواة عنه، وجمع بينه وبين حديث عائشة وعمار بجوابين: أحدهما أن يكون ذكر في حديث أبي هريرة المتأكد من خصال الفطرة وأفردها لذكر لتأكدها، والثاني: أن يكون أعلمه الله تعالى بعد ذلك بزيادة الخصال المذكورة في حديث عائشة وحديث عمار على تقدير صحتها، وكذلك حديث ابن عمر السابق ذكره والله أعلم.

تنبيه آخر:

دل حديث عائشة المتقدم على أن خصال الفطرة أكثر من العشرة وهو كذلك فإنه أسقط منها الختان المذكور في حديث أبي هريرة وذكر منها الإنتضاح في حديث عمار، والفرق في حديث ابن عباس. ولم يذكر فيه إعفاء اللحية، فقد يتحصل من مجموع ذلك ثلاث عشرة خصلة. وأوصلها أبو بكر بن العربي شارح الترمذي إلى نحو ثلاثين خصلة. وقال: لا أطيل بإيرادها. ولم يذكر المصنف الإنتضاح المذكور في حديث عمار، ولا الإنتقاص المذكور في حديث أبي هريرة تبعاً لصاحب القوت. فليتنبه لذلك والله أعلم.

خاتمة: تشتمل على مهمات تتعلق بهذه الخصال التي تضمنتها الأخبار المذكورة.

الأولى: اختلف في المراد بالفطرة في هذه الأحاديث. فقيل: السنة -حكاه الخطابي عن أكثر العلماء، ويدل عليه رواية أبي عوانة في المستخرج في حديث عائشة عشر من السنة، فعلى هذا المراد بالسنة الطريقة أي أن ذلك من سنن الأنبياء وطريقتهم، لأن بعضها واجب كما تقدم على

....

الخلاف ومن لا يرى وجوب شيء منها يحملها على السنة التي تقابل الواجب، وقيل: المراد بالفطرة هنا الدين، وقيل: الإسلام ولكل وجهة والله أعلم.

الثانية: في مناسبة تسمية هذه الخصال فطرة. قال صاحب المفهم في هذه الخصال محافظة على حسن الهيئة والنظافة، وكلاهما يحصل به البقاء على أصل كمال الخلقة التي خلق الإنسان عليها وبقاء هذه الأمور وترك إزالتها يشوه الإنسان ويقبحه بحيث يستقذر ويجتنب فيخرج مما تقتضيه الفطرة الأولى لهذا المعنى والله أعلم.

الثالثة: أغرب القاضي أبو بكر بن العربي في شرح الموطأ فقال: عندي أن الخصال الخمس المذكورة في الحديث كلها واجبة، فإن المراد لو تركها لم تبق صورته على صورة الآدميين، وتعقبه أبو شامة بأن الأشياء التي مقصودها مطلوب لتحسين الخلق وهي النظافة لا يحتاج إلى ورود أمر إيجاب، بل مجرد الندب إليها من الشارع كاف.

الرابعة: أن هذه الخصال هي التي ابتلى الله بها إبراهيم فأتمهن فجعله الله مسلماً. وروي ذلك عن ابن عباس كما في مصنف عبد الرزاق، وتقدمت الإشارة إليه، وربما احتج من قال بوجوب بعض هذه الخصال بقوله تعالى: ﴿أن اتبع ملة إبراهيم حنيفاً﴾ [النحل: ١٢٣] وثبت أن هذه الخصال أمر بها إبراهيم عليه السلام، وكل شيء أمر الله باتباعه فهو على الوجوب لمن أمر به. وتقدمت الإشارة إليه مع التعقب عليه. وقال بعضهم مؤيداً لذلك إن الإبتلاء غالباً إنما يقع بما يكون واجباً والله أعلم.

الخامسة: فيه أن مفهوم العدد ليس بحجة لأنه اقتصر في حديث أبي هريرة على خمس، وفي حديث ابن عمر على ثلاث، وفي حديث عائشة على عشر مع ورود غيرها. وقد تقدم أنها ثلاثة عشرة، وأوصلها أبو بكر بن العربي إلى ثلاثين، فأفادنا ذلك أن ذكر العدد لا يقتضي نفي الزيادة عليه وهو قول أكثر أهل الأصول ولمن قال به يجيب بما تقدم أن الله أعلمه بالزيادة في خصال الفطرة بعد أن لم يكن علمه لما حدث ببعضها والله أعلم.

السادسة: قد ذكر من جملة الخصال انتقاص الماء، ولم يذكره المصنف وقد اختلف في ضبط هذه اللفظة فالمشهور إنها بالقاف والصاد المهملة، وهكذا ذكره أبو عبيد في الغريب، والهروي في الغريبين وغيرهما. وقيل: بالفاء حكاه ابن الأثير في النهاية. وحكى عن بعضهم تصويبه. قال النووي: وهذا شاذ والصواب ما سبق، وقد اختلف في معناه فسره وكيع كما عند مسلم بالإستنجاء ومراده الإستنجاء بالماء لا مطلقاً لأن الماء مصرح به في الحديث. وحكى الترمـذي في الجامع عن أبي عبيد أنه الإستنجاء بالماء. وقال أبو عبيد في الغريب انتقص البول بالماء إذا غسل مذاكيره به، وقد رواه النسائي من قول طلق بن حبيب وقال فيه وغسل الدبر، وقال النسائي أنه أشبه بالصواب.

الظاهرة دون الباطنة، فلنقتصر على هذا وليتحقق أن فضلات الباطن وأوساخه التي يجب التنظيف منها أكثر من أن تحصى وسيأتي تفصيلها في ربع المهلكات مع تعريف الطرق في إزالتها وتطهير القلب منها إن شاء الله عز وجل.

تم كتاب أسرار الطهارة بحمد الله وعونه. ويتلوه إن شاء الله تعالى كتاب أسرار الصلاة والحمد لله وحده، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى كل عبد مصطفى.

السابعة: من جملة الخصال المذكورة التي لم يذكرها المصنف الإنتضاح وهو عند أبي داود، وابن ماجه من حديث عمار كما تقدم، واختلف في تفسيره فقيل هو الإنتقاص أي الإستنجاء بالماء وقيل: هو رش الماء وهو الصواب: واختلف في موضع استحبابه فحكى النووي عن الجمهور أنه نضح الفرج بماء قليل بعد الوضوء لدفع الوسواس، ومنه حديث الحكم بن سفيان الثقفي رفعه «ثم أخذ كفاً من ماء فنضح به فرجه» أي بعد الوضوء. رواه أبو داود وابن ماجه. ولابن ماجه من حديث زيد بن حارثة رفعه «علمني جبريل عليه السلام الوضوء وأمرني أن أنضح تحت ثوبي مما يخرج من البول بعد الوضوء» فقوله: بعد الوضوء متعلق بانضح لا بقوله يخرج، لأنه لو خرج البول بعد الوضوء لوجبت إعادة الوضوء، ولابن ماجه أيضاً من حديث أبي هريرة: «إذا توضأت فانتضح» وقيل: إن الإنتضاح المذكور هو أن ينضح ثوبه بالماء بعد الفراغ من الإستنجاء لدفع الوسواس أيضاً حتى إذا توهم نجاسة بلل في ثوبه أو بدنه أحال به على الماء الذي نضح به، ويدل له ما رواه أبو داود من رواية رجل من ثقيف عن أبيه قال: رأيت رسول الله ﷺ بال ثم نضح فرجه، والأول أصح. ويحتمل أن يراد بالنضح هنا غسل البول فيكون المراد الإستنجاء، فإن النضح يطلق ويراد به الغسل أيضاً. وقد حكاه النووي في شرح مسلم قولاً والله أعلم.

(**وإذا كان غرض هذا الكتاب التعرض**) فيه (**للطهارة الظاهرة**) فقط (**دون**) الطهارة (**الباطنة، فلنقتصر على هذا**) القدر (**وليتحقق أن فضلات الباطن وأوساخه التي يجب**) على مريد الآخرة (**التنظيف منها**) والتنصل عنها (**أكثر من أن يحصى**) أو يحد. (**وسيأتي تفصيلها في**) مواضعها من (**ربع المهلكات**) على وجه يبين المراد (**مع تعريف الطريق في إزالتها**) كيف يكون وبما يكون، (**و**) كيف هديم (**تطهير القلب منها إن شاء الله تعالى**). والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وعلى كل عبد مصطفى وحسبنا الله ونعم الوكيل. وقد وجدت هذه الزيادة في بعض النسخ وفي نسخة أخرى زيادة: وبه تم كتاب أسرار الطهارة ويتلوه إن شاء الله تعالى كتاب أسرار الصلاة. وأنا أقول.

بعون الله تعالى معتمداً على فضله وإمداده، وبه تم شرح كتاب أسرار الطهارة والحمد لله الذي
بنعمته تتم
الصالحات، ويتلوه إن شاء الله تعالى شرح كتاب أسرار الصلاة، وكان الفراغ من تسويده
سحر ليلة الأربعاء سابع شهر رمضان سنة ١١٩٧ قاله وكتب أبو الفيض
محمد مرتضى الحسيني حامداً لله تعالى ومصلياً على نبيه
ومسلماً ومستغفراً وحسبنا الله ونعم الوكيل

(تم الجزء الثاني ويليه الجزء الثالث أوله كتاب أسرار الصلاة)

فهرس الجزء الثاني من إتحاف السادة المتقين

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع **الصفحة**

الموضوع **الصفحة**